SUMMA

TOTIUS THEOLOGIAE

S. THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

CUM APPENDICIBUS

F. SERAPHINI CAPPONI A PORRECTA

ORDINIS PRAEDICATORUM

PRIMA SECUNDAE PARTIS.

NEAPOLI
EX TYPOGRAPHIA VIRGILII

MDCCCXLVI.

FR. IO. FRANCISCI BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DISSERTATIO PRAEVIA

De Secunda Summae Theologicae Parte, quam minime Sanctus Thomas ex alio Scriptore, sed alter ex Aquinate defloravit: deque Speculi Moralis, nomine Vincentii Bellovacensis insigniti, vero Auctore, eiusque aetate.

CAPUT I.

Franciscus Garcias, primus adseruisse videtur, Sanctum Thomam suam Summae Theologicae secundam partem deflorasse ex Speculo Morali. Validissima repugnant generalia argumenta. De emortuali. Vincentii Bellovacensis anno. Num eiusdem Bellovacensis dici debeat foetus Speculum Morale, dubium ingerunt gravissimi Scriptores.

I. Summam Theologicam, germanum esse foetum Sancti Thomae Aquinatis, minimeque ab alio aut aliquibus consodalibus post sacram eiusdem Apotheosim, sive post annum aerae vulgaris 1323. collectam confectamque fuisse, perspicuis et invictis argumentis contra Ioannem Launoium confecimus. Invidiosa quaestio sequitur, cuius movendae excitandaeque occasionem praebet *Speculum Morale*, sub nomine Vincentii Bellovacensis Ordinis Praedicatorum insignis alumni vulgatum: in quo partes illae duae *Summae Theologicae*, quas *Primam Secundae*, et *Secundam Secundae* appellare solemus, fere integrae, iisdemque verbis leguntur. Hinc orta controversia, ingentibus moliminibus hactenus agitata, quisnam ab altero acceperit: an ex Vincentio transcripserit Thomas, an ille ex isto?

Franciscus Garcias Hispanus, Coenobii nostri Valentini in Provincia Aragoniae alumnus, in Libello, quem *Tarraconae apud Philippum May anno* 1578. typis edidit sub titulo: *Emendationis erratorum, quae Librariorum aut Typographorum incuria in Summa Theologica Sancti Thomae hactenus admissa reperiebantur*, primus videtur, et imprudens, in Praefatione scripsisse: *Apertissimum esse*, ex Speculo Morali Vincentii Bellovacensis *mutuasse Sanctum Thomam ferme omnia, quae in his duobus Codicibus* (Prima Secundae, et Secunda Secundae) *de virtutibus, et vitiis scripta reliquit.* In hanc sententiam ivit Petrus de Alva, et Astorga suis in Opusculis, *Nodus indissolubilis, Sol veritatis, Iudicium. Salomonis*: mentemque suam his ferme verbis frequentius aperit, non aliter *Primam Secundae*, et *Secundam Secundae* esse Doctoris Angelici, quam Commentarii *in Epistolam ad Romanos* Hieronymi sint, (verum interpretem Rufinum Aquileiensem nesciebat Alva), qui eos fatetur ex Origene se transcripsisse: nec aliter, quam libri in *Hexaemeron* sint Sancti Ambrosii, qui integros transtulit ex Basilio: easdemque duas demum partes Theologicae Summae ex Vincentii Bellovacensis Morali Speculo surreptas esse.

II. Tam apertum plagii crimen, immo vel ipsam suspicionem eius removere ab Aquinate nisi sunt Docti quique, prudentesque Viri. Militant pro Doctore Angelico tot alia Opera eius, proprio marte confecta: militantque *Summae Theologicae* pars prima, et pars tertia, selectissima eruditione, solidissimis documentis, methodo perspicua, subtili ratiocinatione refertae, vim maximam ingenii eius praeferentes ad opera parturienda aptissimam. Summam integram expende, partesque in dubium vocatus confer cum indubiis. Idem in Opere toto stylus apparet, ac individuam partium omnium inter se connexionem nemo non deprehendit: se Articuli omnes, ac singuli eodem ex fonte scaturiisse palam demonstrant: fulget aeque in hisce partibus, ac in aliis elucubrationibus eminentissima Thomae sapientia, ordo, dictio, nitor, brevitas, soliditas, notaeque ceterae unum indicant parentem,

Accedunt validissima argumenta, quae sententiam fere praeiudicatam evincunt contra Vincentium, aut alium Speculi Moralis auctorem. Constat quippe omni semota dubitatione, Thomam allegari aliquibus in locis a Vincentio, eiusque non paucos Articulos totidem verbis describi. Nempe in *Speculo Naturali* libro XXII. Cap. LXXIV. legimus: *Qualiter Angelus animam doceat*, *Thomas de Aquino*: quo loco surrepta sunt verba, et documenta, quae ipse Aquinas habet in Quaestione XI. de veritate Articulo III. Item Cap. LXXXII. haec habentur: *Quid sit Prophetia, Thomas*: ex quo scilicet defloravit Vincentius, quae disserit omnia de eodem Prophetiae argumento, ad caput usque XCV. eaque licet cuique legere Quaestione XII. de veritate Articulo I. IV. V. VI. VII. VIII. IX. XII. XIII. Denique Capite CI. *Qualiter raptus sit ad id, quod est supra naturam, Thomas de Aquino*, usque ad Caput CX. prostrant quinque Quaestionis XIII. de Veritate Articuli, verbotenus descripti. Suas porro *de Veritate* quaestiones ab Aquinate habitas Parisiis post annum 1257. quo scilicet Vincentius adhuc vitam agebat, florebatque, alia Dissertatione iam ostendimus.

Se denique non Auctorem Speculi, quod in *Tres* dumtaxat *Partes* tributum dicemus infra, sed collectorem, et consarcinatorem candide ac vere fatetur Bellovacensis: « Mihi omnium Fratrum mi» nimo, (inquiens in Prologi Capite I.) *plurimorum libros* assidue revolventi, ac longo tempore stu» diose legenti, visum est tandem, accedente etiam Maiorum meorum consilio *quosdam flores* pro » modulo ingenii mei *electos* ex omnibus fere, quos legere potui, sive nostrorum, idest Catholico» rum Doctorum, sive gentilium, scilicet Philosophorum, et Poetarum, et ex utrisque Historico» rum, *in unum Corpus Voluminis* quodam compendio et ordine summatim redigere ». Iterum Capite IV. pro sui animi candore sic habet: *Praesertim cum hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius, ex quorum dictis fere totum illud contexui: nam ex meo pauca, vel nulla apposui; ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola ordinatione.*

III. Hinc Vincentii, ac Thomae consilium cum pateat in libris conscribendis, nemo non videat, si cui plagium, illi potius, quam isti affingendum esse. At gravis illa ac difficilis militat oppositio, quomodo Vincentius, qui antiquior est Aquinate, *Theologicam Summam* extremis vitae istius annis confectam expilare potuerit? Vita migrasse Bellovacensem anno 1240. putabat Franciscus Garcias: ad annum 1256. obitum eius produci Antonius Senensis, quem plures alii Bibliographi exceperunt. Errant omnes: manifestumque errorem evincunt Quaestiones *de Veritate*, a Thoma post annum 1257. pertractatae in *Speculo Naturali* insertae.

Iacobi Echardi sententia est, non ante annum 1263. ad plures abiisse Vincentium, neque ultra annum 1264. vitam eiusdem prorogari posse: quo nempe tempore *Summam suam Theologicam* non ediderat Aquinas, testimonium ferente Ptolomaeo Lucensi in Hist. Eccl. Libro XXXII. Capite XXXIX. per haec verba: *Huius* (Clement. IV. Summi Pontificis) *tempore* (a die 5. Mensis Februarii anni 1265. quo ad Summum Sacerdotium evectus est,) *dictus Doctor scripsit Summam, quam in tres partes divisit. . . . . Istius ergo Summae tres partes quasi scripsit tempore istius Pontificis, vacationis sequentis*, (a die 29. Novembris anni 1268 ad annum 1571. diemque 1. Septembris, quo Gregorius X. cum absens foret, electus fuit; vel ad annum insequentem 1272. diemque 27. Martii, quo thiaram pontificiam ipse accepit). Qua posita utriusque, Bellovacensis, et Aquinatis chronographia, nodus intricatissimus apparet, quem neque Alexandri gladius secare possit.

Hinc etiam ineunt alii chronographiae rationem, Bellovacensis vitam producentes ad annum 1274. et ultra: quo tempore biennium et amplius elapsum erat post confectam ab Aquinate Summae suae Theologicae *Primam Secundae*, et *Secundam Secundae*. Hinc praedicto biennio, vel etiam latiore spatio temporis, quo Vincentius aut synchronus fuit Aquinati adhuc vitam agenti, aut illi superstes, potuisse ab illo partem Summae istius transcribi, ac inseri Morali Speculo, prima est responsio Vedastinorum Ordinis S. Benedicti Monachorum in Duacensi operum Bellovacensis editione anni 1624.

Ab emortuali eiusdem Bellovacensis anno 1264. non recedunt alii plerique accuratiore calculo chronographiae rationes subducentes, Albertus Castellanus, Ildephonsus Baptista, Alphonsus de Ribera, Ioannes a S. Thoma, Io. Paulus Nazarius, Vincentius Ferre, Seraphinus Piccinardus. Nodum ergo implicatissimum quomodo secent illi? Videre Bellovacensis, inquiunt, ante annum 1264. potuerit vel integram Theologicam Thomae Summam, vel *Primam Secundae*, et *Secundam Secundae* in prima contextura delineatas, adhuc informes, et imperfectas, nondum manu ultima perpolitas, ac publici iuris factas. Quidni enim quaestiones ad partem moralem spectantes longe ante parasset Aquinas, quam operi suo eximio manum ultimam imponeret? Quidni Bellovacensis quaestiones easdem sibi communicatas defloraverit, convaseritque, ut Speculum Morale compingeret?

IV. Coniecturis huiusmodi minime sibi factum satis fatetur Bellarminus de Scriptoribus Eccle-

siasticis in Elogio S. Thomae Observat. III. Hinc « in his angustiis, inquit, nihil mihi occurrit, » nisi *Speculum illud Morale* fortasse non esse Vincentii Bellovacensis, sed *alicuius Auctoris posterio-* » *ris*, qui . . . *secundam partem* Sancti Thomae, (scilicet 1. 2. et 2. 2.) in compendium redigere vo- » luerit: id quod videtur posse confirmari ex eo, quod *Speculum Morale* gravius multo esse vide- » tur, quam sint Speculum *Doctrinale*, *et Historiale*, quae tria sine dubio sunt Vincentii Bellovacen- » sis ». Paullo diversa Monachorum Vedastinorum coniectura est: Vincentium Bellovacensem, qui Speculum quadruplex pollicitus fuerat, morte praeventum non composuisse partem illam, quae titulo *Speculi Moralis* inscribenda erat: studiosum porro aliquem post obitum eius, ad perfectionem Operis, cui *Speculum Morale* deerat, supplementum addidisse, ex illis quaestionibus ad mores pertinentibus confectum, quas in *Prima Secundae*, et in *Secunda Secundae* tradiderat Sanctus Thomas. In hanc fertur etiam coniecturam Natalis Alexander, qui tamen putat, *Morale Speculum* compositum fuisse, perfectumque a Bellovacensi: verisimile esse, ut nescio quo fato exciderit illud: in eiusque supplementum substituta a iuniore quopiam, ac supposita fuisse excerpta ex *Prima* et ex *Secunda Secundae* Sancti Thomae, titulo eisdem tributo *Speculi Moralis*.

CAPUT II.

Genuinum Vincentii Bellovacensis opus vetustissimi optimae notae codices in tria Specula tributum praestant, reiecto Speculo Morali. Idem confirmant synchroni testes probatissimi. Quod etiam evincitur, inita eiusdem Speculi Moralis comparatione cum tribus genuinis, Naturali, Doctrinali, Historiali.

1. Ita coniecturis in obscura controversia indulgebant Viri doctissimi, ea permoti existimatione, quam doctrinae sublimitate, ingenii acumine, ac proprio quodam operum stylo, ac nitore, sibi Sanctus Thomas comparavit; cui vel levissima plagii suspicio nonnisi per iniuriam affingi queat. Auspicato demum, Diisque faventibus factum, ut Iacobus Echardus insignis Ordinis Praedicatorum alumnus, improbo labore Codicibus vetustis perquisitis ac lustratis, ipsoque Speculo Morali accuratissima indagine expenso, luce meridiana clarius deprehendit, Vincentium Bellovacensem de laudato Speculo Morali edendo numquam cogitasse; Opus immane suum in tria dumtaxat Specula, *Naturale*, *Doctrinale*, *Historiale* partitum esse; Moralis eiusdem Speculi consarcinatorem longe Bellovacensi, et Aquinate recentiorem dici debere. Luculentissimum hocce de argumento vulgavit Opusculum Parisinis typis anno 1708. sub titulo, *Sancti Thomae Summa suo Auctori vindicata, sive de Vener. Fratris Vincentii Bellovacensis Scriptis Dissertatio:* quod etiam opus insertum legitur in Elogiis ipsius Bellovacensis, et Sancti Thomae Tomo I, Scriptorum Ordinis Praedicatorum, quod post Iacobum Quetifum ipse Echardus recensuit, complevit, vulgavitque Parisiis anno 1616.

Dissertationum nostrarum ratio postulat, ut hanc celebrem relinquere intactam quaestionem non liceat. Nova non proferam ego argumenta, cum omnia praevenerit, pertractaveritque Doctissimus Auctor. Ipsam eius luculentissimam Dissertationem in pauciora capita contraham, ut veritas facti, quae tandem splendidissime illuxit, uno veluti conspectu innotescat.

Aio primum, *Speculum Morale* falso hactenus tributum Vincentio Bellovacensi sive in Manuscriptis Codicibus, sive in editis exemplis. Primum argumentum suppeditat vetustus optimae notae Codex *Speculi Doctrinalis*, quem Parisiensis Bibliotheca Sorbonae possidet *ex legato Magistri Petri de Lemovicis Socii Domus* eiusdem Sorbonae, ut in fine eiusdem Codicis adnotatum legitur. Quo vitam duxerit, ac floruerit tempore Petrus ille Lemovicensis, accuratissime perquirit laudatus Echardus. Temporarias accipe sequentes notas. Exstat in eadem Bibliotheca Sorbonica Collectio quaedam Ms. *Sermonum*, quos Theologi Parisienses *a Festo SS. Simonis et Iudae anni* 1272. *ad Festum S. Martini anni* 1273. habuerunt. Ad Sermonem 34. haec appicta legitur adnotatio: *Sermo Fratris Ægidii de Aurelianis ad Beguinas in Dominica III. Adventus*: *et fuit sermo peroptimus*, *in quo fuit Magister Petrus Lemovicensis.* Alius ibidem servatur Codex, *Distinctiones bonas* continens *secundum ordinem Alphabeti a Magistro Petro de Lemovicis*: quae nempe *Distinctiones* nihil aliud sunt, quam varii conceptus ab eodem Petro Lemovicensi ex aliorum Concionantium ore excepti, et ordine alphabetico dispositi. Verbo, *Ortus*, Christus nasci debuisse dicitur de Beata Virgine *anno* 1263. idest ante annos mille ducentos, tres et sexaginta. Haec satis cuique sunt, ut lucide certoque tempus innotescat, quo vitam agebat florebatque Petrus de Lemovicis; simulque constet antiquitas, ac optima nota Codicis Vincentiani Speculi Doctrinalis.

Prologus primo Voluminis loco, tum in editis, tum in Mss. exemplis prostrat in Capita plura

tributus: quem in eisdem editis exemplis, aliisque pluribus manuscriptis Codicibus interpolatum depravatumque fuisse, ubi Operis partitio exhibetur, ex laudato vetusto optimae notae Codice luculentissime evincitur. Partem hanc prologi a falsario vitiatam sub oculos ponere praestat.

Ex Codice Petri de Lemovicis.

Caput XVI. « De *Trifaria* divisione totius operis.

« . . . Quapropter ipsum opus universum, » quod Speculum maius vocabatur, *in tres partes principales*, tamquam *in tria Volumina*, vel » opuscula perfecta, et a se invicem separata » distinxi. Quorum etiam unumquodque *Speculi* » nomine divisim intitulavi. Prima itaque pars » continet totam *Historiam naturalem* : et haec » vocatur *Speculum Creatoris*. Secunda totam seriem *Doctrinalem* : et haec vocatur *Speculum* » *Scientiarum*. Tertia vero totam *Historiam temporalem* : et haec vocatur *Speculum Historiarum*. Prima siquidem prosequitur naturam, » et proprietatem omnium rerum: *secunda* materiam, et ordinem omnium artium : *tertia* » vero seriem omnium temporum ». Alia sequuntur, quae trifariam tantum partitionem illustrant.

Ex aliis vulgatis exemplis.

Cap. XVI. De *Quadrifaria* divisione totius operis.

« . . . Quapropter ipsum opus universum » *in quatuor partes principales*, tamquam *in quatuor Volumina* perfecta, et a se invicem separata distinxi. Quarum una continet totam » scilicet *Historiam naturalem* : alia vero totam » seriem *Doctrinalem* : tertia vero totam eruditionem *Moralem*: quarta totam *Historiam Temporalem*. Prima siquidem prosequitur naturam, » et proprietatem omnium rerum: *secunda* vero » materiam, et ordinem omnium artium : *tertia* » proprietates et actus omnium virtutum, et » vitiorum: *quarta* seriem omnium temporum ». Alia sequuntur, quae partitionem quadrifariam magis declarant.

CAPUT XVI.

De materia uniuscuiusque partis.

« Igitur *primae partis* fundamentum est historia sacra, ab ipso principio usque ad reiectionem hominis lapsi de Paradiso: cui videlicet Historiae interseruntur ea, quae pertinent ad naturam caeli, et mundi; et in fine » adiiciuntur cuncta, quae pertinent ad ruinam » vel sequelam peccati. Porro fundamentum *secundae partis* est reparatio lapsi. Fundamentum vero *tertiae partis* est, primo quidem historia hominis usque ad imperium Neronis, » inde vero . . . usque ad diem istum . . . ».

« Igitur *primae partis* fundamentum est historia sacra, ab ipso principio creationis rerum » usque requiem Sabbati: cui etiam interseruntur ea, quae pertinent ad naturam caeli, et » mundi. Fundamentum *secundae partis* est hominis lapsi reparatio, quantum ad intellectum. » Et fundamentum *tertiae partis*, quantum ad » effectum est hominis reparatio. *Quartae partis* » fundamentum, primo quidem Sacra Scriptura » a creatione hominis . . . ».

Invectae depravationis partes alias notat Echardus, integri *vulgati* Prologi collatione facta cum *Prologo*, qui prostat in vetusto citato Codice Ms. optimae notae. Hinc duo colliguntur. 1. Vincentium Bellovacensem de *Speculo Morali*, quod a tribus aliis *Naturali, Doctrinali, Historiali* distinctum sit, elucubrando edendoque ne quidem cogitasse. 2. *Speculum* idem *Morale* falso hactenus eidem Bellovacensi tributum fuisse.

Codicis huius, qui tam insigne splendidumque suppeditat argumentum, fidem augent et confirmant duo alia *Speculi Doctrinalis*, ac *Prologi* praemissi exemplaria Manuscripta : in quibus *trifaria* tantum Speculi, quod Bellovacensis concepit confecitque, occurrit partitio. Servatur alterum in ditissima Bibliotheca, olim Colbertina: alterum videre, ac lustrare licet in Bibliotheca Maioris Conventus Parisiensis Eremitarum S. Augustini. Inquies vero, longe plures Mss. Codices reperiri, eisque typis edita exempla consonare omnia, quae vulgatum Prologum cum partitione *quadrifaria* repraesentant. Reponam ego, editionum fidem maiorem non esse fide et auctoritate Codicum ita se habentium, ex quibus illae prodierunt: Codicesque huiusmodi longe nota, ac aetate inferiores esse Codice laudato Sorbonico, qui manum Saeculi tertiidecimi ad finem vergentis praefert, suaeque antiquitatis ac fidei certissimum signum habet in nomine *Petri de Lemovicis*, quem anno 1263. et 1272.

florentem, adeoque synchronum Vincentio Bellovacensi vidimus. Codices alios duos, Colbertinum, et Augustinianum, quemcumque ad annum referas, pro sententia nostra militare constat: idque saltem palam ex his fieri nemo non videt *quadripartitam* Operis Vincentiani divisionem nondum eo tempore invectam cognitamque, atque nondum *Speculum Morale* in lucem editum, quo Librarius eosdem manu exarabat.

II. Codicibus, ac *trifariae* laudati speculi partitioni fidem maximam addunt synchroni testes. Primus adest, qui Codicem Petri de Lemovicis his verbis propria manu scriptis adnotabat: « Iste » liber est pauperum Magistrorum de Sorbona, ex *legato Magistri Petri de Lemovicis*, quondam so- » cii Domus huius . . . In hoc Volumine continetur 1. pars Speculi Maioris, videlicet novem libri » ipsius. Quod quidem Speculum habet *tria* nomina secundum *tres eius partes*. Quarum prima vo- » catur *Speculum Naturale*: secunda vero *Speculum Doctrinale*: tertia vero pars eius vocatur *Spe-* » *culum Historiale* ». Animadverte *tria nomina* Speculi Maioris, quod est integrum Vincentianum opus: itemque *tres eius partes*, tresque titulos Speculi *Naturalis*, *Doctrinalis*, *Historialis*. Quartum ergo Speculum, quod *Morale* dicitur, non agnoscebat Anonymus hic adnotator.

Sequitur Henricus Gandavensis, quem vita Tornaci migrasse anno 1293. refert Ioannes Molanus in Ms. Bibliotheca Sacra. Sic habet ille de Scriptoribus Eccles. Capite XLII. « Vincentius eiusdem » Ordinis (Praedicatorum) dicitur scripsisse quoddam Opus magni ingenii et laboris; quod praeti- » tulavit *Triplex* Speculum, *Historiale, Allegoricum, et Morale* ». Quo in testimonio digna sunt animadversione quamplura. 1. Ex aliorum relatu (*dicitur scripsisse*) Vincentii nostri Opus recenseri ab Henrico. 2. Famam Operis viguisse, quod praetitulatum esset *Triplex Speculum*, non quadruplex. 3. Partem *Historialem* optime laudari, non ita reliquas duas. 4. *Allegoricum* quod inscribitur Speculum, idem esse cum *Naturali*: ita dictum ob ea, quae ipse Vincentius habet in utroque Prologo, genuino, et vulgato, Capite XVIII. inquiente: *Hoc est igitur* Speculum, quod licet Naturale sit, *totum tamen per quasdam rerum similitudines, et integumenta figurarum ad aedificationem morum referri valeat*. 5. Speculum denique, *Morale* ab Gandavensi appellatum, non aliud intelligi debere, nisi *Speculum Doctrinale*, propterea quod Scientiae in eodem ab Auctore pertractatae ad Ethicam *universalem* pertinent, *Monasticam*, *Œconomicam*, *Politicam*; ad ius utrumque, *Civile*, et *Canonicum*; et ad omnia generatim, quae hominis totius, eiusque *morum* reformationem complectuntur. Haec habet prae oculis, Lector: disertissimumque deprehendes Gandavensis testimonium pro *triplici* dumtaxat Speculo Vincentiano, *Naturali*, *Doctrinali*, *Historiali*. Qua de re adhuc infra agendum.

Tertius testis accedit Ioannes Hautfuney, Auctor *Tabulae* in Speculum Historiale. In Mss. Codicibus, quos plures vidit Iacobus Echardus, nuncupata legitur ea Tabula *S. tituli Sanctae Priscae Presbytero Cardinali*: qui alius non est, quam *Simon de Archiaco Gallus* Sanctonensis, Archiepiscopus Viennae: *primus enim ille est* (verbis utor laudati Echardi) *ab obitu Bellovacensis, cuius nomen ab S. inchoetur, et tituli S. Priscae Cardinalis fuerit, ad purpuram scilicet evectus die* 20 *Decembris anno* 1320. *a Ioanne XXII teste Bernardo Guidonis praesente et oculato: et revera in Codice Ms. eiusdem Tabulae Monasterii nostri Pissiacensis legitur, Simoni*. Tabulae praefigitur Prooemium, in quo haec habentur. « F. Vincentius de Belvaco, cum Collegis suis Ordinis Praedicatorum . . . *tres Summas* egregias ac perutiles compilarunt . . . *Prima* enim dicitur *Speculum Naturale*, in qua appro- » priate tractantur Speculabilia, per quae exercitatur intellectus in cognitione veri. *Secunda, Spe-* » *culum Morale*, in qua tractantur moralia, per quae excitatur affectus in operatione boni. *Tertia,* » *Speculum Historiale*, in qua tractantur gesta et dicta Virorum illustrium, per quae confortatur » memoria etc. » Expende *tres* tantum Operis Vincentiani partes. Animadverte rursum Operis eiusdem divisionem iuxta numerum trium animae facultatum, *intellectus, voluntatis, et memoriae*. Hinc collige, Speculum tunc *Morale* appellatum non aliud esse, quam *Speculum Doctrinale*.

Codicem Ms. optimae notae, in quo eadem Ioannis Hautfuney Tabula continetur, servat Bibliotheca Veneta SS. Ioannis, et Pauli, ubi descripta superius verba propriis oculis perlegi.

Quidni vero eo titulo *Speculi Moralis* insigniri potuerit Speculum, quod Auctor *Doctrinale* appellavit? Ad morum quippe instructionem plures pertinent libri in eodem contenti. Libros aliquos, eorumque titulos accipe: « Liber *quintus* incipit agere de practicis, sive *Moralibus Scientiis*: et agit » *de Monastica*, tamquam quae priorem locum inter has tenet, eo quia *vitam propriam* unumquem- » que *componere* decet: habet autem 177. Capitula . . . . Liber *sextus* adhuc agit *de Monastica Scien-* » *tia*, et est quasi complementum quinti libri. In illo namque *generaliter* agitur *de moribus vel ha-* » *bitibus bonis et malis*, *idest de virtutibus, et vitiis*: in hoc autem, primo quidem describuntur » *particulariter mores* hominum cuiuscumque conditionis, ac sexus, et aetatis: postmodum autem in

» universali *de bona et mala hominum vita* . . . . habet Capitula 134. . . . . . Liber *octavus* incipit » agere *de Politica*, quae pertinet ad regimen Civitatum. Agit itaque de Civitatibus, earumque Re- » ctoribus: et etiam *de legibus*, ac de iure multiplici, de personis publicis et privatis, *de rebus quo- » que sacris* et non sacris: et habet Capitula 152. . . . Liber *nonus* agit *de actionibus*, sive de illa » parte iuris, quae pertinet ad actiones. Continet ergo processum causarum ac litium, et ordinem » iudiciorum: habet autem Liber iste 130. Capitula . . . . Liber *decimus* agit *de criminibus*, sive » iudiciis criminum, quae *committuntur in Deum*, secundum quod pertinet ad utrumque forum, sae- » culare videlicet, et ecclesiasticum: habet autem Capitula 160....Liber *undecimus* agit simili mo- » do de criminibus, quae committit homo *in proximum*, vel etiam *in seipsum* : habet autem liber » iste 144. Capitula . . . Viden' magnam *Speculi Doctrinalis* partem, ad mores hominum, et ad Scien- tiam Moralem attinentem: ut mirum non sit, Speculum idem appellari potuisse, appellatumque esse *Speculum Morale*.

III. Tot vero argumenta, quae mores hominum illustrant, cum eodem in *Speculo Doctrinali* versaverit Bellovacensis, de bono scilicet et malo, de virtutibus et vitiis, de criminibus in Deum, proximum, et seipsum, deque rebus sacris: notum fit compertumque, consilium Auctoris non fuisse, ut *Speculum Morale* ab aliis distinctum elucubraret. Hoc primum argumentum esto inter ea, quae *insita* dicuntur, sive quae ex ipso opere in sese spectato, comparatoque cum *Speculo Morali* depromi possunt.

Alia duo subministrant verba utriusque Prologi, quae habentur Capite III, « Denique quoniam, » ut superius dictum est *ex diversis Auctoribus* hoc opus contextum est, ut sciatur quid cuiusque » sit, *singulorum dictis eorum nomine* adnotavi: ac ne facile transponerentur de locis propriis, *ne- » quaquam in margine* .... sed *inter lineas ipsas*, sicut fecit Gratianus in Compilatione Canonum ea » inserui. Interdum etiam ea, quae ipse vel a Maioribus meis, scilicet modernis Auctoribus didici, » vel in quorumdam scriptis notabilia reperi, nomine meo, idest Auctoris, intitulavi . . . . Ut autem » huius operis partes singulae lectori facilius elucescant, ipsum *opus totum per libros, et libros per » Capitula distinguere volui* . » Haec postrema tene verba. Speculum *Morale* confer cum tribus aliis *Naturali*, *Doctrinali*, et *Historiali*, quae germanos Bellovacensis foetus agnoscit natio omnis. Haec tria vero sunt *in libros* divisa, et libri tributi *in capita*. Non ita *Speculum Morale*, quod *in libros* dividitur, *in partes* libri distributi sunt, et singulae partes *in Distinctiones*, et istae *in Articulos*. Cur ordinem mutavisset Vincentius, nulla mutationis facta alicubi mentione, nec reddita causa?

Priora eiusdem loci verba recole, quae Bellovacensis bonam fidem patefaciunt, plenamque sinceritatem. Datam fidem liberat ille in triplici Speculo, *Naturali*, *Doctrinali*, *Historiali*, nihil quod suum non est, sibi arrogans: Scriptorumque nomina, a quibus accepit, non *in margine* notans, sed *intra lineas* inserens. V. g. haec, et similia passim occurrunt. Libro I. Speculi Naturalis Capite I. *De Diversis Mundi acceptionibus, ex libro qui dicitur imago mundi:* Capite II. *De duobus Mundis existentibus; Hermes, qui et Mercurius et Trimegistus, ad Asclepum:* Capite III. *Quod Mundus archetypus ipse sit Dei filius; Basilius in Hexaemeron libro primo:* Capite IV. *Quid sit Deus*; *Dionysius in libro de Divinis Nominibus*, et sic deinceps. Eadem fulget bona fides Bellovacensis in *Speculo Doctrinali*. Quae pauca sequuntur, profero exempla: nempe libro, qui secundus in editis numeratur; Capite X. *De primis philosophis, qui naturam scrutati sunt; Augustinus de Civitate Dei libro octavo:* Capite XII. *De diversis generibus Philosophorum*; *Isidorus in libris Ethymolog. octavo libro*; Capite XIII. *De definitionibus Philosophiae*; *Richardus*. Cetera conveniunt omnia. Notandumque diligenter est, Capita occurrere, quibus Auctoris nomen *infra lineas* non praefigitur: eademque intelligi accepta debere ex Auctore proxime antea citato. Ab hac non discedit methodo Bellovacensis in *Speculo Historiali*, ubi passim *infra* Capitum *lineas* laudantur *Acta Sanctorum*, et *Chronica*, et Scriptores alii, sacri et profani, qui sacram saecularemque historiam scripsere. Integrum modo evolve, lege, ac perlege *Speculum Morale*. Varius passim Distinctionum, et Articulorum stylus apparet: quae varietas diversos absque dubio Scriptores indicat, quin eorum nomina adnotentur. Superis grates: hi namque Scriptores, deflorati, atque transcripti, sin omnes, innotescunt aliqui, quos infra dabimus. Id iam vero satis est, ut *Morale Speculum*, in quo Bellovacensis bona fides desideratur, nihilque ingenii eius agnoscitur, non ab ipso, sed a falsario consarcinatore emissum innotescat.

Atque tria utique Specula, *Naturale*, *Doctrinale*, *Historiale*, cohaerent sibi invicem, sibique mutuo perhibent testimonium. In *Speculo Doctrinali*, quod secundum iuxta mentem consiliumque Auctoris locum tenet in Opere, epilogus praemittitur *Speculi Naturalis*: siquidem a Capite primo

ad quintum usque, compendio colliguntur, quae latiore calamo in *Speculo Naturali* pertractata sunt *de lapsu hominis, ac hominis lapsi miseria*: indeque fit gradus ad reparationem hominis per doctrinam, et studium Philosophiae. Idem epilogus tum *Speculi Naturalis*, tum etiam *Doctrinalis* primo loco apparet *in Speculo Historiali*. A primo capite ad 47. inclusive compendio perstringuntur, quae in *Naturali Speculo* latissime disservit Auctor *De Deo, De Angelis, de homine, deque hominis lapsu*: et a Capite octavo et quadragesimo usque ad 55. breviter agitur *de reparatione hominis per poenitentiam et virtutes, deque scientiis quae datae sunt homini lapso in remedium, de practicis, et mechanicis artibus, ac demum de sermocinalibus scientiis, et artibus Magicis:* quae omnia, et singula argumenta luculentiore sermone *in Speculo Doctrinali* illustrantur. Atqui compendium id genus desideratur *in Speculo Morali*: quaeve in ipso late pertractantur, compendio nullo perstringuntur in postremo Speculo, quod est *Historiale*. Cum ergo praedicto Morali Speculo desit nexus ille, quo simul Specula sua colligavit Vincentius: cum illud etiam Speculum Morale duorum praecedentium, *Naturalis et Doctrinalis*, mentionem ingerat nullam: ac postremum *Historiale* nullum perhibeat de *Morali* testimonium; evidens compertumque signum est, neque de illo edendo cogitasse Bellovacensem.

Animadversione demum digna profero verba Prologi genuini Capite XXIII. « Hunc autem *libel-» lum nostrum apologeticum* (qui nempe est ipse Prologus) propter praedictas causas a principio » Operis huc usque protractum; quia pari ratione respondet *cuilibet parti*, totum in *uniuscuius-» que* Capite inserendum putavi ». Interpolatis verbis eumdem sensum effert vulgatus prologus Capite XIX. « Hunc autem *Prologum* propter causas praedictas a principio Operis hucusque pro-» tractum, quia pari iure correspondet *unicuique parti*, totum *in cuiuslibet* Capite inserendum iu-» dicavi, ut simul cum totius partis Capitulis adiunctis locum repleat unius libri ». Ad mentem Auctoris, tribus genuinis eiusdem Speculis, *Naturali, Doctrinali, Historiali*, praefixus habetur Prologus ille, seu libellus apologeticus, unus idemque: sed illum non habet ulla *Speculi Moralis* editio, nec ullus Codex manuscriptus. Quid ita? Tanta scilicet falsarii consarcinatoris cautio non fuit, ut suppositum illud Speculum cum praemisso laudato Prologo prodire curaret iuxta mentem consiliumque Bellovacensis.

CAPUT III.

Auctores deflorati in Speculo Morali sunt Aquinate, et Vincentio Bellovacensi recentiores; ac primo Petrus de Tarentasia, postea Innocentius Papa V. Item Anonymus Auctor de consideratione Novissimorum. Et Stephanus de Borbone interpolatus. Denique Richardus de Mediavilla.

Quam longe distat ergo *Speculum Morale* ab ingenio, et bona fide, et consilio Vincentii Bellovacensis, quem Speculi triplicis, *Naturalis, Doctrinalis, Historialis* verum parentem nemo nescit! Penitiori examine ipsius Speculi Moralis viscera scrutanda sunt. Opus est ex aliorum lucubrationibus surreptis, convasatisque compaginatum, nominibus eorum, fide non bona, suppressis. Sunt illi vero inter alios, qui adhuc latent, *Petrus de Tarentasia*, postea Innocentius Papa V. *Stephanus de Borbone*, Anonymus Auctor *de consideratione Novissimorum*, *Richardus de Mediavilla*: quos tam supina negligentia, et oscitantia transcripsit consarcinator, ut notas temporarias aut reliquerit, aut invexerit, quae certo demonstrant, longe post obitum Sancti Thomae consarcinatum illud opus fuisse. Hinc evidens consurgit demonstratio, Articulos illos quamplurimos, qui in *Speculo Morali*, et in *Summa* Divi Thomae totidem verbis reperiuntur, non ab Aquinate surreptos ex alio, sed ex Aquinate falsarium quemdam recentiorem transcripsisse.

Age vero: quod aio, invictis argumentis demonstrandum est. Primum depraedatum Scriptorem profero Petrum de Tarentasia. Vitam produxit ille ad 1276. diemque 22. Iunii, postquam Sedem Petri tenuit menses quinque, diesque duos. Commentarios elucubravit *in Quatuor Sententiarum libros*, quos nemo dubitat, compendium quoddam esse doctrinae ab Aquinate traditae in suo in eosdem libros Commentario. Sed opus illud non scriptum, editumque a Petro ante annum 1267. evincit diligentissimus Echardus: quo nempe Vir clarissimus ad Sententias suis lectionibus explanandas, Parisiis pro forma, ut inquiebant, Magisterii adsignatus fuit. Atqui vero in *Speculo Morali* plus *viginti Articuli* ex eodem Tarentasiensis Commentario surrepti prostant, quos indicat singulos Echardus: unde post annum 1267. consarcinator eiusdem vitam agebat.

II. Tractatum quemdam *de consideratione Novissimorum* praestant Codices Manuscripti, ac typis edita exempla. Servant illos frequentius Bibliothecae: editumque prostat exemplum in typogra-

phiae incunabilis, absque nota loci, anni, typothetae in 4. sub hoc titulo: *Sermones de quatuor Novissimis*. Tres primi Sermones verbis totidem sunt tres primae Distinctiones libri primi *Speculi Moralis*: tresque priores partes Libri secundi eiusdem Speculi, *de morte*, *de iudicio*, *de inferno*, compactae confectaeque sunt ex dicti Tractatus parte secunda, tertia, et quarta: ac demum eiusdem Libri secundi pars quarta, vocibus et sententiis, eadem est cum parte quinta laudati Tractatus. Plagium iam certo, et perspicue innotescit. Superest, ut quandonam scripserit Tractator iste Anonymus, retegatur.

Temporis notam felicissime et auspicato detexit Echardus in eiusdem Tractatus Sermone II. *De iudicio extremo*, ubi haec habentur: « *Nuper* diebus istis etiam Christiani nostri propter eorum » peccata nefaria, quae magis tacenda censui, quam pandenda, iusto Dei iudicio per manus in» fidelium nefandorum trucidati, captivati, vel in fugam conversi, *de Terra sancta promissionis*, » quam Dominus Iesus sua benedicta nativitate, conversatione, et morte sacratissima consecravit, » turpissime sunt eiecti, quia flagitiosam eorum vitam non poterat amplius sustinere ». Animadverte *nuperam* illam eiectionem, quae contigisse dicitur, *de Terra sancta promissionis*. Illa nempe est, quando Aconem, seu Ptolemaidam civitatem Saraceni obsederunt, ceperuntque anno 1291. ut Historiae produnt. Tunc enim *Acone deleta*, teste Ptolomaeo Lucensi in Hist. Eccles. Libro XXIV. Capite XXIII. *delentur omnes in circuitu regiones: et sic de Regno Hierosolymitano*, *nec de Terra promissionis* (Haec nota verba, quibus utitur et Auctor ille Anonymus) *remansit aliquid, quod non sit a Saracenis occupatum*. Christianorum peccata nefaria inter excidii causas numerat laudatus Auctor: eademque pariter incusat Sanctus Libro 3. P. 21. apud Raynaldum num. 8. *cum carnalia*, inquiens, *ceteraque peccata continue augerentur in fractoribus foederis baptismalis, nec de malis vellent converti, nec per poenitentiam ad viam redire iustitiae etc.* Luculentissimus locus hic est, quo evincitur, *Speculum Morale* non esse foetum Vincentii Bellovacensis anno 1264. vita functi: eiusdemque Operis auctorem post annum 1291. vitam egisse, et *Summam Theologicam* Sancti Thomae expilasse.

III. Temporariam posteriorem notam exhibent alia verba, quae habentur Libro III. Speculi Moralis Parte III. Distinctione I. *De Superbia*: « Ad idem etiam facit consideratio infirmitatis a» lienae: sicut de Iosaphat, et Barlaam dicitur, quod cum Iosaphat videret secum leprosum et » decrepitum senem; et audiens, quod humana miseria poterat ad hoc devenire, ingemuit intra » se humiliatus. Item dicitur, quod Odo Episcopus Parisiensis cum comederet, despicabiliores pau» peres faciebat ante se poni, alios hinc, et alios inde. *Hoc idem faciebat Beatissimus Ludovicus*. » Ad idem etiam valent exempla ». Siste Lector, expende illa verba: *Hoc idem faciebat Beatissimus Ludovicus*. Ludovicum IX. Francorum Regem intelligebat Scriptor, ipsumque sine dubio mortali vita functum, Sanctorumque catalogo inscriptum: quod accidit 3. *Idus Augusti*, anno Christi 1297. et *Pontificatus* Bonifacii VIII. *anno tertio*. Itaque *Speculi Moralis* auctor prodit se anno 1297. posteriorem, longeque iuniorem Vincentio Bellovacensi, et Thoma Aquinate.

Integra praedicta Distinctio prima *de Superbia*, aliaeque plures, quae in eodem *Speculi Moralis* libro tertio, et secundo, ac primo reperiuntur, transcriptae sunt, surreptaeque omnes, eodem aliquando retento, aliquando nonnihil immutato ordine, aut verbotenus, aut aliquibus additis subtractisque ex Opere *de septem Donis Spiritus Sancti*, a Stephano de Borbone Ordinis Praedicatorum confecto. Accuratissimam instituit Echardus collationem: eoque in loco quo de agimus, adnotat, Vincentiastrum solam illam de suo addidisse lineam. *Hoc idem faciebat Beatissimus Ludovicus*, loco exempli *Sancti Martini*, quod in germano Stephani de Borbone opere legitur. Mortem obiit hic auctor in Conventu Lugdunensi, teste Bernardo da Guidonis, anno 1262. Non ita scilicet sibi cavit consarcinator, quin falsariorum more notas appingeret, Scriptorum aetati, quos depraedabatur, repugnantes.

IV. Postremum denique argumentum, quo *Speculum Morale* evincitur confectum ab consarcinatore sequioris aetatis, promitur ex libri III. parte decima. Distinctionis decimae Articulo 3. Insignis locus est, ubi quaeritur: *Utrum illi, qui confessi sunt alicui potestatem superioris habenti, teneantur eodem anno confiteri suo Parochiali Sacerdoti?* Inter alia, quae sequuntur accipe verba: « Praeterea Papa in *Privilegio concesso Minoribus et praedicatoribus*, super confessionibus audien» dis, declarando videtur dicere, quod in illo Statuto: *Omnis utriusque sexus*, intelligitur Presby» ter Parochialis ille, qui in communi usu sic vocatur, in hoc quod dicit: *quod confessi Fratri» bus, teneantur semel in anno suis Presbyteris Parochialibus confiteri*, *prout statuit Concilium ge» nerale*. Cum enim dicendo, *Presbyteris*, excludat non Presbyteros, et per hoc quod dicit, *suis*,

» excludat non habentes iurisdictionem super eos: videtur, quod per hoc quod dicit, *Parochiali-* » *bus*, excludit Episcopos; alias illud verbum, *Parochialibus*, ibi poneretur pro nihilo. Ubicumque » autem Papa aliquid dicit per modum declarationis iuris, si Bullatum est, ad omnes se exten- » dit, etiamsi non sit insertum inter alias Decretales; ergo cum Episcopus non sit super Statu- » tum, confessi sibi vel alicui auctoritate eius, tenentur eodem anno suo Curato inferiori semel » confiteri. Non sic autem dicendum est de confitentibus Papae, vel habentibus eius auctoritatem » absolute, quia Papa est super Concilium generale ».

Nihil haesitans, memoratum *Papam* intellige *Martinum* II. dictum IV. Datum ab illo, quod dicitur privilegium *Fratribus Minoribus, et Praedicatoribus*, non aliud est quam Bulla eius, quae incipit: *Ad fructus uberes*. Integram referunt Martene et Durand Ascetae Congregationis S. Mauri Tomo I. Thesauri Anecdotorum col. 1172. et Joannes Launoius in Opusculo, cui titulus *Explicata Ecclesiae traditio circa Canonem, omnis utriusque sexus*, Capite tertio. Quae *Papae et Privilegii* verba citato loco referuntur, ipsissima sunt in Bulla: *Volumus autem, quod hi qui Fratribus confitebuntur eisdem, suis Parochialibus Presbyteris confiteri saltem semel in anno, prout generale Concilium statuit, nihilominus teneantur*: quae apud antiquiores Pontifices frustra quaeras. Data Bulla legitur *apud Urbem veterem* IV. *idus Ianuarii*, *Pontificatus nostri anno primo*, Launoius adnotat: *Hic annus Martini primus incidit in annum Christi* 1281. stylo scilicet veteri, ut exponit Echardus: in cursu erat quippe annus 1282. stylo novo. In Cathedram Petri conscendit Martinus anno 1281. die 28. Februarii: unde 4. *idus Ianuarii*, seu die 10. eiusdem mensis anno 1282. adhuc *primus* annus *Pontificatus* labebatur. Iam ergo chronica nota fulget, quae luce meridiana clarius patefacit, *Speculum Morale* foetum esse aetate longe posteriorem tum Vincentio Bellovacensi, tum Thoma Aquinate: eamque controversiam in auras abire, quae vocat in quaestionem, num ex Bellovacensi Thomas, an ille transcripserit ex isto: sed plagium denique certo innotescere, quo *Summam Theologicam* Aquinatis Recentior quispiam expilaverit.

Vis augetur argumenti mirum in modum; propterea quod laudatae *Distinctionis* decimae primus Articulus, ac tertius citatus, et quintus totidem verbis prostant quod Richardum de Mediavilla Ordinis Minorum in Libri quarti Sententiarum Distinctione XVII, Articulo III. Quaestione I. II. et III. Nempe Articulo I. citato quaeritur in Speculo Morali, *utrum necesse sit cuilibet confiteri proprio Sacerdoti:* et responsio est, *quod proprius Sacerdos quadrupliciter potest accipi etc.* Articulo III. *utrum illi, qui confessi sunt alicui potestatem superioris habenti, teneantur eodem anno confiteri suo Parochiali Sacerdoti: Dicendum, quod Episcopus habet ordinariam iurisdictionem etc.* Articulo V. *utrum confessi Confessori non Sacerdoti, quem Parochialis Sacerdos posuit loco sui etc. Dicendum, quod tales tenentur illa eadem peccata, si illorum sunt memores, iterum confiteri Sacerdoti etc.* Quae omnia sunt integrae partes illae, quae Articuli vel Quaestionis *corpora* dici consueverunt, apud Mediavillam exstantes Quaestione I. II. et III. Insignis ille Ordinis Minorum Scriptor *circa annum* 1300. obiisse dicitur a Pitsaeo: *hoc vero tempore superstes* iudicatur a Wadingo, anno scilicet M. CCC. II. ubi num. 10. de Viro clarissimo mentionem ingerit. Neque praedictas tantum quaestiones Mediavillae surripuit Consarcinator Speculi Moralis: quamplures etiam alias depraedatas indicat omnes doctissimus diligentissimusque Echardus. Finem liti impositum, nemo iam non videt.

CAPUT IV.

Alia quaedam indicia et argumenta, quae plagiarium exhibent, genuinum Sancti Thomae opus expilantem. Quo vitam tempore egerit ille, cuiusve fuerit professionis? Quo sensu plagiarius dici debeat?

I. Dubium iam omne eliminatum est, certoque constat, Auctorem Speculi Moralis, cum Aquinate longe recentior sit, *Summam* eius *Theologicam* in iis expilasse locis, ubi ipsissimis concepti, scriptique verbis occurrunt Articuli Opere in utroque. Pars ista farraginis, quo diligentius accuratiusque expenditur, eo plura ob oculos ponit evidentissima plagii signa. Hoc argumenti genus diligentissimo criterio versat Iacobus Echardus: illudque antea proposuerat, ac illustraverat Vincentius Ferre Tomo. I, *De virtutibus Theologicis, et vitiis oppositis*, in Quaestione Prolegomena de vero auctore Secundae partis Summae Theologicae. Selectiora, quae habent illi, profero.

Animadverte, ex quaestionibus 114. quibus *Prima Secundae* constat, septem supra septuaginta reperiri in *Speculo Morali*, deesse triginta septem: pariterque ex quaestionibus 189. quas complectitur *Secunda Secundae*, centum legi et quadraginta quinque in eodem *Morali Speculo*, et abesse

quatuor et triginta: eorumque quaestionum Articulos plusquam quadraginta integros omitti. Ita vero inserti Articuli sunt, qui insunt; ut pars illa, quae *Corpus* dicitur, frequentius transcribatur, adiiciatur aliquando Argumentum prolusorium *sed contra*; modo etiam Responsio *ad primum* occurrat, modo *ad secundum*, modo *ad tertium*, modo etiam *ad duo*, modo denique *ad omnia*; sed et ipsa intersecantur aliquando opposita Argumenta cum Responsionibus. Haec signa sunt plagiarii cuiusdam, qui Thomae Articulos, aut integros, aut ex parte, prout eius postulabat consilium, surripiebat.

In ea quam innuimus Articulorum multitudine, sex dumtaxat exceptis, mutili sunt omnes. Corpus Articuli transcribitur, ceteris partibus aut omnino praetermissis, aut earum aliquibus tantum appositis. Ita vero apponuntur v. g. responsiones argumentorum, ut argumenta nulla appareant; et ipsa, quae in Responsionibus doctrina traditur, speciem nullam solutionis ad argumenta praebeat: insulseque coniuncta sit corpori Articuli per voces illas, *nota*, *item*, *sciendum autem*, similesque. Fac vero, ipsa reddi argumenta, quae suppressa fuerunt, habenturque in Summa Theologica; his etiam addi argumentum prolusorium *Sed contra*; tum coniungi doctrinam, quae in Speculo Morali legitur, eamque poni loco corporis Articuli: Quid inde? Quae nempe in eodem Speculo additamenta leguntur, vocibus illis, *item*, *nota*, *sciendum*, exclusis, totidem apparent Responsiones ad superiora argumenta. An evidentius haberi signum potest, integros quosdam Articulos exstasse, qui detruncati fuerint? Illos nempe, quos proprio marte scripsit Aquinas, mutilavit postea plagiarius Consarcinator.

Festivum, lepidumque quidpiam non praetereo, quod accidit in tertio Articulo quaestionis sexagesimae primae ex Prima Secundae. Quaerit Doctor Angelicus. *utrum aliae virtutes magis debeant dici principales, quam istae,* (quatuor Cardinales?) Tria opponit argumenta: sequitur Argumentum *Sed contra*: corpus (ut vocant) Articuli succedit, quod his verbis clausum legitur in eadem Summa Theologica: *Et sic etiam cessant obiectiones, quia aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates; sed istae dicuntur principales ratione materiae, ut supra* (in ipso Corpore) *dictum est.* Idem occurrit Articulus in Speculo Morali Libro I. Parte 3. Distinctione 6. Hoc est, argumentis praetermissis, Corpus integrum legitur, ac insuper todidem verbis clausula superior. At nullae cum obiectiones appareant, cur admonetur lector, *cessare obiectiones*? Nimirum plagiarius plagii sui signa reliquit. Animadverte apud Thomam legi: *et sic etiam cessant obiectiones*, quae nempe in prima parte Articuli positae sunt. Vocem unam addit plagiarius, *et sic etiam* (inquiens) *cessant aliae obiectiones*, quae scilicet venire in mentem possunt.

Sed illos Articulos, quos integros adnotavimus prostare in Speculo Morali, recensere praestat, ex *Secunda Secundae* depromptos. *Primus* est ex quaestione 80. *de iustitiae annexis virtutibus*: qui habetur in Speculo Libro I. Parte 3. Dist. 60. Item ex quaest. 138. *de Pollitie* articulus primus: quem Speculum praestat eodem in Libro, eademque Parte, Distinct. 9. Artic. I. Tum etiam ex quaest. 95. articulus 8. *de divinatione quae fit per sortes*, in Speculo prostat Libro 3. Parte 3. Distinct. 27. artic. 7. Denique ex quaest. 96. articulus I. III. et IV. *de Superstitionibus observantiarum*: qui referuntur in Speculo in eodem Libro 3. et Parte 3. Distinct. 18. artic. 2. 3. 4. Plagii signum praeferunt sex isti Articuli, qui solidi et integri inter plusquam mille alios truncatos, mutilosque relicti sunt. Apertissime namque loquuntur, et alios omnes integros exstitisse, eosdemque mutilos factos pro instituto consarcinatoris: adeoque ex Summa Divi Thomae, ubi habentur integri, absque dubio surreptos.

In hisce Articulis detruncatis, qui Speculo Morali insunt, frequentius occurrunt superioris alicuius loci indices, *ut supra dictum est, ut supra habitum est, ut ex supradictis apparet, ut ex praedictis patet.* Similes indices passim in eisdem habentur Articulis, quos *Theologica Summa* complectitur, loca denotantes vel in superioribus *Secundae Secundae* quaestionibus, vel in *Prima Secundae*, vel in *prima Parte*, ubi de argumento, quod indicatur, data disseritur opera. Non ita in Speculo, in quo Articuli, ad quos Lectorem remittunt indices illi, non *supra*, sed postea, vel etiam nullibi reperiuntur. An ita sibi solet illudere verus Auctor, tamque frequenter sui immemor esse? Se prodit ipsum plagiarius, qui *Theologicam Summam* in Speculo praeceps transcribebat.

Dignissima denique Iacobi Echardi animadversio est: tot Sancti Thomae quaestiones, quae prostant in Morali Speculo, non esse puras, sed quamplurimis alienis admixtas: sunt enim primo Quaestiones alternatim aliquando positae: hoc est ex Aquinate una, altera ex alio: vel ex uno plures, pluresque ex altero: praeitque in aliquibus Thomas, subsequitur in aliis. In ipsis Articulis eadem conspicitur alienorum commixtio: cum ita variegati compareant nonnulli, ut sex lineae

sint unius, sex lineae pluresque sint alterius. *Hoc solum videas*, (inquit Echardus): *permitto postea iudicium, quem plagiarium existimes. An ita censeas, Thomam aurum suum hac et illac sparsum minutatim intra hos arenae cumulos collegisse, quaeque deerant solum supplevisse? Haec duo plane sunt certissima: hinc eum, quisquis ille sit, qui Articulos Summae, et Speculo communes excogitavit primus, et scripto commendavit, hominem fuisse ingenii excelsioris, et iudicii acerrimi: contra, qui Articulos illos tam sapienter excogitatos alienis tot, ac tantis commiscuit, revera nihil censendum.* Illum quis omni summota haesitatione non dixerit continuo Sanctum Thomam? Ac istum *Speculi Moralis*, quisquis ille fuerit, non dixerit Auctorem? Illumque verum Quaestionum illarum, eorumque Articulorum parentem, ac istum plagiarium et alieni foetus depraedatorem?

II. Quaestiunculae supersunt, quae paucis dirimantur, ut colophon demum Opusculo nostro imponatur. Inquiritur primo, quo verisimilius tempore floruerit consarcinator Speculi Moralis, illudque publici iuris fecerit? Iam egimus Capite II. num. 11. de quadam *in Speculum Historiale* Tabella, quam post annum 1320. confecit Ioannes Hautfuney. Memorantur in ea *tres* dumtaxat Vincentii Bellovacensis *Summae*: quae item recensentur sub titolo *triplicis* Speculi. *Naturalis*, et *Moralis* seu Doctrinalis, et *Historialis*. Ergo iam constat, aetate illa ignotam fuisse *quadrifariam* Operis Vincentiani partitionem: ignotum etiam *Speculi Moralis* a Doctrinali discrimen, atque nondum interpolatum depravatumque Auctoris prologum. Antiquior adduci Scriptor nullus potest, qui partitionis *quadripartitae* meminerit: neque Codices Mss. *Speculi Moralis* comparuere, qui ante illum annum exarati fuerint. Unus allegari Stephanus de Salanhaco potest, in cuius Tractatu *de Quatuor, in quibus Deus predicatorum Ordinem insignivit*, Vincentii opus memoratur, *quatuor Speculis distinctum*. Mortem obiit Vir illustris anno 1290. At negotium inde facessat nullum, cum praedictus Tractatus modo purus non exstet, qualem Salanhacus elucubravit, Additamentis ubique insertis, adiectisque capitibus integris, et longioribus interpolatum fuisse a Bernardo de Guidonis, qui vita mortali migravit anno 1331 evincit Echardus.

Conditionem, professionemque Plagiarii, quem Thoma et Bellovacensi recentiorem vidimus, altera perquirit quaestio. Laudato Echardo duo sunt hac in re pene certissima. 1. Hominem fuisse votis religiosis adstrictum. 2. ad Ordinem Praedicatorum non pertinere. Peculiarem Ordinem definire non audet: tot vero coniecturas accumulat, quas Petro de Alva animadvertere si licuisset, nihil haesitans *Morale Speculum* sui Ordinis alumno vindicasset.

III. Notari ergo-ne *plagiarii* nomine iure queat, quisquis ille fuerit? Nomen nos frequentius adhibuimus: quo vero sensu, et intellectu, declarandum. Quaestiunculam movit Theophilus Raynaudus Erotemate x. de malis ac bonis libris Partitione 1. §. IV. eamque scite ac prudentissime dirimit Echardus. *Plagii* crimen admittebant olim, qui Civem Romanum ingenuum, libertinum, servumque alienum celabant, vendiderant, vinxerant, comparaverant: contra quos lex Fabia rogata est. Ad librorum furtum, alienique Operis acceptionem vox ea extenditur. Surreptas Quaestiones Thomae, surreptosque Articulos eius, et haec omnia celata sub nomine Vincentii Bellovacensis, res est apertissima. Doloso et invido id factum consilio, sibi nemo iudicium arroget: ut scilicet Aquinas gloria sibi debita fraudaretur, vel etiam ipse traduceretur tamquam plagiarius, qui suos fecerit Scriptoris antiquioris labores.

Non longe fortasse a vero abeat ille, qui existimet, ea mente ferraginem illam *Speculi Moralis* aliorum Tractatibus, Quaestionibus, Articulis compactam fuisse, ut in librorum penuria subsidium praesto foret Concionatoribus praesertim, ac iis qui proximorum confessionibus excipiendis addicti sunt. An vero absolvi omni plagio debeat ferraginis consarcinator? Pro crimine amoliendo ea verba faciunt, quae in Prologo interpolato, vulgatoque habentur Capite XIX. *In tertia vero* (Parte, seu Speculo Morali) *virtutes ac vitia describendo, non potui, ut supra dixi, omnium Librorum Moralium, etiam quos in promptu habeam, omnes flores in unum colligere; sed de multis pauca pro modulo meo eligere.* Candor animi videtur illucescere, quo fatetur consarcinator, *aliorum flores* in eodem Morali Speculo *collectos in unum* proponi. Minui notam plagii constat. Verum adhuc vituperatione dignum est: tum depraedatos Scriptores, proprio appellatos nomine, non legi: tum suppositum opus Vincentio Bellovacensi fuisse, qui Thoma Aquinate aliquot annis antiquior est. Hinc enim debita gloria illi frustrantur, Auctores, qui nondum innotescunt, transcriptique sunt in speculo: ac ansa praeterea data ut in dubium vocaretur, num Sanctus Thomas proprio marte *Primam Secundae*, et *Secundum Secundae* elucubraverit; an potius utramque expilaverit, maiorem partem, ex Bellovacensi?

At ipsum denique plagium, imminutum etiam, purgatumque quodammodo, longe absit ab Aquinate: quod imo eo magis grave in ipso appareret, si Quaestiones Articulosque ex Vincentio Bellovacensi deflorasset, quem neque proprio umquam homine appellavit, neque ulla indicavit generali nota: quod a Consarcinatore factum adnotavimus. Facinus istud admitti qua ratione ab Aquinate potuerit, qui cum acerrimo praeditus esset ingenio ad Opera proprio marte cudenda aptissimo, et sanctitatis eximiae praerogativa excelleret, ab alienis foetibus ullo sibi modo vindicandis alienissimus esse debuit?

FR. IO. FRANCISCI BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DISSERTATIO PRAEVIA

DE INTEGRA SANCTI THOMAE IMMUNITATE A PLAGIO, QUO THEOLOGICA QUADRIPARTITA SUMMA, AC SUMMA QUAEDAM VIRTUTUM ALEXANDRI HALENSIS, NIMIA CONFIDENTIA AB EODEM AQUINATE SURREPTAE DICUNTUR, EXPILATAEQUE, ADVERSUS LUCAM WADINGUM, ET IOANNEM DE LA HAYE.

CAPUT I.

Alexandrum Halensem a S. Thoma Aquinate expilatum, excogitarunt Lucas Wadingus, et Ioannes de la Haye. Nihil de Summa Halensis quadripartita adduci potest, quod ab Aquinate surreptum fuerit. Ioannis Gersonii locus castigatus, et expositus.

I. Nondum plagii notam, qua S. Thomam Aquinatem superiore in Dissertatione immunem pronunciavimus, integre detersam, penitusque detritam, inquiunt. Convulsa fuerit difficultas, quae *Theologicam Summam* Aquinatis ex *Morali Speculo* Vincentii Bellovacensis decerptam opponebat: adhuc fontes alios indicant Lucas Wadingus, et Ioannes de la Haye, ex quibus integras Quaestiones, plurimosque Articulos in suam Thomas derivaverit Summam Theologicam.

Wadingus profert *Summam Virtutum*, nescio quam, ab Alexandro Halensi elucubratam, veluti *Summae* suae *Theologicae*, *in quatuor partes distributae*, *supplementum*: quam noster Aquinas, dum simili operi concinnando operam daret, adhibuerit, defloraverit, expilarit. Ad annum M. CC. XLV. num. XXVII. edit. Rom. 1732. fol. sic habet ille: « Quod si quis opinionem praeferre » vellet rationi, (et) dicat *Speculum Morale* alicuius esse posterioris et Vincentio, et Thoma au» ctoribus; nihil salvat, nec huic accrescit quod alteri surripitur: quia *Summam Virtutum* esse » constat Halensis utroque antiquioris, estque ipsius Auctoris fide *Supplementum* 3. partis, iuxta » ea quae promisit *de Virtutibus* 3. p. q. 26. q. 61. et 68. et nullibi nisi in *Summa Virtutum* ex» hibentur, cuius Auctor continuationem et ordinem eius ad Tertiam Partem primis verbis sic » exprimit: *Habito ergo*, inquit, *de gratia gratum faciente et gratis data sermone, consequenter di*» *cendum est de virtute* ». Quo loco 1. permittit Wadingus, ut *opinio* illa praeferatur, quae *Speculum Morale* foetum existimat Auctoris et Vincentio Bellovacensi, et Thoma Aquinate posterioris: quamquam *non opinio*, animadvertente Echardo, *praelata rationi* dici debet, verum *depulsis tenebris manifesta veritas, quae rationis est regula*. Superiorem Dissertationem nostram consule. 2. *Summam Virtutum* obtrudit, quam instar *Supplementi Tertiae Partis* Summae Teologicae composuerit Alexander de Hales, utroque, Bellovacensi, et Aquinate, *antiquior*: vita quippe mortali anno 1274. migravit Sanctus Thomas, non ante annum 1263. obiit Vincentius Bellovacensis, et anno 1245. iam ad plures abierat Alexander de Hales. 3. Hanc ergo *Summam Virtutum*, tot ante Aquinatis obitum annos ab Halensi scriptam, *verbotenus plene Secundae Secundae* ipsius Aquinatis *insertam*, Wadingi sententia est, quam eodem loco numero superiore XXVI. confidentissime pronunciat.

Symbolam suam affert Ioannes de la Haye in Vita Alexandri Halensis, quam praefixam eiusdem Alexandri Commentatio *in Apocalypsim*, Parisini typi praestant anno 1647. Nihil haesitans adseverat ille, in *Theologica* Sancti Thomae *Summa* frequentius occurrere Scripturae sententias, Augustini aliorumque Doctorum Ecclesiae testimonia, rationes etiam, ac doctrinae fundamenta, et responsa, quae pariter in Theologica Summa Halensis reperiuntur, *aut eadem*, *aut quasi ea-*

dem, quoad sensum, quoad substanstiam, et aliqualiter quoad verba, aut non valde dissimilia. Hanc Alexandri Halensis vitam videre, et expendere mihi non licuit: quae vero ex ipsa decerpta sunt, profert Natalis Alexander in Opusculo de Titulo Praeceptoris S. Thomae, profert etiam Iacobus Echardus. Mens ergo Ioannis de la Haye perspicue patet, non solum *Summam Virtutum*, quae Alexandro Halensi tribuitur, verum *Theologicam* etiam eiusdem *Summam* ab S. Thoma Aquinate expilatam fuisse, ut suam ipse Theologiae summam concinnaret.

II. Hanc primo loco subiicio examini partem controversiae, quam videtur Ioannes de la Haye induxisse. Plurima Thomam mutuatum esse ex ipsius Halensis *Theologica Summa*, contendis? Id vero quomodo probas? Quia eadem, inquis, Scripturae loca, eadem testimonia Patrum, eademque doctrinae fundamenta in utriusque, Halensis antiquioris, et iunioris Aquinatis, reperiuntur Summa. Appositissimum est Natalis Alexandri responsum loco superius citato: « Scilicet » Scripturam Sacram, ac Patres Doctor Angelicus aeque non pervolverat ac Halensis? Æque ad» miranda vi ingenii obiectiones non praevidebat? Numquid optima ratio, communis res non est? » Si quid ponderis est in his Patris de la Haye ratiunculis, nullus erit Theologus, qui ab altero » non sit dicendus accepisse: cum nemo sit, qui aliquibus Scripturae Sacrae, et Patrum testi» moniis non utatur, quibus in iisdem controversiis usus est alter. Nemo, qui momenta gravio» ra ab Haereticis obiectari solita, vel trita in Scholis argumenta non diluat: propria quisque » eruditione, ac methodo eadem tractans, discutiens, ac edisserens ».

Vagum istum argumentandi modum, elumbem dicas, et nugacissimum. Vaga utique, quae proferri solent responsa, non ea vi et efficacia praedita fateor, quae positam difficultatem elidant. Seligat Labaius articulum quempiam ex Theologica Summa Halensis, qui cum pari Summae Divi Thomae articulo collatus idem appareat *quoad sensum, quoad substantium, et aliqualiter quoad verba, aut non valde dissimilia*. Quod optamus, factum iam ab Adversario. *Articulum secundum* quaestionis 100. *partis primae* S. Thomae conferendum proponit cum *Articulo tertio* Membri primi Quaestionis 95. *partis secundae* Theologicae Summae ipsius Halensis: quos adeo verbis, ac sententiis putat similes, ut alter ex altero decerptus fuerit, iunioris nempe Thomae articulus ex articulo senioris Alexandri.

Propositam utriusque loci collationem recusare non licet. Utor ego Romana Operum S. Thomae editione anno 1570. collecta fol. Utor etiam Quadripartitae Alexandri de Hales Theologicae Summae editionibus, Noribergensi 1481. et 1482. f. et Veneta 1575. et 1576. apud Franciscum Franciscium f. Apprime conveniunt ambae, solo Quaestionum numero excepto, qui in editione Norimbergensi maior est, minor in Veneta, prelo ut puto errante.

Apud S. Thomam.

Utrum pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati.

Apud Halensem.

Sequitur inquirere, utrum (liberi) *essent haeredes paternae iustitiae, quantum ad iustitiam confirmatam.*

Quam dilucide, concinnisque verbis propositus ab Aquinate status quaestionis! Obscurum, et implexum quis inficiabitur positum ab Halensi titulum? Quatuor opponit argumenta S. Thomas: quatuor etiam leguntur in Halensi, quae facile resolvi in sex possunt. Argumentum primum, quod ex auctoritate Gregorii Magni trahit Aquinas, in Alexandro desideratur: quae sequuntur, longe differunt stylo, verbis, argumentationis modo.

1. « Videtur, quod pueri in statu innocentiae » nati fuissent in iustitia confirmati. Dicit enim » Gregorius 4. Moral. (cap. 36. alias 31.) super » illud Iob, *Somno meo requiescerem: Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet,* » *nequaquam ex se filios gehennae generaret: sed* » *hi, qui nunc per Redemptorem salvandi sunt,* » *soli ab illo electi nascerentur.* Ergo nascerentur » omnes in iustitia confirmati.

2. » Praeterea Anselmus dicit in Libro, *Cur* » *Deus homo* (cap. 18.) quod *si primi parentes* » *sic vixissent, ut tentati non peccassent, ita con-* » *firmarentur cum omni propagine sua, ut ultra* » *peccare non possent.* Ergo pueri nascerentur in » iustitia confirmati.

Apud Halensem post quatuor, vel sex memoratas obiectiones, responsio sequitur, quae argumento 2. a Thoma posito consona est. « Ad » hoc dicendum secundum Anselmum, quod si » stetissent primi parentes, genuissent filios hae» redes paternae iustitiae, quantum ad iustitiam » confirmatam: sed haec confirmatio esset quan» tum ad iustitiam originalem. Unde Anselmus » libro 1. *Cur Deus homo* c. xvii. *Quamvis non-* » *dum proveherentur ad illam aequalitatem Ange-* » *lorum, ad quam perventuri erant homines, cum* » *perfectus erat numerus de illis assumendus*; *in* » *illa tamen iustitia, in qua erant, videtur quod* » *si vixissent, ut tentati non peccassent, ita con-* » *firmarentur cum omni propagine sua, ut ultra* » *peccare non possent etc.* ».

3. » Praeterea. Bonum est potentius, quam » malum. Sed propter peccatum primi hominis » consecuta est necessitas peccandi in his qui » nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iu» stitia perstitisset, derivaretur ad posteros ne» cessitas observandi iustitiam.

4. » Praeterea. Angelus adhaerens Deo, aliis, » peccantibus, statim est in iustitia confirmatus, ut » ulterius peccare non posset. Ergo similiter et » homo, si tentationi restitisset, confirmatus » fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios gene» rasset. Ergo et filii confirmati in iustitia na» scerentur.

Apud Halensem obiectio, quae primo loco posita est, ita procedit: « Quia malum non est » potentius in malum, quam bonum in bonum. » Sed Adam peccando transmisit posteris neces» sitatem peccandi, saltem venialiter. Ergo vi» detur, quod stans sive proficiens transmisisset » illis iustitiam confirmatam.

Ob. 2. « Item Angeli stantes, statim confir» mati sunt. Si ergo meritum Adae non fuisset » minus, quam meritum Angeli, quod pater per » hoc quod non erat tantae fortitudinis: videtur » quod ipse, si stetisset, statim esset confirma» tus. Sed talos filios generasset, qualis statim » fuisset. Ergo etc.

Verba, stylus, ac sententiae nitor longe differunt; ipsumque, quod est obiectionis momentum, non idem apud utrumque. Pro hac quaestionis parte, quae *Iustitiam confirmatam* filiorum spectat, pergit Halensis depromere argumenta ex aliis Anselmi verbis, et ex Philosophi auctoritate, ac rationum fundamentis: quae non habet Aquinas. Affert hic vero in Argumento prolusorio, vulgo *Sed contra*, Augustini sententiam, qua sibi viam paret ad quaestionem dirimendam: eodemque utitur testimonio Halensis, quod ipse demum deserit.

» Sed contra: quod Augustinus dicit 14. de » Civitate Dei (c. 10.) *Tunc felix universa es-* » *set humana societas*, (sensum habes non lit» teram), *si nec illi, scilicet primi parentes*, » *malum in posteros traiicerent*: *nec quispiam ex* » *stirpe eorum iniquitatem committeret, quae dam-* » *nationem reciperet.* Ex quo datur intelligi, quod » etiamsi primi homines non peccassent, aliqui » *ex eorum stirpe* potuissent *iniquitatem commit-* » *tere.* Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

Apud Halensem: « Contra August. xiv. de Ci» vitate capit. x. *Quam felices erant* (primi ho» mines) *et nullis agitabantur perturbationibus ani-* » *marum* (et) *nullis corporum laedebantur incom-* » *modis! Tam felix universa societas esset hu-* » *mana, si nec illi malum, quod etiam in po-* » *steros traiicerent* (traiecerunt): *nec quispiam* » *ex* (eorum) *stirpe iniquitatem committeret, quae* » *damnationem reciperet.* Ex hoc verbo Augustini » videtur, ad hoc quod posteri primorum pa» rentum stetissent in prima felicitate, necesse » fuisset quod nec parentes eorum, nec illi pec» carent. Ex quo videtur, quod si parentes ste» tissent, quod adhuc posteri peccare potuis» sent. Ergo poterant esse alieni a paterna iu» stitia, et ita non esse haeredes iustitiae con» firmatae.

Tum quaestionem dirimit Doctor Angelicus: *Respondeo dicendum*, inquiens, *quod non videtur possibile, quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitia confirmati.* Hanc ille, quam delegit sententiam, solidissimis argumentorum momentis probat, ac evincit: nihilve eorum, quae disserit, sive sensum, sive substantiam, sive verba spectes, apud Halensem reperitur. Imo Franciscanus Doctor post allatas obiectiones: *Responsionem* pro aiente parte subiicit: in qua Anselmi sententiam superius allatam profert, additque Boetium, et Augustinum Libro 14. de Civitate Dei Cap. 1. ipsiusque demum Augustini testimonium ex eodem de Civitate Libro Cap. 10. desumptum sic interpretatur: *ut felix esset societas humana, si primi parentes non traiicerent malum in posteros: quia tunc nec aliquis de posteritate iniquitatem committeret. Quod autem*, inquit, *subditur*, (quae damnationem reciperet), *nota est expressionis*: *quia omnis iniquitas in statu illo damnationem induceret.* Sensum inducit nempe, praeposterum, et ab Augustini mente longe dissitum. Adversa argumenta quatuor solvit Sanctus Thomas, ut sententiae negantis veritas confirmetur, et elucescat: eademque, scilicet secundum, tertium, et quartum, ita solvere nititur Halensis, ut in problemate tamen sistat. Sed ipsae demum solutiones differunt apud utrumque et verbis, et sensu, et substantia.

« Ad 2. dicendum, quod Anselmus hoc non » dicit asserendo, sed opinando: quod patet ex » ipso modo loquendi, *Videtur quod si vixissent* ».

Apud Halensem: « Sunt autem quidam non » acquiescentes sententiae Anselmi, dicentes, quod » semper geniti fuissent filii in statu illo in pos- » sibilitate peccandi; quod videtur sentire Hugo » de S. Victore ».

« Ad 3. dicendum, quod ratio ista non est » efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuis- » se videatur, ut ex eius verbis apparet. Non » enim sic per peccatum primi hominis eius po- » steri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad » iustitiam redire non possint; quod est tantum » in damnatis. Unde nec ita necessitatem non pec- » candi transmisisset ad posteros, quod omnino » peccare non possent; quod est tantum in Beatis».

Apud Halensem: « Dicendum, quod necessi- » tatem peccandi dupliciter potest intelligi ali- » quis habere, aut quod necesse habet in pec- » cato permanere. Primo quidem modo reperitur » necessitas in statu naturae humanae post la- » psum: sed secundo modo in statu ruinae an- » gelicae. Si quis recto intellectu velit arguere, » ex hoc non habebit, quod Adam si obedivis- » set, necessitatem habuisset permanendi in iu- » stitia, sicut habent Angeli, qui non possunt » labi: sed quod statu illo manente necesse es- » set, ipsum in aliquod opus bonum et lauda- » bile exire. Et hoc utique verum est, quia si- » cut status naturae corruptae ponit defectus, et » deordinationes; sic status ille requireret re- » ctas, et ordinatas operationes, et cogitatio- » nes: numquam enim homo in statu innocen- » tiae otiosus fuisset ».

« Ad 4. dicendum, quod non est simile de » homine, et Angelo. Nam homo habet liberum » arbitrium vertibile et ante electionem, et post: » non autem Angelus, sicut supra dictum est » (Q. 64. art. 2.) cum de Angelis ageretur ».

Apud Halensem: « Ad illud, quod obiicitur » de Angelis etc. dicendum, quod non est si- » mile; et hoc diffusius habet explicari, cum » agitur de irremediabilitate peccati angelici. Sed » nunc sufficit tantum dixisse, quod ratione no- » bilitatis, et simplicitatis, et incorporeitatis, » ac Deiformitatis naturae angelicae, quae nul- » lum habebat retardans, et ratione status me- » rendi sunt prefixi, sicut aiunt Damascenus, » et Augustinus: Angelus statim in primo con- » flictu fuit confirmatus in bono, vel obstinatus » in malo. Homo vero, quia erat alterius con- » ditionis, sicut per demeritum non fuit in malo » obstinatus, secundum quod patet, nec in se, » nec in posteris: sic non fuit in bono confir- » matus. Ideo non oportuit, ipsum iustitiam » confirmatam in posteros transfudisse ».

En utrinsque Articuli diligentem collationem, quam tibi sisto, Lector humanissime. Articulum Thomae ex Articulo Alexandri decerptum contendit Ioannes de la Haye, *quoad sensum*, *quoad substantiam*, *et aliqualiter quoad verba*, *aut non valde dissimilia*. Nihil aliud colligi posse aio ego, nisi eamdem ab utroque, Halensi, et Aquinate, versari quaestionem: quod alii fecere eius aevi Theologi. Non eadem occurrunt verba, nec *aliqualiter*, nec *non valde dissimilia*. Primum adversum argumentum cum responsione desideratur integrum in Halensi. Desunt etiam eius, quae *Corpus* vocari solet, *verba*, *sensus*, *substantia*. Tres alias obiectiones fateor, si rem ipsam spectemus, easdem legi in utroque: at non idem apparet in utroque argumentationis momentum, neque solus ante Thomam easdem adhibuit Alexander. Suas uterque solutiones affert: quae invicem collatae longe differunt et verbis, et sensu, et substantia. Styli denique nitor ubique fulget in Articulo S. Thomae: obscura sunt, et implexa omnia in Articulo Alexandri. Augustino duce, quaestionem solvit ac dirimit ille: Augustinum deserit iste, ac problematice disserit. Animi candorem postulo et oculos, ut quisque iudicet, Articulum Aquinatis dici non posse ex Halensis Articulo decerptum, expilatumque.

III. Iudicium opponunt, quod inquiunt a Ioanne Gersonio latum, Doctore Theologo, et Cancellario Parisiensi, iudice aequissimo. Epistola ab eo missa Lugdunum cuidam Fratri Minori anno 1426. in laudem Doctrinae S. Bonaventurae, prostat Tomo I. editionis Antwerpiensis, ut legitur, Anno MDCCVI. curatae f. col. 117. in qua haec habentur: « De qua (*doctrina Fratris Alexandri de Hales*) fertur respondisse *Sanctus Thomas*, dum inquireretur ab eo, quis esset optimus modus studendi Theologiam: respondit, exercere se in uno Doctore praecipue. Dum ultra peteretur, quis esset talis Doctor: *Alexander de Hales*, inquit. Testor, me ita legisse pridem in Tractatu quodam *de Visione beata* contra Ioannem XXII. Testantur scripta eiusdem Sancti Thomae, maxime *Secunda Secundae*, quam intimum sibi fecerat et familiarem illum, quem laudabat, Doctorem Alexandrum ». Gersonii locum, quem opponis, lego, perlego, pondero: idque unum extundi posse consentio, Halensis opera habuisse in pretio Aquinatem: seque ipsum ad Summae Theologicae opus elucubrandum comparantem, sicuti plurimos aliorum libros, ita Quadripartitam Alexandri Summam evolvisse: reiectisque subtilitatibus minime Theologo dignis, doctrinam solidam, quam in Halensi deprehendere sibi videbatur Gersonius, ubique in sua Summa, maximeque in Parte *Secunda Secundae* partis, ut idem notat Auctor, confectatum esse. Eo namque loci Pariensis Cancellarii scopus est, ut Lugdunensem Minoritam ab vehementiore in subtilem Scotum studio retraheret, ipsumque induceret ad S. Bonaventurae et Alexandri Halensis lectionem, quos eruditiores gravioresque Theologos existimabat. Ipsam epistolam consule.

Si quid amplius a Gersonio scriptum, imputatumque Aquinati plagium velint, id oppido est, quod a vero longissime aberrat: quod neque historiolae ab eodem Gersonio allatae fide, neque ipsius Parisiensis Doctoris auctoritate satis fulciri potest. Verba illa, *De quo* (Halensi) *fertur respondisse S. Thomas*, historiae veritatem multum elevant: utpote quae rem vulgi rumore iactatam, non certam exploratamque, plerumque significent. Quis deinde fuerit Auctor ille Tractatus cuiusdam *De Visione Beata*, qui praedictam historiam narrare dicitur? Ignota eius possessio, aetas ignota, ac ignota demum occasio ob quam in Theologico Tractatu rem hanc inseruerit, fidem detrahere narrationi valent. Gesta praeterea, dictaque Thomae, diligentius perquisita, collegerunt, scriptoque mandata tradidere posteris Ptolomaeus de Luca, Guillelmus de Tocco, Nicolaus Trivetus, Bernardus Guidonis, plures alii: eiusdemque historiolae vola nulla apud eos, nullum vestigium.

Quod ipse Thomas *de optimo studendi modo* percontatus, responsum consiliumque dedisse fertur: *exercere se in uno Doctore praecipue*, refelli validissime potest ipsius Thomae exemplo: quem peritissimum, maximeque versatum in multiplici librorum lectione, quotquot illi praesto esse poterant, eius Opera perspicue evincunt. De lectionis copia in Aquinate, et inexhausta industria, quam etiam commendat Iacobus Brukerus, licet Sancto Doctori parum amicus, in Historia critica Philosophiae, in alia mihi diligentius agendum Dissertatione.

Quid est vero, quod adhuc haeremus? Si quid ab Alexandro accepit surripuitque Thomas, loca expilata digito monstrentur; impositusque liti, et controversiae finis erit. Articulum tertium Membri primi Quaestionis 95. secundae partis proponit Lahaius: ex quo suum Aquinas confecerit Articulum secundum Quaestionis 100. primae partis. Iam utrumque numero superiore e regione Articulum ob oculos posuimus, ut diligens et accurata institui collatio posset. Quid inde vero confectum? Oculos et animi candorem postulavimus, iterumque postulamus, ut quisque propria in-

spectione, proprioque experimento edoctus, ferat sententiam, nihil inter utrumque simile reperiri aut verbis, aut sensu, aut substantia. Haud me latet, alios quosdam ab eodem Labaio articulos proponi conferendos: « at si gustum Lector habere voluerit, (fidens ac tutus loquor cum » Echardo), utrumque et Thomam, et Halensem conferat: experieturque, non solum in aliis, » sed et in his, quae plane eadem asserere Labaius audet, ne lineolam quidem S. Thomae, ver- » bis totidem apud alterum legi ».

CAPUT II.

Perperam, ac temere Summa quaedam Virtutum, Halensi tributa, obtruditur, quam Thomas expilaverit. Ab eodem Halensi Commentarii in Sententiarum libros, abiudicantur. Itemque Summa, quae Destructoria vitiorum inscribitur.

I. Discrimen fuerit, illudque latissimum, Theologicam Sancti Thomae Summam inter, ac Quadripartitam Summam Alexandri de Hales, atque inter utriusque Articulos, et Quaestiones: nondum tamen integer plagii, ac purus evincitur Aquinas. *Intelligit quippe Gerson*, (inquit Wadingus ad An. 1245. num. 26). *Summam virtutum, scriptam ab Halensi, familiarem potissimum fuisse Sancto Thomae: ut quam verbotenus plene Secundae Secundae huius insertam excepit*: illam nempe *Summam Virtutum*, quae ab Halensi elucubrata, veluti *Supplementum Tertiae Partis*, Quadripartitae Summae Theologicae, *ipsius Auctoris fide*, dicitur (ut ipse addit Wadingus num. 27.) *iuxta ea, quae promisit de Virtutibus eadem Tertia Parte, Quaestione* 26. 61. *et* 68. *et nullibi nisi in Summa Virtutum exhibentur.* Superis gratias. Ultro fatentem habemus Wadingum, nihil ab Aquinate nostro acceptum de *Summa Quadripartita* Halensis. Aliud Opus ab eodem dicitur confectum Halensi, *Summa virtutum* inscriptum, quod *verbotenus plene Secundae Secundae inseruit* Thomas: quodve intellexerit loco citato Gersonius.

Ad Cancellarii Parisiensis mentem quod attinet, non aliud ipsi obversatum fuisse Halensis opus, pronum est intelligere, nisi quod vulgatissimum omniumque manibus tritissimum erat, *Theologicam nempe quadripartitam Summam.* Favet Gersonianae Epistolae scopus, ut *Doctores isti duo, Halensis et Bonaventura*, qui *videbantur quasi sepulti cum illis, quorum non est memoria amplius* excitarentur in Scholis apud Fratres Minores, quo plane evincitur, Gersonii consilium fuisse, ut Bonaventurae Commentarios, aut Halensis Theologicum Quadripartitum opus, in quibus gravem et solidam traditam doctrinam commendabat, ipsi Fratres Minores amplecterentur. Non acquiescit Wadingus: intellectamque a Gersonio putat *Summam* quamdam *Virtutum*, quam ipse Halensis elucubraverit; indeque colligi posse arbitratur, hocce illud opus esse, quod spoliaverit Aquinas, suamque in Summam, maximeque *Secundam Secundae*, plene et verbotenus corraserit. Age vero: paucis finiri lis tota potest. In medium tandem aliquando haec Summa proferatur. Germanum Halensis foetum esse, probetur: diligens eiusdem instituatur collatio cum Summa Divi Thomae, maximeque cum Secunda Secundae: proprioque experimento quisque deprehendat, num *Summam* illam *Virtutum* Operi suo Thelogico *verbotenus plene* inseruerit Aquinas? Quid vero? Neque hactenus tam necessaria ab ullo inita est collatio: neque ipsa *Virtutum Summa* in medium prolata, ut eadem institui collatio queat.

Donec utrumque praestetur, reque ipsa peragatur, liceat nobis aut fictitiam credere praedictam Summam, aut foetum esse cuiusdam Recentioris, si quidem uspiam extet. Hanc se vidisse numquam, lubens fatetur Wadingus: nec vidit eam Ioannes de la Haye. Petrus ipse de Alva, qui se Bibliothecas Europae omnes lustrasse iactat, nullibi suas in manus tam celebre venisse opus memorat. *Extat*, inquit Wadingus, *Tolosae MS. in Bibliotheca Fuxensi.* « Quis non expectarat » (reponit Echardus), dicturum passim in Bibliothecis Ordinis Minorum servari? Aut saltem ce- » lebrem aliquam Europae Bibliothecarum, Vaticanam, Venetas, Patavinas, Florentinas, Regiam, » et alias Parisienses, Anglicanas, Belgicas, Germanicas laudaturum? Sed (heu infeliciter)! » nec in illis, nec in ipsa Fuxensi, quae tota in Colbertinam transiit, invenitur: nam nec in » ea a se visam quis, aut ex ea ab aliquo subreptam meminit, aut conquestus est ».

Esto desint Codices MSS. (pergit suam Wadingus causam orare), *ea typis prodiit Parisiis* 1509. *et alibi.* Viderit ergo eam Doctissimus Minorum Annalista, legerit, contuleritque cum Theologica Sancti Thomae Summa? Minime. Quomodo ergo et locum typorum, et annum indicet? Animadverte, Lector humanissime 1. antiquis omnibus librorum Nomenclatoribus, Henrico Gan-

davensi, Trithemio, Gesnero, Simlero, Eyseingrenio, et omnium vetustissimo Nicolao Triveto in Chronico, hoc ignotum fuisse, quod obtruditur, Halensis opus. 2. Primum videri Possevinum, qui et Opus recenset, et anni 1507. editionem notat, sine loco typorum. 3. Wadingum esse, qui primus *Parisiense* prelum addidit: typographumque demum legi *Ioannem Parvi* in Gallica de origine Typographiae Historia Ioannis de la Caille. Fama scilicet de Opere, deque Operis editione crevit eundo. 4. Possevinum excipientes, *Virtutum Summam* Halensi tribuisse, Bellarminum, Pitsaeum, et Miraeum, neque Codicibus Mss. indicatis, neque editionibus. 5. Wadingi demum ipsissima verba a Labbeo excepta, et a Guillelmo Cave: ut tota demum ad unum Possevinum fides redigatur.

Hinc aut fictitium illud opus esse iam nemo non intelligit, aut falso tributum Alexandro Halensi, si quidem exstet. Dupinii indicium accipe in eiusdem Halensis elogio: *Je ne crois pas même qu'on lui doive attribuer la Somme des Vertus imprimee à Paris l'an* 1509. Negotium facessit nullum Ioannis de la Caille fides, qui sua in Typographiae Historia quamplurimos libros, non omnes a se visos, ipso teste, sed ex variis Bibliopolarum catalogis, qui ad nundinas mitti solent, descriptos recenset. Suppetias validiores non fert Possevinus, a quo suo in Apparatu lapsus plurimos pro humana infirmitate admissos notarunt Viri doctissimi. Commentarium *in Psalmos* adiudicavit primum Halensi, abindicavitque doctior factus, ac germanum Hugonis de Sancto Charo foetum agnovit.

II. Fuerunt etiam, qui praeter *Summam quadripartitam* tribuerunt Halensi Commentarium *in Sententiarum libros*. Sed utramque unum esse, idemque opus, invicte probat Natalis Alexander, collatione facta cum duobus Bibliothecae Parisiensis Victorinae Codicibus. Codex alter ipsam Halensis *Quadripartitum Summam* exhibet, ac praeterea textum Magistri Sententiarum; in eiusque calce haec habentur: *Primus liber Sententiarum, sive Summae Theologiae Domini Alexandri de Halis*; itemque *Tertius liber Sententiarum, seu Summae Theologiae, quem composuit Magister Alexander de Halis*. His Victorinis Codicibus addit *Sorbonicos*, aliosque Iacobus Echardus. Hinc compertum esse adnotat Natalis Alexander: « Commentarios *in quatuor libros Sententiarum*, Lugduni *sub nomine* » *Alexandri Halensis* excusos anno 1515. ut refert Possevinus in Apparatu, alterius Auctoris foe» tum esse ». Hanc se diligenter lustrasse et expendisse editionem, testatur Casimirus Oudinus: docetque, nihil aliud in ea praestari, nisi *Summam* ipsissimam *Quadripartitam* Halensis.

III. Fuit demum, qui germanum foetum laudati Alexandri de Hales existimavit *Summam destructoriam vitiorum*, quae Venetiis edita prostat anno 1582. 4 et antea Parisiis per Petrum Levet expensis Ioannis Cohelens, praefati Levet, et Michaelis Morin, tertio idus Aprilis 1497. Ex huius editionis vetustae calce adnotationem profert Oudinus, quae sic habet: « Insignis notabilis» que compilatio, haud modicum cuique statui conferens, omne genus vitiorum suis cum specie» bus clarissime evidenterque eradicans, ob id non immerito *Destructorium* nuncupata, a quodam » *Alexandro nationis Anglicae*, et cuiusdam Fabri lignarii filio, maximam ad Ecclesiae utilitatem » *anno Domini* 1429. collecta ». Animadverte temporis notam, quae praeceps elidit eorum iudicium, qui opus istud Halensi adiudicarunt, aut adiudicandum coniecere.

Quid, quod in eadem Summa ipse non raro citatur *S. Thomas*, et *Lyranus*, *Iacobus de Voragine*, *Ioannes de Genua*, *Robertus Holkot*, *Ricardus Radulphi*, *Armacanus*, quorum aliqui medietatem saeculi quartidecimi transgressi sunt. Addo verba, quae Partis primae Capite 1. *de Peccato in communi* habentur. *Peccatum isto modo sumptum dicitur nihil, ut dicit S. Thomas de Veritate Theologiae Libro* 3. *Capite* 3. quod est nempe opusculum falso tributum Aquinati. Eadem parte 1. cap. 6. locus adducitur ex ipsius Thomae Commentario *in Sententiarum libros*, et alibi ex ipsa Theologiae Summae. Mirum ergo non esset, aut fingi potuisse *Summam* quamdam *Virtutum*, quae Halensi tribueretur; aut eius foetum existimari simile quodpiam opus, quod alius Auctor confecerit.

CAPUT III.

Virtutum Summam nuspiam Halensis pollicitus est. Summae Theologicae Quadripartitae examen instituitur. Eadem manca est, et imperfecta: colligiturque, Summam Virtutum non elucubrasse Halensem.

I. At *Summam* istam *Virtutum* elucubrasse Alexandrum de Hales, instar *Supplementi* ad Tertiam *Summae Quadripartitae* Partem *constat*, (reponit Wadingus) *iuxta ea quae promisit de Virtutibus eadem Tertia Parte* Q. 26. Q. 61. *et* 68. Tria haec sub oculos habeo loca, quae indicantur.

Factas ab Halensi pollicitationes lego, et expendo: promissam ab eo *Virtutum Summam*, ab ipsa *Quadripartita Summa* diversam, instar supplementi ad Tertiam Partem, pernego: ac aio demum, promissa sua praestari ab Auctore; aliqua saltem, sin minus omnia, in eadem *Summa Quadripartita*.

Verba, quae locis citatis habentur, in antecessum profero. Quaestionis 26. prologus est, » Summa Theologicae disciplinae in duobus consistit, in *fide*, et *moribus*. Expeditis inquisitionibus pertinentibus *ad fidem*, ut de Redemptore; procedendum est ad inquisitiones pertinentes ad *mores*. Ad informationem autem morum concurrunt necessario *leges et praecepta*, ut ostendentia debitum boni faciendi, et mali vitandi: *gratia*, *et virtutes etc.* ut praestantia facultatem faciendi, et vitandi. Prima igitur pars inquisitionis moralis erit *de legibus et praeceptis*: secunda *de gratia*, *et virtutibus*: tertia *de donis*, *fructibus*, *et beatitudinibus* ». Argumenta animadverte, de quibus acturum sese pollicetur Auctor. Fidem liberare suam incipit ipsa in Quaestione 26. quae *tricesima sexta* errante prelo numeratur, *de Lege aeterna*. Promissa pergit praestare Q. 27. *de lege naturali*: Q. 28. *de lege Moysi generaliter*: Q. 29. *de praeceptis Decalogi in generali*: Q. 30. *de adoratione*: Q. 31. *de secundo praecepto Decalogi*: Q. 32. *de tertio praecepto Decalogi*: Q. 33. *de quarto praecepto*: Q. 34. *de quinto praecepto*: Q. 35. *de sexto praecepto*: Q. 36. *de septimo praecepto*: Q. 37. *de octavo praecepto*: Q. 38. *de ultimis duobus praeceptis*: Q. 39. *de explanatione Decalogi*: Q. 40. *de legibus iudicialibus*, *quantum ad personam iudicis*: Q. 41. *de persona rei*: Q. 42. *de persona accusatoris*: Q. 43. *de testibus*: Q. 44. *de advocatis*: Q. 45. *de processu iudicii*: Q. 46. *de legibus permissionis*: Q. 47. *de legibus punitionis*: Q. 48. *de praeceptis iudicialibus circa personas*: Q. 49. *de praeceptis iudicialibus circa possessiones*: Q. 50. *de praeceptis iudicialibus circa actiones*: Q. 51. *de decimis*: Q. 52. *de primitiis*: Q. 53. *de oblationibus*: Q. 54. *de caeremoniis in generali*: Q. 55. *de ratione caeremonialium etc.* Q. 56. *de numero et differentia caeremonialium*: Q. 57. *de observantia caeremoniarum circa immunditias*: Q. 58. *de vita Sacrificiorum legalium*: Q. 59. *de cessatione caeremonialium*. Datae ab Halensi fidei partem plenissime expletam iam vides.

Quaestio sequitur 60. *de lege et praeceptis Evangelii in generali*. Prologum profero: « Consequens est, invocata Spiritus Sancti gratia, inquirere de lege et praeceptis Evangelii, cuius inquisitionis erit talis modus: ut primo quaeramus in generali *de ratione et conditionibus legis Evangelii*: deinde vero in speciali *de praeceptis, et consiliis Evangelii*. « In hac ipsa Quaestione 60. *de lege et praeceptis Evangelii in generali* disseritur. Sexagesima prima sequitur Quaestio, quam secundo loco citat Wadingus, inscripta *de lege Evangelii in speciali*, *ordinante primo motum irascibilem*. Quaenam sint ab Halensi facta promissa, in Prologo continentur. Eius accipe verba: » Expletis inquisitionibus *de lege Evangelii in generali*, inquirendum est in speciali de sanctionibus legis Evangelii. Notandum igitur, quod sicut in lege Moysi sunt leges circa opera necessitatis, quae sunt in praecepto, et circa opera supererogationis, quae sunt in voto: sic lex Evangelii continet duas partes, *praecepta* in operibus necessitatis, et *consilia* in operibus supererogationis. Primo igitur inquirendum erit *de praeceptis Evangelicis*, secundo *de consiliis*. Item sicut praecepta legis Moysis in tres differentias distinguuntur, in praecepta moralia, iudicialia, et figuralia; ita praecepta Evangelii in tribus partibus continentur. Prima pars erat Moralium, secunda Iudicialium, tertia Sacramentalium. Ideo isto ordine erit *de praeceptis Evangelicis* inquirendum: primo *de praeceptis moralibus*, secundo *de iudicialibus*, tertio *de sacramentalibus*. Item praecepta *moralia* Evangelii dupliciter sunt: nam quaedam sunt *generalia* respectu omnium, ut ea quae continentur in Sermone Domini in Monte Matt. v. vi. et vii. et Lucae v. et vi. Quaedam vero sunt *specialia* personarum praesidentium, ut praecepta quae dantur Apostolis Matth. x. et Lucae ix. et x. Primo igitur erit inquirendum de generalibus, secundo de specialibus seu particularibus. Item circa generalia praecepta procedet inquisitio secundum ordinem Evangelicae traditionis: in qua primo disponuntur praecepta *ad determinationem faciendorum*, *et vitandorum*; consequenter *ad ordinandam intentionem* faciendorum, et vitandorum ». Hoc loco suprema duo capita, quae *ad generalia legis Evangelicae moralia praecepta* spectant, pluribus quas indicat, pollicetur se quaestionibus illustraturum Halensis: promissaque exponere argumenta incipit, in ipsa Quaestione 61. in qua agitur *de lege Evangelii in speciali*, *ordinante primo motum irascibilem*. Ad sequentes procedit Auctor Quaestiones 62. *de praecepto Evangelico ordinante motum concupiscibilem*. 63. *de praeceptis Evangelii ordinantibus motum rationalem*, *et primo de prohibitione iurationis illicitae*. 64. *de praeceptis patientiae respectu tri-*

plicis iniuriae. 65. *de praecepto beneficentiae*, *seu dationis.* 66. *de praecepto mutui.* 67. *de praecepto Caritatis.*

Ad quaestionem 68. devenimus, quam tertio loco indicat Wadingus, acsi polliceatur Auctor in ea, se *Virtutum Summam* elucubraturum, tamquam *Supplementum* ad hanc Summae suae Quadripartitae tertiam Partem. Titulus est, *de praeceptis ordinantibus intentionem.* Hanc nimirum promiserat Halensis quaestionem in Prologo Quaestionis 61. « *Item circa generalia praecepta* legis Evangelicae, inquiens, procedet inquisitio secundum ordinem Evangelicae traditionis: in » qua primo disponuntur praecepta *ad determinationem* faciendorum et vitandorum, consequenter » *ad ordinandam intentionem* faciendorum et vitandorum: Matth. v. *Attendite, ne iustitiam vestram* » *faciatis coram hominibus* ». Eiusdem quaestionis 68. prologum describo: « *Attendite, ne iusti-* » *tiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis.* Matth. v. Hic disponuntur praecepta » *ad ordinandam intentionem* faciendorum, et vitandorum. Ordinatur autem tripliciter, quantum » *ad rectitudinem*, quantum *ad simplicitatem*, et quantum *ad discretionem etc.* ». Quae sunt eiusdem quaestionis *tria membra*, in alios Articulos tributa. In calce Articuli II. Membri III. haec habentur: *et hoc sufficit de praeceptis.* Quaestio sequitur 69. *de gratia absolute considerata.* Hinc palam fit, compertumque, promissa varia, quae in Prologis quaestionum habentur, in hoc eodem Opere partim expleta esse, non omnia: desiderantur quippe Quaestiones *de praeceptis Evangelii specialibus personarum praesidentium, de iudicialibus, deque consiliis*, de quibus peracturum se pollicitus fuerat Halensis in Prologo quaestionis 60. et 61.

Sed haec eius promissa lege, et expende. Summae alicuius *de Virtutibus*, quam instar *Supplementi* ad hanc tertiam partem pollicitus Halensis fuerit, nulla mentio occurrit in locis a Wadingo indicatis, nullum vel levissimum vestigium. Varia in allatis Prologis habentur eius promissa: promissaeque illae Quaestiones partim pertractantur ab Auctore, partim praetermissae sunt, utpote aut morte praevento, aut aliis implicito occupationibus.

II. Neque solum indicatae, sed aliae plures in hoc Halensis opere lacunae patent: ut mirum fuisset, doctum prudentemque Auctorem, praetermissis illis, tempus in alio conficiendo Opere, instar *Supplementi*, insumere voluisse. Verisimile fuerit-ne, Summae suae Quadripartitae *Supplementum* scripsisse Auctorem; qui potius ut idem opus continuaret et perficeret, ratio postulabat?

Quod aio, diligenti demonstrandum est eiusdem *Quadripartitae Summae* examine. De ipsa tertia Parte nondum subduco manum. Quaestionis 69. prologum accipe: « Post tractatum de legi- » bus et praeceptis, quae ad cognitionem cavendorum feruntur, et faciendorum; aggredientes in- » quisitionem de gratia et virtutibus, quae conferunt ad eorumdem executionem, adiutorium di- » vinae gratiae imploramus a Deo Patre et Domino Iesu Christo ». Hanc *de gratia et virtutibus* pertractationem pollicetur Halensis in Prologo quaestionis sextae supra vicesimam. Pergit ille in Prologo quaestionis 69. « Modus autem inquisitionis erit, ut imprimis *separatim de gratia* disputantes, *ad virtutes* secundum Theologicam et veram acceptionem, *dona, fructus, beatitudines* ordi- » ne congruo procedamus ». Acturum se *de donis* etiam, et *fructibus*, et *beatitudinibus* in citata Quaestione 26. promiserat.

Datam fidem liberat instituta Quaestione 69. *de gratia absolute considerata.* Q. 70. *de effectibus gratiae.* Q. 71. *de cognitione gratiae.* Quaestionis 72. prologus est: « Inquisito *de gratia absolute*, » inquirendum est de gratia *in comparatione.* Sciendum igitur, quod est gratia perficiens, et gra- » tia reficiens: gratia sanitatis, et gratia curationis. Item gratia perficiens et sanitatis spiritualis creat » *virtutes, dona, fructus, et beatitudines*: gratia vero reficiens, seu curationis aegritudinis spiritua- » lis, dat vim *Sacramentis* evangelicis, quae sunt medicinae et remedia animarum. De *Sacramen-* » *tis* vero in parte alia (scilicet Quarta Summae Quadripartitae) agendum est: *reliqua* vero prae- » sentis sunt negotii ». Itaque in ipsa Quaestione 72. *de gratia* disseretur *in comparatione* ad virtutes, ad dona, ad fructus, ad beatitudines: Q. 73. *de gratia gratis data* generatim: Q. 74. 75. 76. *de gratia gratis data homini propter se*, scilicet *de fide informi*, *de spe informi*, *de timore servili*: Q. 77. *de gratia gratis data ad honorem Dei*, *et utilitatem proximi.*

Hactenus *de gratia separatim* quaestiones agitavit Auctor, ut ipse in Prologo quaestionis 69. pollicitus fuerat. Tum se pertractaturum pollicetur ibidem de *virtutibus secundum Theologicam et veram acceptionem*, *donis*, *fructibus*, *et beatitudinibus.* At in opere Quaestio sequitur 78. *de Fide formata*; colligiturque ex Prologo, qui praefigitur, desiderari Quaestionem *de virtutibus in genere.* Prologi verba sunt: « Post tractatum *de virtutibus in genere*, inquirendum est *de speciebus virtu-* » *tum* secundum praeassignatam differentiam, (scilicet secundum Theologicam et veram acceptio-

» nem »). Lacunam patentem, et hiatum habes. Sequitur Prologus, quo promissae ab Auctore quaestiones *de speciebus virtutum* continentur: « Et primo agetur de Virtutibus Theologicis, quae » sunt virtutes ad finem, ut *fides*, *spes*, *caritas etc.*: consequenter vero de *virtutibus cardinali-* » *bus*, quae sunt de his quae sunt ad finem, ut *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo*, *temperantia*. Pri- » mo ergo quaeretur *de fide*, secundo *de spe*, tertio *de caritate etc.*: » Agit Auctor dicta Quaestione 78. *de fide formata secundum rem, et definitionem*: Q. 79. *de obiecto fidei*: Q. 80. *de subiecto fidei*: Q. 81. *de passionibus consequentibus fidem*: Q. 82. *de articulis fidei, et Symboli*. Haec huiusce Tertiae Partis postrema quaestio est: unde quamplures aliae, ab Halensi promissae, desiderantur Quaestiones *de Spe*, *de Caritate*, *de virtutibus cardinalibus*, *de donis*, *de fructibus*, *de beatitudinibus*.

Otium ac tempus habuerit idem Halensis, ut in studia incumberet, atque conscribendis quaestionibus operam daret: cur ergo patentes in sua *Quadripartita Summa* hic et illic lacunas non expleverit, sed opus diversum instar *Supplementi* aggressus fuerit? Animadverte in ea Prologi in Quaestionem 78. verba: *Post tractatum de Virtutibus in genere, inquirendum est de speciebus virtutum etc.* Nimirum consilium Auctoris erat, ut expeditis quaestionibus de gratia sanctificante, deque *gratia gratis data*, a Quaestione 69. ad Quaestionem inclusive septimam et septuagesimam, ad alias Quaestiones procederet *de virtutibus in genere* primum, deinde *de speciebus virtutum*. Tractatum *de virtutibus in genere* non scripsit ille: hinc factum, ut in Quaest. 78. in qua de eisdem *virtutibus in genere* agendum fuerat, inquisitio *de Fide formata* instituatur, quae prima est *virtutum species*. Sed ea rursum animadverte verba, a quibus exordiri *Summam Virtutum* adnotat Wadingus; nempe, *Habito ergo de gratia gratum faciente, et gratis data sermone, consequenter dicendum est de Virtute*. Iam pronum erit coniicere, cuidam fortasse, qui praetermissam ab Halensi quaestionem *de Virtute in genere* observabat, incidisse in mentem, ut eo scripto Prologo modum indicaret, lacunas *Quadripartitae Summae* explendi, quin illud tamen supplementum scriptum editumque umquam fuerit. Illud utique haud scripsit, aut scribere cogitavit Alexander de Hales.

Ad alias *Quadripartitae Summae* partes, *Primam*, *Secundam*, et *Quartam* progredior, ut inito examine innotescat, num eas perfectas completasque elucubraverit Alexander de Hales, an imperfectas et abruptas lacunis reliquerit? Quo casu quaerendum foret, an deficientes quaestiones in illa *Virtutum*, quae obtruditur *Summa*, suppleverit omnes Halensis, an aliquas? Primam Partem examine verso, eamque integram deprehendo. Agit ipsa de Deo uno, eiusque attributis, deque Sanctissima Trinitate: absolviturque in editione Norimbergensi 1841. 1842. f. qua utor, quaestionibus quatuor supra septuaginta.

Alterius partis Prologum profero: « Completis Tractatibus de his, quae pertinent *ad speculationem Dei*, qui est factor omnis creaturae, sequitur Tractatus de his, quae pertinent *ad considerationem creaturae*. Et primo de his, quae pertinent ad ipsam creaturam, *inquantum est creatura*: deinde de his, quae pertinent *ad lapsum*, sive *deteriorationem eiusdem*: tertio sequitur Tractatus *de reparatione* ». Duo priora, quae proferuntur amplissima argumenta, in hac Secunda Parte institutis de more quaestionibus illustrantur.

Quaestiones porro numerantur novem supra nonaginta, quibus agit Auctor de creatura, *inquantum est creatura*. In centesima, quae sequitur, incipit agere *de lapsu*, sive *deterioratione creaturae*. Prologus est: « Adiuvante gratia Iesu Christi, post considerationem eorum, quae perti- » nent ad creaturam, *inquantum est creatura*; procedendum est ad considerationem eorum, quae » pertinent *ad lapsum*, sive *ad deteriorationem eiusdem*. Et quia deteriorativum creaturae est *ma-* » *lum et peccatum*, quaerendum est *de malo et peccato etc.* ». Malum ergo, peccatumque generatim acceptum, tum singulas peccatorum species, ac vitia quaeque, consueto *Quaestionum*, et *Membrorum*, et *Articulorum* ordine servato, exponit ac declarat. Postrema numeratur Quaestio *centesima octogesima nona*: eiusque ex Prologo compertum fit, mancam esse, et imperfectam hanc alteram *Quadripartitae Summae* partem. Laudati prologi verba sunt: « Dictum est su- » pra de criminibus, quae *committuntur in Deum*: consequenter dicendum est de his, quae *com-* » *mittuntur in proximum*. In quibusdam autem laeditur proximus *in mente*, ut *scandalum*: in » quibusdam laeditur *in corpore*, sicut est *homicidium*, et quae sunt illius generis, sicut sunt » *duellum*, et *tirocinium*: aliquando vero laeditur *in possessione*, sicut est in *rapina*, et *usura*, » et in *fraudolento contractu*, et *furto*. Primo autem dicendum est *de scandalo* ». Quo de vitio, peccatoque in ipsa disseritur *centesima octagesima nona* quaestione: aliaeque desiderantur Quae-

stiones, in quibus agendum fuerat de *homicidio*, *duello*, *tirocinio*, deque *rapina*, *usura*, *fraudolento contractu*, et *furto*.

Tertiam partem iam accurato versavimus examine, pluresque in ea deprehendimus lacunas. Addendum est, prolixiorem primo loco Prologum occurrere: tum Quaestionem primam proponi cum Prologo brevi, in quo ipsa Quaestio in *Membra*, et haec in *Articulos* dividuntur. Prologus huiusmodi prolixior prostat nullus in prima parte, nec in altera. Utraque initium ab quaestione prima ducit, cui brevis alter praefigitur Prologus cum *Membrorum*, et *Articulorum* partitione. Hinc non abs re fuerit, si coniectemus, et hunc esse Theologicae huiusce Summae quempiam defectum. Prolixiorem ipsum Prologum describo: « . . . Inquisitio igitur catholica de his, quae pertinent ad » fidem, quadripartita est. Prima pars pertinet ad cognitionem *Substantiae divinae Trinitatis*, *et* » *unitatis*: secunda *ad opera divinae conditionis*: tertia *ad personam Salvatoris* in natura divinitatis, » et natura humanitatis: quarta vero pertinet *ad Sacramenta salutis*, *et opera futurae glorificationis*. » Pertractatis igitur *duabus primis partibus* pertinentibus *ad fidem conditoris*; nunc accedendum » est ad inquisitionem eorum, quae pertinent *ad fidem Salvatoris*. Et primo circa *personam Filii* » *Dei*, qui est caput nostrae salutis per assumptionem nostrae humanitatis: deinde vero circa *Sa-* » *cramenta nostrae salutis*, *et opera glorificationis*: . . . Adiuvante igitur sua gratia, hoc ordine pro- » sequemur: primo *de Incarnatione*, *et assumptione*: secundo *de conceptione*, *et nativitate*: tertio » *de gratia*, *scientia*, *et potestate eius*: quarto *de merito*, *et voluntate*: quinto *de passione*, *et morte*: » sexto *de descensu ad inferos*, *et resurrectione*: septimo *de ascensione ad caelos*, *et ad dexteram* » *Patris sessione*: octavo *de adventu ad iudicium Dei et hominis Iesu Christi* ». Haec porro, quae ad hominis reparationem pertinent octo capita, quinque et viginti Quaestionibus enarrantur accuratissime ab Auctore. Quaestio sequitur 26. cuius examen, sequiorumque, tum hocce numero, tum superiore initum est.

Quarta demum succedit pars, in qua, praetermisso Prologo prolixiore, ab ipsa Quaestione prima initium sumitur. Brevi, qui praefigitur, Prologo haec habentur: « Dictum est supra (Ter- » tia Parte) *de redemptore*, qui est *per gratiam* redemptor: nunc dicendum est de reparatione. » Reparatio autem quaedam est *per gratiam imperfectam*, quaedam vero *per gratiam perfectam*, » *sive consummatam*. Primo igitur tangitur de prima reparatione, secundo de secunda. Reparatio » per gratiam imperfectam est illa, quae fit *per gratiam Sacramentorum*, ad quam procedendum est ». Quaestiones numerantur quatuordecim supra centum, quibus late disserit Halensis *de Sacramentis in genere*, deque Sacramentis *legis naturae*, *et legis scriptae* usque ad octavam exclusive quaestionem. Ipsa quaestione 8. agitur *de Sacramentis legis Evangelicae in genere*: tum *de Baptismo* usque ad quaestionem 24.: *de Confirmatione* ad 29. de *Eucharistia* ad 54. Quae sequuntur reliquae Quaestiones, insumuntur omnes in exponendo Sacramento *Poenitentiae*. Quaestionis 84. prologus est: « Dicto de duabus partibus poenitentiae, scilicet *contritione*, et *confessione*, sequitur tertia pars, » scilicet *de satisfactione*. Circa quam sic proceditur. Primo agitur *de satisfactione in communi*: se- » cundo *in speciali*, scilicet de partibus illius, scilicet *oratione*, *ieiunio*, et *eleemosyna* ». De hac satisfactionis parte, videlicet *eleemosyna*, agit Auctor in postrema partis Quaestione: unde perspicue innotescit et hanc Partem quartam *Summae Quadripartitae* imperfectam esse, incompletamque. Desiderantur quippe Quaestiones *de Extrema unctione*, *de Ordine*, *de Matrimonio*: itemque desunt aliae *de operibus futurae glorificationis*, de quibus in hac Parte quarta se pertractaturum, pollicentem habemus Halensem in prolixiore Prologo, qui Tertiae Parti praefixus prostat.

III. Quaenam sit Quadripartita Alexandri de Hales Theologica Summa, iam tenes Lector humanissime. Manca illa est, imperfecta: habetque lacunas plurimas Secunda, Tertia, et Quarta Pars. An fuerit verisimile, Halensem incompletum hoc Opus relinquere voluisse, operamque locasse suam, ut opus diversum sub titulo *Summae Virtutum* elucubraret, ipsumque conficere tamquam *Supplementum* quoddam vellet? In ipsa Tertia Parte lacunae duae ingentes patent: altera post Quaestionem 68. ubi agendum Halensi fuerat *de praeceptis Evangelii specialibus personarum praesidentium*, *de praeceptis eiusdem Evangelii iudicialibus*, *deque consiliis*: altera post Quaestionem 82. quam iuxta Auctoris promissa excipere Quaestiones debuerant *de spe formata*, *de caritate*, *de virtutibus cardinalibus*, *de donis*, *de fructibus*, *de beatitudinibus*. An lacunas istas omnes expleat Summa illa, quae obtruditur, *de Virtutibus*? Cur ergo prima Prologi eius verba describuntur, *Habito ergo de gratia gratum faciente*, *et gratis data sermone*, *consequenter dicendum est de Virtute*? Haec alteram tantum, non priorem lacunam spectant. Nos porro doceant, quaenam sint illae Quaestiones, quae in *Summa Virtutum* pertractantur? An de virtutibus *secundum Theologicam et verum*

acceptionem, ut ipse ait Halensis 3. part. quaest. 96. in Prologo? An etiam secundum Philosophicam acceptionem disserat? An argumenta illustret, quae pertinent *ad dona*, *ad fructus*, *ad beatitudines*? An *de spe formata* disserat, deque *caritate Dei*, et erga proximum? An quaestiones *de fide formata*, quae in *Summae Quadripartitae* Tertia parte numerantur 78. 79. 80. 81. et 82. praetermittat Auctor in sua *Virtutum Summa*, an easdem novis curis pertractet? Hactenus vero haec, et alia id genus frustra perquisita.

CAPUT IV.

Num Summae praedictae Theologicae lacunas expleverit Guillelmus de Melitona? Plagium omne ab Aquinate removetur. Hunc in Schola Alexandri Halensis auditorem fuisse, refellitur.

I. Nondum satis. Morte praeventum Halensem reliquisse imperfectam *Summam Quadripartitam*, passim fatetur Wadingus. Haec insuper narrat ad Annum 1257. num. 8. ubi Guillelmo de Melitona, Fratrum Minorum alumno, sermonem habet: « Guillelmus de Melitona, qui *Summam Theo*» *logicam* Alexandri Halensis, ob Auctoris mortem imperfectam, absolvit, ita hortante Alexandro » (IV.) Pontifice, et scribente anno I. sui Pontificatus (Christi 1255.) ad Franciae Ministrum, » ut hic Doctissimo Viro adiudicaret alios, qui in tanto opere ei adlaborarent »

Diploma Pontificium, quod Wadingus non profert in lucem, inventum a se *in Sorbona ad caput cuiusdum Codicis Summae Halensis,* luci publicae tradidit Iacobus Echardus in Adnotationibus ad Elogium Sancti Thomae. Excerpta nonnulla hoc loco describo. *Alexander Episcopus Servus Servorum Dei, Dilecto Filio Ministro Fratris Ordinis Minorum in Francia, salutem et Apostolicam benedictionem.* Quadripartitam Summam Halensis praeconio exornat Pontifex: « Laborio si operis san» ctum aggrediendo propositum super Quaestionibus Theologicis, utiliorem utique, quam prolixam » molitus est *Summam,* profectibus in lege Domini studere volentium compendiosius profuturam ». Sed illam, inquit, imperfectam ab Auctore relictam, utpote morte praevento: « Deo eiusdem » Fratris (Alexandri de Hales) laboribus finem, antequam suscepti Operis dictam perficeret, im» ponente .... perfectae pietatis imperfectus mansit labor ». Hinc laudato Ministro iniungit, « ut » de consilio discretorum Fratrum studentium, ad perfectionem *eiusdem Summae*, necessarios pro » numero et idoneos pro merito convocet Parisius .... fratres: quibus ex parte nostra (ait) in » remissionem iniungas peccaminum, et ad suorum cumulum meritorum, ut Dilecto Filio Fratri » *Guillelmo de Melitona*, huic sollicitudini deputato, sedulo assistentes, ipsumque ac se mutuo » adiuvantes, sine dilationis dispendio, praedictae *Summae* opus fideliter exequantur. Datum Ana» gniae v. Kal. Augusti, Pontificatus nostri anno II ». idest die 28. Iulii, anno aerae vulgaris 1256. cum Alexander IV. electus in Pontificem fuerit die 21. Decembris 1254. Aut diversum est Diploma Pontificium, quod anno 1. Pontificatus datum memorat Wadingus, aut errat certe in Diplomatis anno efferendo.

II. *Ut perfecit opus*, (verba sunt Wadingi loco citato), *a septuaginta duobus Magistris Parisiensibus commendatum, et sigillis appositis comprobatum, Pontifex etiam suo Diplomate confirmavit.* Opus esset, ut documentis in medium prolatis haec innotescerent, quae narrat Doctissimus Minorum Annalista. Interim vero testatur, *quadripartitam* Halensis *Theologicam Summam* a Guillelmo de Melitona, et consodalibus *perfectam* fuisse, *absolutam*, suppletamque: et hocce supplementum a Magistris Parisiensibus *comprobatum*, confirmatumque a Pontifice. Res ita fuerit. Iam sequitur, *Summam* illam *Virtutum*, quam instar *Supplementi Tertiae Partis* confecerit ipse Halensis, adhibitam fuisse a Guillelmo de Melitona, eamque totam inter quaestiones eiusdem Tertiae Partis repositam. Si namque eam elucubraverit instar *Supplementi* Halensis, cur insuper eamdem habere, ac praetermittere voluisset Melitona? Quod si in eadem Summae tertiae parte contineatur inserta *Summa* illa *Virtutum*; cur *Secundam* partem suae *Secundae* non acceperit Thomas ex ipsa Quadripartita Summa, ut ais, sed ex Summa Virtutum? Perinde foret et Summam eamdem proferre, ac Tertiae praedictae partis Quaestiones designare, ut plagium Divi Thomae evinceretur. At neutrum hactenus praestitum, nec praestari umquam poterit.

Atqui vero *Summa* eadem *Quadripartita* typis prodiit numquam perfecta, et absoluta: patentibusque lacunis, quas indicavimus, abruptae prostant editiones, quae hactenus curatae sunt anno 1481. et 1482. et anno 1575. et 1576. et demum anno 1622. prima Norimbergensis, altera Veneta, ac tertia Coloniensis. Hinc argumentum redit, quod evincit, fictitium opus esse illam *Virtutum Summam*, quae ab Halensi instar *Supplementi Tertiae Partis* elucubrata dicitur,

Si namque otium fuerit ipsi, quod in scribendis libris insumeret, ipsam sine dubio *Summae Quadripartitae* seriem hiulcam, et abruptam continuasset, et explevisset: novum opus, diversumque molitus non esset. Quod postremo, si alicubi aut typis editum, aut manuscriptum reperiatur, in lucem proferri postulamus, ut cum *Summa Theologica* Sancti Thomae, eiusque potissimum *Secunda Secundae* conferatur. Nondum comparuit illud, neque poterit umquam exhiberi, nisi fortasse eo audaciae processerit quispiam, ut ipsam *Secundam Secundae* Sancti Thomae verbotenus describat, eamque sub Doctoris Halensis nomine, apposito *Summam Virtutum* titulo, edi curet.

Sive ergo mancam et imperfectam *Quadripartitam Summam* Halensis absolverit Guillelmus de Melitona, sive iniunctum perficere non potuerit supplementum, de plagio accusari Thomas Aquinas, nisi per summam iniuriam, non potest. Casimirus Oudinus in elogio ipsius Melitonae ad annum 1240. sic habet: « Illud autem Guillelmi de Melitona *Supplementum* impressum est cum » ipsa *Summa* (quadripartita) seu Commentario Alexandri Halensis, Lugduni annis 1515. et 1516. » Thomis 4. in 4. apud Antonium Koberger, ut in *Alexandro Halensi* supra diximus ». Animadversionem eius, quae in Elogio Alexandri Halensis legitur, integram profero: « In Bibliotheca » Sancti Germani de Pratis Parisiensi, ob suas antiquas editiones celebri, habetur haec editio » facta *Lugduni* anno 1515. et anno 1516. apud *Antonium Koberger*: eaque est ipsa *Summa* sub » nomine *Alexandri Halensis* saepius impressa, ut Norimbergae 1482. fol. Venetiis 1576. fol. Coloniae 1622. unde patet evidenter, nec manuscriptum inveniri *Commentarium in quatuor libros* » *Sententiarum* Alexandri Halensis, nec impressum ullibi, quod ab ipsa eius *Summa* (quadripar- » tita) distinctum probari possit ». Sorbonici quidem, et Victorini Codices Parisienses adservantur, in quibus ipsa *Quadripartita Summa* exhibetur, ac praeterea *Textus Magistri Sententiarum*. An istud solum fuerit supplementum, quod Melitona confecerit?

Eidem Melitonae, coniectatur Natalis Alexander tribuendam potius fore *Summam Virtutum*, si quidem uspiam eadem exstet, quam Alexandro de Hales: indeque verisimilius esse colligit, Guillelmum de Melitona *Summam Virtutum* accepisse ex *Secunda Secundae* Sancti Thomae, quam istum ex illo quidpiam mutuatum esse. Neutrum coniecerim ego. Summae suae *tres partes*, Primam, Secundam, et quae *Secunda Secundae* appellari solet, *scripsit* Aquinas *tempore huius Pontificis* (Clementis IV. ad Summum Pontificatum die 5. Februarii anno 1265. evecti), *et sequentis vocationis*, ad annum usque 1271. quo Gregorius X. cum absens foret, electus fuit die 1. Septembris, vel etiam usque ad annum insequentem 1272. quo diademate sacro die 27. Martiis redimitus est, ut Ptolomaeus Lucensis diserte notat. Atqui vero Guillelmum de Melitona ante annum 1248. floruisse, vitaque mortali migrasse circa annum 1260. documenta docent, quae afferunt Wadingus, et Echardus. Viro suae aetatis clarissimo postillas sive Commentarios tribuit Possevinus *in Pentateuchum*, *in duodecim Prophetas*, *in Epistolam ad Hebraeos*, ac *Sermones in Evangelia.* Commentationes *in Cantica Canticorum*, *et super Ecclesiasticum* addit Echardus, qui Virum celeberrimum restituendum Ordini Fratrum Minorum lubens agnoscit, et candide fatetur. Postillas denique Casimirus Oudinus addit *in Ecclesiastem*, et *in Sapientiam Salomonis*. At *Virtutum Summam*, de qua agimus, nemo unus est, qui pro Melitonae foetu habuerit.

Quae demum omnia, totidem validissima puto argumenta, ut fictitia demum evincatur eadem *Summa virtutum.* Ceteroqui vero in germano Opere suo, scilicet *in Summa Quadripartita*, tametsi manco et incompleto, de pluribus egisse virtutibus Alexandrum de Hales, certo constat ex illo Quaestionum elencho, quem hactenus data occasione dedimus. Disserit quippe *de fide informi*, deque *fide formata*, *de spe informi*, *de timore servili*, *de scandalo*, *de oratione*, *de ieiunio*. Easdem movet, versatque Thomas quaestiones in Secunda Secundae, Quaest. 1. *de Fide*, Quaest. 17. *de Spe*, Quaest. 19. *de Timore*, Quaest. 32. *de Eleemosyna*, Quaest. 43. *de Scandalo*, Quaest. 83. *de Oratione*, Quaest. 147. *de Ieiunio*. Utroque in Auctore si praedictae diligentius conferantur Quaestiones, nihil sane in Thoma deprehenditur, quod *verbotenus* corrasum fuerit ex Halensi; ipsaeque Quaestiones neque resolutione, neque rationibus, neque argumentis, neque responsionibus, neque demum stylo conveniunt.

III. Dispendium operae postremo loco non fuerit, si decantatam illam nostri Sanctissimi Aquinatis disciplinam sub Alexandri Halensis Magisterio paucis expendam. *Nescio quid hoc opprobrii secum ferat*, (ait Wadingus ad Annum MCCXLIV. numero XXIV), *Divum Thomam Halensis discipulum fuisse?* Nihil neque nos contumeliosum, et iniurium Sancto Thomae Aquinati in hac cum ipso Wadingo videmus, quae sub Halensi Magistro disciplina decantatur. Quaestionem facti versamus, in qua veritas quaerenda est, ne in errorem veritati iniurium minus consulti, imprudentesque incidamus

Suspensae ad eius (Halensis) *memoriam ab antiquo Tabellae* , (pergit Clarissimus Minorum Annalista) , *hoc inter reliqua inscribitur distichon* :

Quae duce praemonitus in praelia Divus Aquinas ,
Quotquot et usque legis fortius arma gerunt.

Hoc ipsum praefert eiusdem Doctoris imago quaedam vetustate exesa , ad introitum Capituli Conventus Parisiensis depicta, in qua Divus Bonaventura, ac Sanctus Thomas docentis Magistri verba excipiunt. Scilicet et fabulas canunt parietes. Epitaphium Halensis primo eius lapidi sepulcrali inscriptum , mutilum hactenus editum , integrum profert Iacobus Echardus, descriptum ex Codice MS. saeculi tertiidecimi in Bibliotheca Sorbonica adservato fol. magn. membran. qui est altera pars *Summae Quadripartitae* Halensis. Verba sunt : « In tumba, quae de directo distat per unam tumbam ab introitu chori Ecclesiae FF. Minorum Parisius , haec scribuntur. In tabernaculo capitis » Imaginis sculptae in dicta tumba scribitur : *Hic iacet Frater Alexander de Hales, qui obiit anno* » *Domini MCCXLV. XII. Kalendas Septembris.* In circuitu dictae tumbae scribuntur in versus : » *Gloria Doctorum , decus et flos Philosophorum etc.* ». ut apud Wadingum. In his carminibus tirocinii ab Aquinate positi sub Magistro Halensi mentio nulla : unde evincitur , tum aliam superiorem elegiam ad murum appensam , tum imaginem ad introitum Capituli depictam , notitias esse , ut infert Echardus , antiquis incognitas , nulliusque momenti.

Quod sumi solet ex chronographia Halensis , et Thomae argumentum , his eludere verbis Wadingus nititur num. XXVIII. « Nam et Parisios studiorum gratia missum fuisse praeclarum iu- » venem , non est ambigendum. Nec ita mature inde profectus , sed postquam in Curiam accer- » situs , oblatam Cassinensis Monasterii administrationem renuit , et clam Curia dilapsus aufugit » primum Coloniam , ut Auctor est Cantipratanus , qui tum vixit , et Thomam cognovit. Potuit » ergo Alexandrum audivisse , quamdiu Parisiis degit , illo superstite. Nec refert , si diu , si » parum, modo in Scholis discendi studio, Alexandrum conveniens audivit ». Plura sunt animadversione digna. Ac primo verba illa , *Nec refert si diu, si parum* , mihi videntur Wadingus exhibere pro ingenii acumine subdubitantem de illa Aquinatis sub Halensi Magistro disciplina. Cur enim eam decantari oportuisset , tametsi probari et evinci posset , Thomam aliqua vice Magistrum Halensem in Scholis docentem audivisse , non studii gratia , sed virum in Academia Parisiensi celeberrimum cognoscendi desiderio ? Mirum est , ab eodem Wadingo in solutione argumenti , quod Thomae Chronographiam spectat, unum laudari Cantipratensem, diligentioribus et synchronis praetermissis testibus , Ptolomaeo Lucensi , et Guillelmo de Tocco. Menda , quibus inquinata est narratio Cantipratani , protulimus omnia in Dissertatione *adversus Monachatum Benedictinum Sancti Thomae* , Capite VI. num. 11. ubi ostendimus , a veritate ipsum abludere, dum narrat 1. Aquinatem de Romanorum partibus venisse *Bononiam*. 2. Dominicanam vestem Bononiae indutum , *ibidem* aliquandiu substitisse. 3. in Curiam semel , et iterum *per litteras Apostolicas* vocatum, eoque profectum esse. 4. Dignitatibus Ecclesiasticis a Pontifice oblatis insigniri nolentem , tunc a germanis Fratribus *furtim raptum* , et in carcerem detrusum. 5. E Curia demum secunda vice *clam prolapsum* , Coloniam Agrippinam profectum esse. Ad ipsam Abbatiae Cassinensis oblationem quod attinet, si fides quidem adhibenda est , ad annum 1248. vel insequentem referri commode eam posse , loco citato haud levibus coniecturis confecimus.

In eadem Dissertatione Capite IX. num. 1. ingressum Thomae in Ordinem Fratrum Praedicatorum, capturam eiusdem ac detentionem in carcere per biennium saltem incompletum, egressumque demum e carcere , libertatemque ipsi donatam , eo temporis intervallo concludi , quod ab anno cadente 1243. excurrit ad annum 1245. ineuntem , non coniecturis , verum perspicuis argumentis demonstravimus. Atqui vero , fune demisso e carcere Thoma , *statim animalia sunt parata* , (Ptolomaei Lucensis verba sunt in Hist. Eccl. Lib. XXII. Cap. XXI.) *ad ipsum deducendum Romam. Inde vadit Coloniam ad Fratrem Albertum , ubi multo tempore fuit.* Verba etiam refero Guillelmi de Tocco Capite III. apud Bollandi Continuatores inquientis : *Postquam vero Frater Thomas , sicut divinitus Ordini deditus , sic fuit divinitus restitutus . . . . Fratres sui ipsum Romam ad Capitulum generale miserunt, in quo provideretur ei propter spem futuri profectus in proximo de studio generali.* Ut minus accurata haec narratio redigi ad veritatem queat , animadverte , Comitia Ordinis generalia *anno* 1243. habita fuisse *Parisiis* die 31. Maii *anno* 1244. *Bononiae* 22. Maii : *anno* 1245. *Coloniae* 4. Iunii. Unde Guillelmi de Tocco verba sic intellige , ut Aquinas *Romam* missus fuerit:

indeque *ad Capitulum generale* celebrandum *Coloniae* eo anno 1245. in quo de *studio generali eidem provideretur.* Ita factum : *cum enim Ioannes Theutonicus Magister Ordinis* (pergit referre Guillelmus de Tocco) *ipsum in carissimum in Christo filium suscepisset , duxit eum Parisios , et deinde Coloniam* , ubi Fratri Alberto tunc florenti erudiendus traditur. Parisinum iter silet Ptolomaeus de Luca : diserte memorat illud Guillelmus de Tocco. Nempe, cum vix ibi commoratus fuerit Thomas , iterque suum Coloniam cum Magistro Generali continuo profecisset , Parisinam illam neque memorandam duxit Ptolomaeus Lucensis profectionem.

Quae demum accuratissima chronographia satis evincit , neque *diu* , neque *parum* , Thomam nostrum *in Scholis* , *discendi studio* , Alexandrum Halensem *audivisse*: quem scilicet ipso *anno* 1245. vita migrasse , fatetur Wadingus , die XII. *Kalendas Septembris* , seu die 21. Augusti , ut in superiore legimus Epitaphio , quod Echardus in lucem protulit ; cum Thomas iam Coloniam pervenisset ante *diem* 4. *Iunii* , quo Comitia Ordinis Generalia Ioannes Theutonicus celebravit. Quid ? quod eodem nec anno 1245. neque superiore aliquo post annum 1238. tempore, publicis praefuisse Scholis Alexandrum Halensem , Echardi sententia est , quam alii expendant. Ipsum consule in Notis ad Sancti Thomae elogium , et Natalem Alexandrum in Opusculo hac de re edito , egregie disserentes.

Ego Doctori Angelico (iterum Wadingus numero XXV.) *nihil in hoc derogatum esse video , si iam senem iuvenis audivit , quem senex prae reliquis assumpsit imitandum , et sequendum.* Priorem facti quaestionem iam solutam , diremptamque puto. Quod additur , ad examen vocent alii : num scilicet ita *Halensem sequutus et imitatus fuerit* S. Thomas, ut ipsum etiam superaverit, *Theologiam parturiendo* (verbis utor Natalis Alexandri) *Summamque scribendo , cuius ab ordine , methodo , sublimitate , nitore, stylo , eruditione , ratiocinandi vi , Summa Doctoris Halensis toto caelo distet.*

FR. IO. FRANCISCI BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DISSERTATIO PRAEVIA

De Censuris, quae Parisiis, et Oxonii latae feruntur adversus nonnulla S. Thomae Theologica, et Philosophica dogmata: deque Vindiciis adornatis, ac Censurae Parisiensis revocatione: nec non de innoxia eiusdem Sancti Praeceptoris doctrina, quam censuris illis perperam, imperite, et per iniuriam notata dicitur.

CAPUT I.

Thesium censurae, per Episcopos Parisienses, Guillelmum et Stephanum Tempier latae, confirmataeque a Roberto de Kildwardbi Archiepiscopo Cantuariensi in Anglia, recensentur. Nonnulla doctrinae a S. Thoma traditae Capita per easdem notari, audax et imperita quorumdam opinio: praecipui Divi Thomae vindices, an etiam Ægidius de Columna. Speciem Operis quod inscribitur, Correctorium Corruptorii.

I. Dum germana Divi Thomae Aquinatis Opera criticis Dissertationibus expendimus, et vindicamus; non ita nobis angustos praefigi cancellos putavimus, ut si quae sunt audacium Censorum iudicia in ipsam Thomae doctrinam, intacta praetermittere, inita nulla discussione, deberemus. Pugnavimus ergo praecedentibus quatuor dissertationibus totidem Voluminibus editionis huius appositis adversus Ioannem Launoium, Petrum de Alva, et Astorga, Franciscum Garciam, Lucam Wadingum, Ioannem de la Haye, aliosve, qui praestantissimum hocce *Summae Theologicae* Opus, vel totum uti dubium Angelici Praeceptoris foetum habuerunt, vel plagio manifesto ex aliorum lucubrationibus defloratum ex parte putarunt. Adversarios nunc aggredimur audentiores qui aperto marte dogmata plura, quae Theologicis in Operibus suis tradit Thomas, traducere in invidiam conati sunt: adhibentque censuras quasdam Parisienses, et Oxonienses, ac si aut errores per eas damnatos instauraverit Thomas, aut Thomae sententiae quaedam per easdem confixae fuerint. Piaculum foret, haec surda aure, et immoto calamo praeterire.

Memoratas primo loco Censuras recenseo, earumque Auctores: ac tempora definio quibus ipsae latae sunt. Primus adest Guillelmus Parisiensis Episcopus, qui *anno Domini* 1240. *in Octava Epiphaniae* (die 13. Ianuarii) *errores* quamplures *detestabiles contra Catholicam veritatem*, *repertos in quibusdam Scriptis*, nigro theta notavit damnavitque. Is est Guillelmus, huius nominis *tertius* in Parisiensibus Tabulis, dictus *Arvernus*. Annus ille 1240. stylo vetere, numerandus est stylo novo insequens 1241. ab Calendis Ianuariis inchoatus. Theses condemnatas refert omnes Carolus Duplessis d'Argentrè, Sorbonicus Doctor, et Episcopus Tutelensis, in Collectione Iudiciorum de novis erroribus Tomo I. p. 186. Nimium sibi indulgebant lascivientia nonnullorum Academicorum ingenia, quorum licentia censurarum freno cohiberi debuit. De quodam errore per hanc censuram damnato, quem instauratum ab Aquinate putarunt olim adversarii, agendum in Dissertatione sequente.

Segetem errorum amplissimam, qui ab Academicis vulgabantur, haud satis amputaverat Guillelmus Parisiensis Antistes. Curas diligentiores adhibuit Stephanus Tempier, eiusdem Ecclesiae Episcopus, qui Romani Pontificis litteris admonitus permotusque, theses plurimas notavit, *novemdecim ac ducentas* ab aliquibus numeratas, ab aliis *duas et viginti supra ducentum*, quas inposterum Academicorum nemo traderet, ac teneret: easdemque Oxoniensi in Anglia Academia, ac insuper plures alias, exulare iussit Robertus de Kildwardbi, Archiepiscopus Cantuariensis, ex Ordine Praedicatorum assumptus, sacra etiam purpura donatus.

Post initum confectumque examen, coram palamque vulgata demum est Censura Parisiensis, datis ab Stephano litteris *Anno Domini MCCLXXIV. die Dominica, qua cantatur.*, Laetare Ierusalem, *in Curia Parisiensi*: dataeque leguntur Roberti de Kildwardbi litterae *die Iovis proxima ante Festum Sancti Cuthberti in Quadragesima anno Domini MCCLXXVI.* Litteras praedictas, erroresque damnatos, diligenti facta collatione cum manuscriptis codicibus Sorbonicis, recenset loco citato laudatus Dargentraeus. Annum 1276. stylo vetere intellige, computatum ab Incarnatione, vel a Paschate, qui civilis et Iulianus, novo stylo, numerandus est 1277. Hoc anno, littera Dominicali C. insignito, incidit Sanctum Pascha die 28. Martii. Hinc die 7. eiusdem Martii, *Dominica Laetare*, Stephani Parisiensis censura vulgata est: et die 18. Martii, seu *die Iovis* post Dominicam in Passione, *proximi ante festum Sancti Cuthberti*, quod insequenti die celebratur, suam Oxonii tulit censuram Robertus Cantuariensis. Hinc etiam in prioris censurae Parisiensis epocha dissidium nullum in Codicibus, quorum alii apud Dargentraeum notant annum 1276. alii 1277. Stylum veterem, novumque animadverte: ac antilogia evanescit omnis. Sed eadem Stephani censura perperam editis aliquibus in exemplis, quae referunt laudatus Carolus Duplessis, et Franciscus Sylvius in Oratione apologetica pro S. Thoma Aquinate habita Duaci anno 1624. die 7. Martii, lata legitur *anno* 1226. aut 1227. Aut enim altera cifra 2. pro 7. typo errante, substituta fuit: aut in anno Romanis numeris expresso MCCXXVI. littera L. excidit: aut quacumque demum ex causa prodierit, corrigendum mendum est. Quae libuit hoc loco diligentius adnotare, ut dogmatum Divi Thomae vindices elumbe noverint argumentum, quod ipse Sylvius aliique promunt ex epocha illius anni 1226. aut 1227. quo Thomas Aquinas non modo nihil scripserat docueratque, quod Parisienses et Oxonienses Doctores notarent; sed in hanc mundi lucem vix anno praedicto emissus ille fuerat.

II. Iamvero « circiter decimus ab Aquinatis obitu labebatur annus (aerae vulgaris 1284. verba sunt Sylvii loco citato), cum ecce lucubrationes eius audaculus quispiam ad suum tribunal, tamquam censor, citavit: et insigni pariter inscitia et petulantia *correxit*, ut quidem ipse loquebatur: librumque edidit: *Correctorium Thomae* inscriptum »: censurasque memoratas, quas Guillelmus et Stephanus Parisienses tulerant, adhibebat ut dogmata nonnulla ab Aquinate tradita pro damnatis habenda ostenderet. Is est Guillelmus *la Mare*, vel *de Mare*, vel *de la Mare*, Anglus natione, Doctor Oxoniensis: de qua Wadingus in Annalibus verba facit ad An. MCCXC. num. xviii. ipsumque vocat *serium nimis indagatorem eorum, quae obiicere posset contra S. Thomam.* Praecipue doctrinae capita, quae oppugnari posse, veluti praedictis Censuris iam notata, putavit ille, infra dabimus et vindicabimus.

In arenam pro Thoma contra Lamaraeum descenderunt consodales plures, qui doctrinae praestantia aevo illo florebant. Memorant Laurentius Pignon, Leander Albertus, et alii, insigne ab Ricardo Knapwel, seu Clapoel, Anglo, Sacrae Theologiae Magistro Oxoniensi, elucubratum sub finem saeculi xiii. opus, *contra Corruptorium Fratris Thomae de Aquino.* Nempe *Correctorium* ab Guillelmo Lamaraeo inscriptum, vocitari solebat *Corruptorium.* Similis argumenti opus, *contra Corruptorem S. Thomae*, Ioanni Parisiensi, quem *secundum* huius nominis appellant, ad antiquioris discrimen, qui *Pungens-asinum* cognominabatur, adiudicant veteres Nomenclatores. Anno Christi 1306. florebat ille. Liber prodiit Venetiis, qui *Correctorium Corruptorii Fratris Thomae* inscribitur, typis Octaviani Scoti anno 1516. f. sub nomine *Fr. Ægidii de Columna Romani*, Ordinis Sancti Augustini, Archiepiscopi Bituricensis, anno 1316. donati. Operis initium est: « *Quare detraxistis sermonibus veritatis, cum ex vobis nullus sit, qui possit me arguere?* Iob. vi. » Quaestio proposita optime in persona F. Thomae de Aquino Doctoris eximii, cuius doctrina » fulget Ecclesia, proponi potest quibusdam, qui eius doctrinam, imo veritatem, quam docuit Parisius sermonibus veritate plenis, et Spiritu veritatis instigante conscripsit, detrahentes depravare nituntur etc. ». Venetam priorem aliam anni 1501. huiusce operis editionem memorat Guillelmus Cave: aliamque Coloniensem aevo sequiore, seu anno 1624. curavit Gualterus Strevesdorf Coloniensis Eremitarum S. Augustini Prior: ac recentior Neapolitana demum prostat anno 1644. accurata. Prodierunt omnes sub eiusdem Ægidii de Columna nomine: suamque foedavit editionem Strevesdorffius interpolationibus, animadvertente Carolo Duplessis d'Argentrè, *Sancti et Angelici Doctoris* adiecto cognomento, quoties Thomam nominari contingit, contra fidem Codicum MSS. qui Sorbonensi in Bibliotheca adservantur: novumque titulum commentus est, scilicet *Defensorium, seu Correctorium librorum Sancti Thomae contra Guillelmi Lamarensis Thomae mastygis Corruptorium.*

Atqui vero plura, ac solida proferunt argumenta Dargentraeus loco citato, et Echardus Tomo I. Scriptorum Ordinis Praedicatorum pag. 503. quibus ab Ægidio idem opus abiudicatur, tribuendumque evincitur cuidam Ordinis Praedicatorum alumno: an Ricardo Ulapoelo, an Ioanni Parisiensi II. incertum. Nihilominus veteres recentesque praesto sunt Scriptores, qui paris argumenti lucubrationem laudato Ægidio de Columna adiudicant. Dignum illud animadversione: ab Ioanne Pico Mirandulano in Apologia, quaest. 1. *de descensu Christi ad inferos*, ipsum induci Ægidium, qui adnotet, de Parisiensibus articulis ab Stephano damnatis *nihil esse curandum, quia fuerunt facti, non convocatis omnibus Doctoribus Parisiensibus, sed ad requisitionem quorumdam Capitulorum* (sic nempe ibidem). Quae verba, cum, Dargentraeo teste, non reperiantur nec in *Sententiarum* libris, nec in *Quodlibetis* ab Ægidio elucubratis, nec in edito sub eius nomine *Defensorio S. Thomae*, aliud opus indicare videntur, quod ipse pro Aquinate elucubraverit.

III. Manuscriptum praetermittere non licet *Correctorium* quoddam *Corruptorii*, in Sorbonensi Bibliotheca adservatum, quod incipit: *Sciendum est igitur: I. p. Summae Quaestione* 22. *quaerit S. Thomas etc.* Durando de Aureliaco, qui vulgo *Durandellus* dicebatur, Opus attribuit Echardus: non illi, sed alteri Scriptori adiudicandum censet, ac evincere videntur Dargentraeus. Ipsum consule Virum doctissimum. Simile Opus praestat Codex Membranaceus in 4. in Veneta SS. Ioannis et Pauli Bibliotheca, quem propriis oculis ac manibus, favente humanissimo Dominico Berardello Bibliothecae praefecto, inspicere licuit, ac tractare. Primum in eo prostat *Littera, quam Ven. Episcopus Fr. Petrus de Palude Ord. Praed. Doctor in utroque iure, et Magister in Theologia, ac Patriarcha Ierosolymitanus, transmisit Fratri Hugoni de Balsa* (de Vauceman) *Magistro Ordinis praefati, qui ab eodem consilium petebat per litteram: si, quo modo, qualiter, et quando Fratres dicti Ordinis possint redditus, et anniversaria habere, et retinere.* Sequuntur *Sermones* plures, qui *de Mortuis* inscribuntur. Tertio demum habentur loco *Quaestiones Correctorii contra Corruptorium Fratris Thomae de Aquino Ordinis Praedicatorum.* Opuscula sunt in unum quidem compacta Volumen, diverso tamen caractere: sequioris aetatis priora duo, ac remotioris utique postremum.

Incipit vero: *Circa Quaestionem XII.* (Primae Partis Artic. 2.) *dicitur in principali responsione, quod requiritur ad videndum Deum aliqua similitudo Dei, seu lumen gloriae.* Definit: *Et sic potest responderi ad ea, quae obiiciuntur contra Fr. Thomam in Prima parte, et in Prima secundae: et sunt* 45. *contra Primam partem, et* 10. *contra Primam secundae, et sic in universo* 55. *instantiae.* Natalis Alexander Dissertatione vi. in Historiam Eccl. Saeculi XIII. et XIV. de Summa, Scriptisque ceteris S. Thomae Aquinatis, Articulo ii. adnotat, Guillelmum de la Mare *suo in Libro, quadraginta novem Articulos ex Prima parte Summae, duodecim ex Prima secundae, sexdecim ex Secunda secundae reprehendisse.* An ergo mancum, et imperfectum fuerit opus, quod recensemus? An illas tantum, non alias vindicias egerit Auctor?

Ante *quaestionum*, quae in Opere pertractantur, elenchum, Nota legitur his verbis: « Nota, » quod ab Adam usque ad diluvium fuerunt anni 2242. A diluvio usque ad Abraham fuerunt » anni 1174. Ad Abraham usque ad Moysem fuerunt anni 445. A Moyse usque ad Christum » fuerunt anni 1635. A Christo usque modo, (Pascha fuit videlicet 7. exeunte Martio,) 1285. Sum» ma 6775. Usque in finem mundi incertum habemus numerum ». Primae, et secundae aetatis, ab Adamo ad diluvium, ac inde ad Abrahamum, computantur anni iuxta Chronologiam versionis graecae τῶν LXX. Summa totalis 6675. vitio laborat: singulae namque Summae accuratiore calculo collectae Summam efficiunt 6781. Annus aerae vulgaris 1285. incedebat insignitus Cyclo lunae xiii. et Cyclo Solis vi. et littera Dominicali G. unde sacrum Pascha anno 1283. celebratum fuit *die 7. exeunte Martio*, seu die 25. eiusdem Mensis, Dominica, iuxta computandi morem qui aevo illo obtinebat. Annum a Paschate ad Pascha numerabat Auctor, aut Notarius stylo vetere, scriptusque Codex, aut completum opus innotescit post diem 25. Martii, ex qua initium sumebat annus 1285. stylo vetere. Hinc animadverte aut Codicis, aut certe Operis antiquitatem. Guillelmus de la Mare suum contra Thomam Aquinatem anno 1284. protulerat in lucem *Correctorium*: suasque anno insequente vindicias opposuit Auctor.

Verba illa, *die 7. exeunte Martio*, peculiarem indicant modum, numerandi dies Mensis, qui post annum Christi Millesimum frequentissimus occurrit in Membranis. Sed hunc attamen longe vetustiorem exhibet charta, ex Archivo Archiepiscopali Lucensi deprompta apud Doctissimum Muratorium in Antiquitatibus Italicis medii aevi Tomo III. Dissert. xxxvii. *In nomine Domini nostri... Regnante Domino nostro Desiderio Rege, anno Regni eius Deo propitio primo, quinto die intrante Mense Novembrio, Indictione XI. feliciter* (anno Christi 757). Expositionem subii-

cere liceat Rolandini, Saeculi tertiidecimi Scriptoris, quam apud Cangium, Mabillonium, aliosque cum aliqua verborum diversitate descriptam lego. In Tractatu *Notularum* sive de arte Notariae, haec habet verba *De publicationibus instrumentorum*, in Editione Augustae Taurinorum 1607. pag. 714. « Ponitur dies in Instrumentis diversimode. Uno modo secundum consuetudinem Bononiensem, ut in hoc exemplo: *primo die Maii*, (*secundo die intrante Maio*), et ita de singulis usque ad 16. Transactis autem 16. (diebus), ponunt hanc dictionem: 15. *die exeunte Maio*, (14. *die exeunte Maio*), et sic de singulis usque ad penultimum diem; ubi dicitur, *penultimo die Maii*. Et ita de singulis Mensibus, qui habent 31. dies. In illis vero, qui habent 30. dies, procedunt similiter usque ad 15. per hanc dictionem, *intrante*: et finitis 15. diebus primis, descenditur per alios 15. cum hac dictione, *exeunte*. Semper tamen in prima die cuiuslibet Mensis non ponitur, *intrante*: et in penultimo non ponitur, *exeunte* ». Prima nempe pars Mensis ordine consueto dinumerabatur, sumpto initio a primo eiusdem die: pars altera principio sumpto, non a Calendis aut primo die succedentis Mensis, ut apud Romanos; sed ab ultimo Mensis die, ordine retrogrado. Hinc vero *die* 7. *exeunte Martio* est dies 25. eiusdem Mensis.

Operae dispendium non erit, elenchum *Quaestionum* describere, quae in Opere quo de agimus, vocantur ad examen, ut Philosophica, ac Theologica ab Aquinate propugnata dogmata innotescant, quae censura notari posse putabant veteres Censores. Elenchus incipit: *Isti sunt tituli quaestionum Correctorii contra Corruptorium.*

» 1 Utrum ad videndum Deum requiratur aliqua similitudo Dei.
» 2 Utrum intellectus noster cognoscat singularia.
» 3 Utrum scientia Dei dici possit futurorum contingentium.
» 4 Utrum omnia quae Deus noscit, sint idem in Deo.
» 5 Utrum universum possit esse melius, quibusdam suppositis.
» 6 Utrum mundum incepisse sit de articulis fidei.
» 7 Utrum in rebus incorruptibilibus sit solum unum individuum in una specie.
» 8 Utrum sit possibile esse aliam terram, quam istam.
» 9 Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma.
» 10 Utrum sit possibile, esse duos Angelos unius speciei.
» 11 Quomodo genus, et differentia accipiantur in rebus materialibus.
» 12 Utrum multiplicatio secundum numerum intendatur ab agente.
» 13 Utrum Angelus per naturam suam sit incorruptibilis.
» 14 Utrum Angelus possit transire ab extremo ad extremum, non pertransito medio,
» 15 Utrum sit impossibile, quod aliquid in toto tempore praecedenti quiescat in uno termino, postea in uno instanti illius temporis sit in alio termino.
» 16 Utrum omnes species, per quas Angeli intelligunt, sint omnes universales.
» 17 Utrum Angelus possit intelligere per species abstractas.
» 18 Utrum quanto Angelus est superior, per pauciores, et universaliores species intelligat.
» 19 Utrum secundum gradus naturalium data sint Angelis dona gratiarum.
» 20 Utrum Angeli mereantur praemium accidentale.
» 21 Utrum fuerit aliqua mora inter creationem Angeli, et lapsum eius.
» 22 Utrum vis appetitiva in omnibus proportionetur apprehensivae.
» 23 Utrum apprehensio Angeli differat ab apprehensione hominis.
» 24 Utrum aliquis locus sit poenalis Angelo, vel animae.
» 25 Utrum informitas materiae tempore praecedat eius formationem.
» 26 Utrum anima sit composita ex materia, et forma.
» 27 Utrum Angelus, et anima sint unius speciei.
» 28 Utrum anima possit habere sub se multa individua.
» 29 Utrum in homine sit una forma substantialis.
» 30 Utrum aliquae dispositiones accidentales praecedant formam in materia.
» 31 Utrum memoria sit in parte intellectiva, vel spirituali tantum.
» 32 Utrum intellectus sit eminentior, quam voluntas.
» 33 Utrum quanto corpus est melius dispositum, tanto recipiat meliorem formam.
» 34 Utrum anima separata intelligat per species innatas, vel abstractas, vel influxas.
» 35 Utrum anima separata seipsam per seipsam intelligat.
» 36 Utrum anima separata intelligat per influxum specierum a divino lumine.

» 37 Utrum praemium essentiale respondeat quantitati caritatis, et non quantitati operationis.
» 38 Utrum aliquid redigatur omnino in nihilum.
» 39 Utrum superiores quidquid a Deo recipiunt, impertiantur inferioribus.
» 40 Utrum distantia localis faciat impedimentum in locutione Angeli.
» 41 Utrum omnes Angeli sint inaequales.
» 42 Utrum Angeli, qui sunt . . . duorum ordinum, magis . . . quam unus eorum cum aliis sui ordinis.
» 43 Utrum ens per accidens habeat causam.
» 44 Utrum omnes humani intellectus sint unius gradus in ordine naturae.
» 45 Utrum quaelibet additio ad formam corporalem variet speciem.

Contra Primam secundae Partis instantiae.

» 46 Quae requirantur ad beatitudinem, et quomodo.
» 47 Utrum in anima humana remaneat esse compositi per destructionem corporis.
» 48 Utrum resumpto corpore, beatitudo crescat intensive, vel extensive.
» 49 Utrum homo sit dominus sui actus.
» 50 Utrum homo per rationem determinet se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum.
» 51 Utrum imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis.
» 52 Utrum primum movens in viribus animae ad exercitium actus, sit voluntas.
» 53 Utrum voluntas sit subiectum libertatis, et ratio sit causa.
» 54 Utrum ratio sit principium mali actus.
» 55 Utrum Matrimonium fuerit in veteri lege Sacramentum coniunctionis Christi, et Ecclesiae ».

Constitutas ab Angelico Praeceptore in eiusmodi *Quaestionum* examine *Conclusiones*, quae ad utramque, Revelatam, et Naturalem Theologiam pertinent, atque Ontologiam, vellicare et refellere nisus est Guillelmus Lamaraeus. Vindicias pro Aquinatis doctrina strenui laudati Viri egerunt, egitque Auctor Anonymus, quem illustramus. Ea servata methodus est, ut primo loco Adversarii, ut vocat, *calumnias* diligentissime referat: tum Aquinatis *theses* in invidiam traductas germano sensu exponat, luculentioribus ex Operibus eius in medium productis testimoniis: ac demum *obiectiones* refellat, longeque dissitas ostendat damnatas Parisiis, et Oxonii propositiones, quae Thomae doctrinam exhibere imperite dicebantur. Specimen *Operis*, quod exhibeo, Vindiciarum specimen praestat, quas Viri doctissimi pro virili egerunt contra Lamaraeum.

CAPUT II.

De peculiari Thesium agitur censura, quam tulit Robertus de Kildwardbi, confirmavitque et auxit Ioannes Pekamus in Sedem Cantuariensem suffectus. Recentes alii doctrinae ab Aquinate traditae Censores, eiusque vindices. Animadversiones generales in Censorium Stephani Tempier Antistitis Parisiensis iudicium.

I. Praeter *articulos*, vulgo *Parisienses* dictos, quamplures alii, qui triginta et unus numerantur, damnati prostant in Oxoniensi censura, nomine Roberti de Kildwardbi Archiepiscopi Cantuariensis lata, ad *Grammaticam*, ad *Logicam*, ad *Philosophiam* spectantes. Theses aliquae Divi Thomae notatae videbantur: quae nempe ad *unam substantialem in homine formam* adstruendam pertinent. Kildwardbio in eamdem sedem Cantuariensem anno 1279. suffectus est Ioannes Pekamus Ordinis Minorum, qui latam a Praecessore censuram confirmavit anno 1284. Hanc refert laudatus Dargentraeus Tomo I. citato pag. 234. in eaque, paullo commutatis verbis, triginta recensentur articuli. Pekamum olim aemulum fuisse Thomae Aquinatis, Lutetiae Parisiorum secunda vice scholam regentis, contraque ipsum in publicis disputationibus obluctantem, narrat Bartholomaeus Logotheta Regni Siciliae in Processu Canonizationis apud Bollandi Continuatores Capite IX. n. 77. Verba eius sunt: Item dixit idem testis « (Logotheta) se audivisse a pluribus Fratribus Prae-
» dicatoribus fide dignis: quod quando idem Frater Thomas una vice disputabat Parisiis, ubi erat
» Frater Ioannes de Pizano (de Pekamo) ordinis Fratrum Minorum, qui fuit postea Archiepi-
» scopus Cantuariensis; quantumcumque dictus Frater Ioannes exasperaret eumdem Fratrem Tho-

» mam verbis ampullosis et tumidis, numquam tamen ipse Frater Thomas restrinxit verbum hu-
» militatis: sed semper cum dulcedine, et humanitate respondit ». Laudati Bollandiani in Notis ex Wadingo habent, adservari Oxonii in Collegio Mettonensi *Manuscriptas disceptationes* Thomae, et Pekami.

Latam vulgatamque a Kildwardbio censuram, et a Pekamo confirmatam, aegre tulerunt Nostrates consodales, aliique Doctores. Guillelmus de Morbeka, qui libros Aristotelis, postulante, et urgente Thoma, de graeco in latiuum verterat, Archiepiscopus Corinthiis datus ab Innocentio V. vel a Ioanne XX. dicto XXI. acres litteras dedit Kildwardbio, de suae levitate censurae ipsum admonens, eiusdemque saniorem declarationem serio postulans. Repositam a Cantuariensi Archiepiscopo *epistolam ad Archiepiscopum Corinthi de Articulis condemnatis in Anglia* praestant Codices MSS. Anglicanus alter, et alter Florentinus apud Echardum, cum sequente inscriptione: *F. Roberti Cantuariensis ad Archiepiscopum Clorinthii declaratio falsitatis quorumdam articulorum Oxoniae condemnatorum.* Ab Florentinis consodalibus irrito voto perquisivimus, num hocce scripto praeconceptam sententiam firmaret Robertus, an palinodiam caneret. Hac de re Guillemus Okamus in Dialogis I. P. Lib. II. cap. xxiv. sic habet: « *Magister* . . . De primo (Kildwardbio)
» diversis modis dicitur a diversis. Dicunt enim quidam, quod damnatio sua temeraria existebat,
» eo quod veritates, ut dicunt, condemnavit. Unde et quidam alius Archiepiscopus (Corinthi)
» ipsum de dicta damnatione acriter reprehendit: scribens ei epistolam, in qua manifeste asse-
» ruit, quod veritates damnaverat ». Neque solum nostrae gentis hominum hocce iudicium erat, sed et *plures alii*, *ipsam* (censuram) *fuisse temerariam putarunt*: (laudati Okami verba sunt). *Plures enim Parisienses Doctores et Scholares assertiones damnatas a dicto Archiepiscopo publice tenuerunt.*

Adversarios Pekamus non paucos, nostrates, et exteros, nactus est, quos inter eminuit Ricardus Clapoel Ordinis Praedicatorum, quem addictissimum Thomae, eiusque doctrinae nobilem vindicem contra Guillelmum de Lamare superius laudavimus. Articulos octo, quos ipse, pro Thoma vindicias agens, palam e suggestu docuit, veluti totidem errores, aut haereses, ad Pekami Archiepiscopi tribunal detulerunt aemuli. Coetum Magistrorum *Londini in Ecclesia Beatae Mariae de Arcubus* coegit ille *anno* 1286. *indictione* 14. *ultimo die Mensis Aprilis*: praedictosque articulos, tamquam *haereses declaravit*, *et pronunciavit esse damnatos.* Spelmannum consule inter Concilia Orbis Britannici, et Labbeum in Collectione Conciliorum. Dargentraei animadversionem addere hoc loco praestat: « Manifestum est, inquientis, in octavo Articulo sententiam S. Thomae *de una*
» *substantiali forma hominis*, qui animus sit ad informandum corpus destinatus, enunciari, quae
» quidem temere improbatur a Pekamo. Reliqui autem articuli, partim consectarii sunt huius pro-
» positionis, (*qui nempe differentiam enuntiant inter hominis corpus vivum*, *et mortuum*): partim
» falso impositi (*cuiusmodi sunt*, *in quibus eadem absolute ac universim differentia statuitur inter*
» *vivum Christi corpus*, *et mortuum*). Quare hoc iudicium Ioannis Pekam, cui Oxonienses Magi-
» stri, tum Ordinis Fratrum Praedicatorum, tum aliarum Familiarum, palam contradixerunt,
» nullam obtinuit auctoritatem ». Ampliora dabimus infra.

II. Veterem hanc adversus Thomae dogmata cantilenam aevo sequiore instaurarunt Censores alii. Prodiit siquidem (inquiebat Sylvius loco citato) anno superiore (1623.) « liber Apologeticus
» pro Scoto, Scotique vindice: in quo huius Beati (Thomae) doctrina mirifice sugillatur, et
» traducitur; quasi vero non potuerit Auctor Scotum extollere, vel defendere, nisi Thomam de-
» primeret ». Hostem pro meritis castigat idem Sylvius in Oratione Apologetica Duaci anno in-
» sequente 1624. habita. Ad haec tempora spectat *Fr. Dermicii Thadaei Nitela Franciscanae Reli-*
» *gionis*, quae *Lugduni* prodiit anno MDCXXVII. 4.

Succedit Petrus de Alva, et Astorga, qui pluribus editis Opusculis acerrimam pugnam movit: illudque recensere hoc loco satis fuerit, quod inscribitur, *Nodus indissolubilis de conceptu mentis et ventris*, typis editum Bruxellis anno 1622. apud Philippum Uleugaert. Pugnam egregie sustinuerunt pro Aquinate Franciscus Ianssens Elinga, Vincentius Baron, Bernardus Guyard, Seraphinus Piccinardus, aliique. Festivum denique non praetermitto commentum, quod Ioannes Baptista Poza excogitavit in *Elucidario Deiparae*, eiusdemque operis Apologiis. Notam inurit ille nullam Aquinati, dogmatibusque eius, quae vel ore dictavit, vel calamo scripsit: at in eiusdem tamen Opera plurimas contendit irrepsisse theses, vel prelo errante, vel amanuensium oscitantia, vel interpolatricis manus fraude, quae aut *falsae* dici debeant, aut *erroneae ac damnatae ab Ecclesia*, aut *alienae a communi Doctorum sensu*. Edita ab hoc Auctore Opuscula nemo nescit, pro-

scripta fuisse a Romana S. Officii Congregatione, et Inquisitione Hispanica: pluresque iam prostant a Doctissimis Viris adornatae vindiciae.

III. Ad censuram Parisiensem redit sermo, a Stephano Tempier Episcopo latam, ex qua validissima in Aquinatis doctrinam depromi arma posse, putavit olim Guillelmus de la Mare, putarunt alii, qui aevo sequiore insurrexerunt hostes. Vindiciae, quas adornare libet, ut modum habeant ac ordinem, generales quaedam praemittendae sunt in eamdem Censuram animadversiones, ut quaenam illa fuerit, qua polleat auctoritate, quove in pretio habita sit, splendide innotescat.

Ac primo totius Universitatis Parisiensis iudicium perperam ac falso appellatur. Id evincit Dargentraeus ex ipsis litteris, quae dedit Stephanus Tempier, quae unum ipsum Antistitem, ac alios nonnullos in Facultate Theologica Magistros exhibent censurae auctores. In litteris apud Bulaeum vulgatis haec habentur: *Nos tam Praelatorum, quam Doctorum Sacrae paginae, et aliorum prudentum virorum consilio.* Quae paulo aliter efferuntur verba in Mss. Sorbonico Codice: *Nos tam Doctorum Sacrae Scripturae, quam aliorum communicato consilio.*

Articulus porro occurrit nullus, qui veluti a Thoma traditus notetur, damneturque. Equidem in Stephani litteris num. 81. et in collectione errorum in Anglia et Parisiis proscriptorum, Capite VII. num. 17. quibusdam in editionibus thesis legitur his concepta verbis: *Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non potest plures eiusdem speciei facere: contra Fr. Thomam.* Verum-enimvero, diligentissima collatione facta cum *tribus Codicibus Manuscriptis Sorbonae*, postrema desiderari illa verba testatur Dargentraeus: eisdem omissis, referunt eumdem articulum, et expendunt Henricus de Gandavo Quodlib. II. qu. VIII. et Quodlib. XI. qu. I. et Egidius Romanus Quodlib. VII. qu. II. Hinc invidiosum illud additamentum aemulorum fraude, et malo dolo irrepsit.

Ipse Stephanus, auctor Censurae, cum in Praefatione generali quadam indicet notione eos qui damnatos articulos tradiderunt, Thomam etiam Aquinatem accensendum verbo nullo, indicio nullo significat. Ait enim: *Magnum, et gravium personarum crebra, zeloque fidei accensa relatio insinuavit: quod nonnulli Parisius studentes in artibus, propriae facultatis limites excedentes, quosdam manifestos et execrabiles errores, imo potius vanitates et insanias falsas, in rotulo, seu cedulis, praesentibus his annexo, sive annexis, contentos, quasi dubitabiles in Scholis tractare, et disputare praesumunt.* An inter eos locum habuerit Aquinas, qui *artibus* operam dabant in Academia Parisiensi, ac *studentes* erant? An ex illis fuerit, qui *propriae facultatis* (neque enim aut Magistri, aut candidati Theologiae erant) *limites excederent?* Scioli quidam indicantur, petulantesque *artium studentes*, qui ut ingenii acumen ostentarent, propositiones tuendas adsumebant aut vanas et insanas, aut execrabiles et erroneas: dictaque Magistrorum nonnulla, quae per sese innocua erant, pravo sensu intellecta vulgabant.

Codicem Sorbonicum affert Dargentraeus, in cuius calce haec habentur adnotata: *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam Clericus Bettus* (vel *Beccus*) *appellatus.* Nempe suspicatur laudatus doctissimus Auctor, intelligendum esse *Ioannem Brescainum*, seu *de Brescain*, sophistem quemdam impudentem, Peripateticae Philosophiae, et Arabum interpretum commentis nimium addictum, ipsosque eorum errores in Scholis Parisiensibus vulgantem. Damnaverat ipsum anno 1247. expuleratque Academia Odo Tusculanus Episcopus, Apostolicae Sedis legatus. Latam ab eo sententiam lege apud Dargentraeum Tomo I. citato. Paris indolis audacis, petulantisque ingenii fuerant, qui articulos damnatos procuderant.

At floruit demum in Parisiensi Universitate, sive cum primo ad scientias addiscendas Lutetiam venit Aquinas, sive cum in eadem gradus percurreret traderetque sacras litteras, sive cum altera vice ab anno 1269. ad annum 1271. scholam regeret, et probitatis et sanae doctrinae opinione: ut in eius dogmata nonnulla, aut philosophica, aut theologica, ferre censuram Doctores voluisse, nemo facile credat. Splendidissimum suppeditant argumentum totius praestantissimae Universitatis litterae, quibus obitum eius indoluit ipsa, missae ad Comitia Generalia anno 1274. celebrata Lugduni ad Pentecostem, diem 20. Maii. Servantur illae in MS. Codice Ludovici Valleoletani, ex quo depromptas in publicam lucem edidit Egassius Bulaeus Tomo III. Historiae Universitatis Parisiensis: easdemque legere est apud Stephanum de Sampaio in Stemmate Praedicatorum, et Franciscum Sylvium in laudata apologetica Oratione, et Casimirum Oudinum in dissertatione de Scriptis Divi Thomae Capite XXVI. Digna sunt animadversione quae sequuntur: *Cum eum* (Fratrem Thomam de Aquino) *a nostro Collegio, Generali Capitulo vestro Florentiae celebrato* (anno 1272. die 12. Iunii) *licet requisissemus instanter, proh dolor! non*

potuimus obtinere (utpote Neapolim a Carolo Rege accersitum ad regendam Theologiae Scholam). Sui nempe desiderium, cum altera vice Parisiis professus esset Aquinas, reliquerat Universitati. Hinc eius nomine litterae memoratae, quae perierunt, data fuere, quibus Thomam sibi reddi, et Parisios remitti Doctorum Universitas postulabat. Haec rursum profero verba : « Ipsius defuncti » ossa a vobis humiliter pro maximo munere postulamus. Quoniam omnino est indecens et indignum » ut altera natio aut locus, quam omnium studiorum nobilissima Parisiensis Civitas, quae ipsum » diu educavit, nutrivit, et fovit, et postmodum ab eodem doctrinae documenta, et ineffabilia » fomenta suscepit, ossa inhumata habeat et sepulta ». Laetabundam gratulationem animadverte de Thomae doctrina accepta. Luculentiora sunt, quae scribere pergunt : « Humiliter supplicamus, » ut cum quaedam scripta, ad Philosophiam pertinentia et spectantia, Parisius inchoata ab eo, in » suo recessu reliquerit imperfecta . . . nobis benevolentia vestra communicari procuretis ». Tam magno in pretio opera Thomae habebant, ut minimis etiam philosophicis carere quibusdam tractatibus, Parisiis ab eo inchoatis, alibi completis in Italia, non paterentur. *Datae epistolae sunt Parisius anno Domini* 1274. *die Mercurii ante inventionem sanctae Crucis*. Insignitus littera Dominicali G. incedebat annus ille : unde *Mercurii dies*, seu feria quarta incidebat in diem 2. Maii ante diem tertiam Cruci Sanctae inventae sacram. An ergo, cum Parisiensis Universitas per amplissimas epistolas tot laudum praeconiis Thomam Aquinatem celebraverit, commendaveritque doctrinam eius, et scripta, ipsa etiam philosophica ; tribus post annis dogmata quaedam, et theologica, et philosophica, quae tradidit ipse, tam acerba notare censura voluerit Facultas Theologiae ? Id credat Iudaeus Apella.

CAPUT III.

Stephani Tempier iudicium ab altero Stephano de Bourretto Episcopo Parisiensi abrogatum, quatenus doctrinam Sancti Thomae tangebat, aut tangere adserebatur. Revocatoriae praedictae litterae sunt genuinae, et vindicantur.

I. Haud ego inficias iverim, articulos nonnullos in eadem censura legi, qui litterae cortice spectato, in Operibus Divi Thomae, totidem fere verbis, reperiuntur. Viri doctissimi sunt qui pro certo habent, longe dissito sensu damnatos eos esse a Parisiensibus, eosdem a Thoma scriptos traditosque : sunt alii vero qui existimant, unum vel alterum eodem sensu et ab Aquinate traditum fuisse, et abs Stephano Tempier damnatum. Thesim in exemplum adducunt, quam Capite superiore protulimus : *Quod quia Intelligentiae non habent materiam, Deus non posset plures eiusdem species facere*. Utraque vigebat opinio in Parisiensi Universitate, aevo Stephani de Bourretto, qui in serie eius Ecclesiae Episcoporum tertius hoc nomine appellatur, sedemque conscendit anno 1320. quam ad octavum Cal. Decembris anni 1325. tenuit, ut adnotant Monachi Sancti Mauri in Gallia Christiana. Doctoris sanctissimi famam audaculi quidam denigrabant, dogmata nonnulla vulgantes, quae pari verborum tenore tum in operibus Thomae legebantur, tum in censura Stephani Tempier praecessoris, quod aegre ferens Bourrettus, re mature deliberata, priorem abrogat censuram, *inquantum tangit, aut tangere asseritur sanam doctrinam Sancti Thomae*. Hinc satis utriusque factum, quorum alii nonnulla doctrinae Thomisticae capita per eam censuram *tangi* existimabant : putabant alii, ab aliquibus aemulis malevolisque perperam ac falso *asseri tacta*, longissmo tametsi intervallo differrent.

Revocatoriae litterae incipiunt : *Magistra rerum experientia certis indiciis evidenter demonstrata*. Datae vero sunt *apud Gentiliacum anno Domini MCCCXXIV. die ovis ante sacros cineres*. Stylo novo, civilis Iulianus annus est 1325. quo pascha incidit in diem 7. Aprilis, dies cinerum in 22. Februarii, et *dies Iovis ante sacros cineres* in diem 14. eiusdem Februarii, littera Dominicali F. currente. Hinc Didacum Alvarez in opere de Auxiliis disput. v. notantem annum 1325. immerito castigat Petrus de Alva : castigandus ipse, qui pro sua inscitia, vel oscitantia stylum veterem Ecclesiasticum non distinxit a stylo novo.

Quae dignissima sunt animadversione in eisdem litteris, iam profero. Haec vero habentur : *Dudum siquidem memoriae felicis quidam praedecessores nostri Parisienses Episcopi quosdam articulos, ne forsitan eos male intelligentes caderent in errorem, tamquam erroneos, per excommunicationis sententiam damnaverunt, et interdixerunt expresse ; quorum tamen nonnulli doctrinam eximii Doctoris B. Thomae de Aquino de Ordine Fratrum Praedicatorum tangere ab aliquibus asseruntur*. Praecessores illos Parisienses Antistites intellige Guillelmum, et Stephanum Tempier. Iamvero animadver-

te, articulos quosdam in eorum censuris contentos, pro innoxiis reputari: eaque proscriptos ratione fuisse, quod pravo sensu intellecti vulgabantur: eosdemque demum, vel eorum spectata littera, D. Thomae non attribui, *sed ab aliquibus* attributos *adseri*.

« Quam articulorum, et sententiarum promulgationem Venerabiles Viri, Decanus et Capi» tulum Ecclesiae Dominae nostrae, sicut veritatis zelatores, intimius considerantes; nec non » doctrinae ac famae B. Thomae praedicti iniustam denigrationem, veritatis occultationem, et » S. R. Ecclesiae aliqualem dehonorationem (pariter considerantes); per Venerabilem Virum Ma» gistrum Annibaldum Decanum Atrebatensem Archidiaconum, Sacrae Theologiae Doctorem, et » D. Petrum de Fagello Parisiensem Canonicum, eorum propter hoc nuntios ad nos specialiter » deputatos, nos requisierunt etc. ». Quo loco notatos habes aemulos Divi Thomae, qui obtentu censurae abs Stephano Tempier latae, *doctrinam et famam eis iniuste denigrabant*. Habes etiam, per hanc iniquam doctrinae Aquinatis denigrationem incommoda duo sequi posse, et *veritatis occultationem*, et *aliqualem Sanctae Romanae Ecclesiae*, quae ipsum inter Caelites retulerat, *dehonorationem*.

« Nos requisierunt, nobisque supplicaverunt: quatenus vocatis omnibus Sacrae Theologiae » Doctoribus, et cum eisdem communicato consilio, et liberatione habita diligenti, et cum aliis » etiam qui de talibus et in talibus possunt, veritatis viam aperiremus: per quam in praedi» ctis articulis, inquantum doctrinam B. Thomae Doctoris egregii tangere possunt, et Sanctae » Romanae Ecclesiae, et Sancti praedicti Doctoris Venerabilis honorem ac reverentiam servaremus ». Dogmata nonnulla ab Aquinate tradita per eam *tangi* censuram, putabant alii: non ita arbitrabantur alii, tametsi *tactam* eam esse vulgarent aemuli. Itaque ad examen vocatum est, num articulorum damnatio *Doctrinam Beati Thomae Doctoris egregii tangere posset*.

Itaque « per Venerabiles ac dilectos Consiliarios nostros fideles, Magistrum Hugonem de Bi» sontio Cantorem Parisiensem, Magistrum Stephanum de Nova-villa, et D. Odonem de Zenonis » Canonicum Parisiensem, inquisitione facta super dictis articulis apud Doctores Theologicae Fa» cultatis, in eorum Congregatione generali, Regentium et non Regentium, Saecularium et Regu» larium, ad hoc specialiter convocata ». Patet, iudicium, quo de agimus, non ad integram pertinere Parisiensem Universitatem, sed ad *Facultatem* solummodo *Theologicam*. Sed hanc Theologorum congregationem plura sunt quae spectabilem reddunt. Decanus et Canonici Parisienses promovent negotium: illudque adsumitur ab Stephano Episcopo, cum tribus *Consiliariis* spectatissimis Viris: qua de re generalis *Theologicae Facultatis* congregatio celebratur: initurque examen per Magistros, *Regentes* alios seu actuales, aliosque non *Regentes*, seu emeritos, tam *Saeculares*, quam *Regulares*, ut momentum omne ferenda sententia habeat.

Tam seria ac matura habita deliberatione, *compertum* denique *fuit*, *dictum Confessorem Beatum et Doctorem egregium nihil sensisse, docuisse, seu scripsisse, quod scientiae fidei, vel bonis moribus adversetur.* Luculentissimum sanae doctrinae ab Aquinate traditae elogium, celeberrimae Facultatis calculis omnibus comprobatum.

Nondum vero satis. Ad examen coetus nobilissimus procedit ipsius censurae ab Stephano Tempier latae: expenditurque, num per ipsam Thomae doctrina tacta fuerit, aut merito tacta a quibusdam iactaretur? Pro eadem doctrina iudicium denique fertur: ipsaque censura, sivi *tangat* eam, sive quidpiam contineat, quod occasionem aemulis dederit ut eadem *tacta* adsereretur, irrita declaratur. Quae sequuntur, accipe verba: « De consilio Venerabilium Virorum, Decani et » Capituli Parisiensis, et Ven. Patris Domini Guillelmi Dei gratia Viennensis Archiepiscopi Sacrae » Theologiae professoris, et aliorum vigintitrium Magistrorum in Theologia . . . nec non et tri» gintanovem Baccalaureorum in Theologia . . . et aliorum discretorum solemni ac maturo consi» lio super hoc habito ». Numerum animadverte, dignitatem, ac praestantiam eorum, qui Thomae doctrinam, censuramque Stephani examine versarunt. « Supradictam articulorum condemna» tionem, et excommunicationis sententiam, inquantum tangunt, vel tangere asseruntur sanam » doctrinam Sancti Thomae praedicti et Doctoris eximii, ex certa scientia, tenore praesentium, » totaliter annullamus ». Partes duas distingue: ac prima illa est, qua aemuli doctrinae Divi Thomae cohibentur, qui nonnulla eius dogmata vulgabant per eam Parisiensem censuram confixa: pars altera ipsam censuram respicit, eamque irritam nullamque declarat, si quidem ipsa eamdem tangeret doctrinam Thomae.

II. Tam egregium et insigne documentum, quo immunis omni censura pronuntiatur S. Thomae doctrina, in dubium vocat Petrus de Alva in suo Nodo indissolubili: imo confictum a Fratre

quodam Praedicatore illud esse. nullus dubitat. Praecipua, quae profert, haec sunt argumenta. 1. Ab aerae vulgaris anno 1325. quo Stephanus de Bourretto litteras illas dedisse fertur, mentio earumdem occurrit nulla ad annum usque 1387. quo Ioannes de Montesono in arduo negotio, quod cum Parisiensi Universitate habuit, doctrinae suae vindicias agens, praedictas litteras ex arca protulit, apud Fratres Praedicatores adservata. An illas, verae ac genuinae si forent, Universitatis archivum non servasset? An Fratrum Praedicatorum arca una custodierit? An in fastis eiusdem Universitatis tam altum silentium? 2. Cum litteras eas Montesonus protulisset, suspicionem invaluisse de figmento, testantur Monumenta ad eiusdem Montesoni causam spectantia: easdemque, veluti fictas, reiecerunt eo tempore Doctores duo, Ioannes Alanus, et Ioannes Vitalis, Ordinis Minorum alumni. Scriptum namque reliquit ille in Tractatu de Conceptione Beatae Mariae Virginis: *Sed non est verisimile, eos habere veram litteram Domini Stephani Episcopi Parisiensis, quia iste damnavit plures articulos eius ad sensum Sancti Thomae. Ideo nonnulli dicunt, quod littera eius, quam ostendunt, aut subreptitia est, vel a veritate aliena.* Paria sunt alterius verba in simili de Conceptione Beatae Virginis Tractatu, quae descripsit Petrus de Alva ex Codicibus Bibliothecae olim Colbertinae. 3. Quae demum vel ipsae litterae figmentum indicant, propterea quod consona minime sunt quae proferuntur exempla. Sequentem clausulam habent aliqua: *articulos ipsos non propter hoc approbando, nec etiam reprobando, sed eosdem discussioni scholasticae libere relinquendo*: quae in aliis desiderantur verba. *Flos doctorum* in aliquibus appellatur Sanctus Thomas: *Doctorum fontem* habent alia. In aliquibus demum editionibus praeter Stephani Bourretti litteras, aliae prostant nomine *Universitatis Parisiensis* insignitae, quae sicuti fide nulla veterum innituntur, ita veluti fictitiae reiici debent.

Egregias pro litterarum sinceritate vindicias egerunt Nostrates, Franciscus Ianssens, Bernardus Guyardus, Seraphinus Piccinardus, aliique: quibus exterum addo, litterarum peritia, ac dignitatum splendore celeberrimum Virum, Carolum Duplessis d'Argentrè, Sorbonicum Doctorem, et Episcopum Tutelensem, in collectione iudiciorum de novis erroribus Tomo I. Fatentur illi, fateor ego, laudatas revocatorias, a Stephano de Bourretto datas litteras, prima vice coram palamque vulgata in eo negotio fuisse, quod inter Ioannem Montesonum, et Theologos Academicos anno 1387. intercessit. Verum enimvero autographum ipsum exhibuit Montesonus, ac inde fido calamo transumptum apographum: qua de re publico Notario mandatum fuit ut instrumentum conficeret, suoque nomine, fide, ac iuramento muniret. Sacrae Facultatis acta sic habent apud Iacobum Echardum in Ioanne de Montesono: « In nomine Domini Amen. Per hoc praesens publicum » instrumentum cunctis pateat evidenter, quod anno eiusdem Dom. MCCCLXXXVII. Indictione » X. Mensis Iunii die XIII. Pontif. SS. in C. P. et D. D. N. Clementis divina providentia Papa VII. » anno IX. in Venerabilium et circumspectorum Virorum Dominorum et Magistrorum . . . prae» sentia, personaliter constitutus venerabilis et Religiosus vir F. Ioannes de Montesono . . . te» nens in suis manibus quasdam litteras, signo publici notarii non signatas, sigillo Domini Ste» phani olim Parisiensis Episcopi; necnon *Vidimus* eiusdem litterae, sigillo Domini Guillelmi olim » Parisiensis Episcopi; eorum sigillis sigillatas . . . Et quia ego Ioannes Coustelli etc. ».

Litteras huiusmodi Stephani Parisiensis Episcopi, earumque apographum Guillelmi eiusdem urbis Antistitis munitum sigillo, illas esse, de quibus agimus, infra constabit. Dicuntur *signo publici notarii non signatae*; quia ut adhuc mos est, sic olim in usu erat, litteris cuiusque Episcopi, eius sigillo munitis fidem adhiberi sine testimonio publici Notarii sive Magistratus, ut verissime animadvertit Dargentraeus. Pars illa actorum, *necnon Vidimus eiusdem litterae*, fucum Piccinardo aliisque facit, qui corruptum putavere locum, mancum, et imperfectum. Aut latebat eos, aut fugit, vocem illam, *Vidimus*, pro apographo sumi consuevisse: quod viso et inspecto originali confectum esse, persona publica testabatur, Princeps, Episcopus, Magistratus, Notarius, ut adnotant Mabillonius Libro I. de Re Diplomatica Capite VII. num. 2. et 3. et Abbas Gottwicensis in Prodromo ad Chronicon Gottwici Tomo I. Libro II. pag. 81. Rem eamdem huius aevi chartis, et exemplis comprobat Ducangius in Glossario mediae et infimae latinitatis. Testamentum accipe Philippi Boni apud Miraeum, in quo haec habentur: *Volumus denique, ut litteris publicationis, aut earum apographis, vulgo Vidimus dictis etc.* Hinc actorum nostrorum conspicuus patet sensus: Ioannem de Montesono Deputatis Theologis *praesentasse* tum *litteras Stephani Parisiensis* cum eiusdem sigillo, tum earumdem apographum transumptumque exemplum, Guillelmi pariter Episcopi Parisiensis munitum sigillo. Hunc vero *Guillelmum* intellige Stephani de Bourretto successorem in

Sede Parisiensi; nempe Guillelmum de Chanaco, huius nominis quintum, anno 1332. electum 15. Cal. Septembris. Quod instrumentum demum in acta redegit *Ioannes Coustelli* Notarius.

Ex utroque, litterarum Stephani exemplari, et apographo, desumptum ab ipso Ioanne Coustello Notario aliud exemplum fuisse, Instrumentum docet, quod sequitur, a Dargentraeo typis editum: « In nomine Domini Amen. Noverint universi, quod haec est transumpta copia, sive » exemplum, sumptum per me Notarium publicum infrascriptum ex quibusdam *originalibus* lit- » teris felicis memoriae Domini Stephani olim Parisiensis Episcopi; necnon *Vidimus* (idest, ex » apographo) eiusdem litterae sigillo Domini Guillelmi olim Parisiensis Episcopi eorum sigillis » sigillatis, ut prima facie apparebat, et signo alicuius Notarii publici non signatis. Quarum » tenor de verbo ad verbum sequitur, et est talis: *Universis praesentes litteras inspecturis, Ste-* » *phanus permissione divina Parisiensis Episcopus, salutem in omnium Salvatore. Magistra rerum* » *experientia* . . . Et ego Ioannes Coustelli, Remensis Dioecesis Clericus, publicus Apostolica et » imperiali auctoritate ac venerabilis Universitatis studii Parisiensis Notarius iuratus, praesens » transcriptum ex dictis *originalibus* litteris sumpsi fideliter, et transcripsi; nihil addens aut mi- » nuens quod sensum immutet, aut variet intellectum; diligentemque de dictis *originalibus* cum » discreto viro Ægidio Massardi, Clerico Atrebatensis Dioecesis, publico et imperiali auctoritate » Notario, collationem feci; et quia utrumque concordare inveni, ideo praesenti publico in- » strumento, aliena manu scripto, me subscripsi, signumque meum apposui consuetum roga- » tus. Actum Parisiis, in domo habitationis eiusdem Notarii praefati, sita in vico Nucum, » anno Domini Millesimo trecentesimo octogesimo septimo, Indictione decima, Mensis Iulii die » tertia (XIII). Pontificatus Sanctissimi in Christo Patris, ac Domini nostri Domini Clementis, » divina providentia Papae septimi, anno nono: praesentibus ad haec discretis viris, Magi- » stro Nicolao de Souton Magistro in artibus, et Ægidio Imperatore Subbedello Facultatis Theo- » logiae, Parisiis commorantibus, testibus ad praemissa vocatis et requisitis etc. ».

Solemni publici Notarii ac testium rogatorum fide iam constat, abrogatorias laudatas Stephani de Bourretto Episcopi Parisiensis litteras a Ioanne de Montesono *originales* exhibitas fuisse, simulque traditum apographum earumdem exemplum, successoris Episcopi Parisiensis Guillelmi sigillo munitum: eademque fide rursum constat, novum desumptum descriptumque litterarum exemplum ex *originalibus* praedictis Stephani *litteris*: quae demum non una vice, sed ter *originales* appellantur. Ambigere de his, easque veluti fictitias reiicere si liceat, pereat humana fides oportet. Cur ergo in Archivo Universitatis Parisiensis, inquiens, praedictae repositae, ac repertae litterae non fuerint? Quidni exstiterint, reponam ego, et exciderint postea? Cur vero exstare debuerint, cum ad acta sacrae Facultatis Theologicae pertineant, non ipsius Universitatis, ut cum Dargentraeo iam animadvertimus, dataeque fuerint *apud Gentiliacum*, non Parisiis, nec *apud Sanctum Mathurinum*, nec *apud Sanctum Iulianum pauperem*, nec alibi, ubi Magistrorum universitas congregari ad negotia peragenda sua consueverat? Ad rem egregie facit Egassii Bulaei exemplum, qui in Historia eiusdem Universitatis refert acta fere omnia in causâ Ioannis de Montesono: sed primum attamen iam allegatum huiusce causae instrumentum omisit, quod *in Regestis Universitatis* (Iacobi Echardi animadversio est) *forte non habeatur*. An illud, veluti falsum aut fictitium, idcirco reiicias? Inter summa vero Fratrum Praedicatorum negotia erat, ut Stephani de Bourretto litteras, quibus inlata dogmatibus Divi Thomae suspicio tollebatur omnis, *originales* custodirent: quorum ex arca si tandem aliquando prolatae in lucem fuerint, miratio nulla.

Atqui dubiam earumdem fidem, cum illas Montesonus exhibuit, habuisse Magistros, minime probant, ut ais, nec indicant monumenta, quae in eiusdem Montesoni negotio prostant. Quinimo eadem in causa cum frequentius protestati Academici fuerint, doctrinam Sancti Thomae non solum se non impugnare, sed et summe venerari, satis indicio et argumento est, cognitas illis fuisse Stephani de Bourretto litteras, quibus Praecessoris Stephani Tempier censura, si Thomae quidem dogmata tangeret, aut tangere, videretur, emolliebatur, aut abrogabatur. Inquiebant illi quippe in Instrumento anno 1388. de 14. Februarii confecto: *Nos autem millesies diximus . . . . qualiter S. Thomae doctrinam in dicta nostra condemnatione* (contra Montesonum lata) *nequaquam reprobamus*. Negotium facessit nullum Ioannis Vitalis, et Ioannis Plani auctoritas, qui revocatorias praedictas litteras ut reiiciant veluti *parum verisimiles*, imprudenter fingunt, *Dominum Stephanum Episcopum Parisiensem*, a quo revocatorias anno 1325. datas

litteras contendimus, unum esse eumdemque ac Stephanum Parisiensem pariter, Episcopum, qui *condemnavit* anno 1277. *plures articulos*, nempe supra ducentos. Duos, ut par est, Parisiorum Antistites distingue, Stephanum alterum *Tempier* cognominatum, Stephanum *de Bourretto* alterum: ac omnis cum excogitato figmento difficultas evanescit.

Plurima posthac huiusmodi litterarum exempla prodiere, quae absque ulla falsitatis suspicione a Viris doctissimis allegata sunt: ipsaeque litterae frequentius Mediolani, Venetiis, Patavii, alibi typis editae prostant. Interpolatrice manu foedata illa videntur exempla, cuiusmodi est quod Bulaeus affert in Historia Universitatis Parisiensis, in quibus haec adiecta verba leguntur: *ipsos Articulos non propter hoc approbando, nec etiam reprobando, sed eosdem discussioni scholasticae libere relinquendo.* Haec vero interpolationis fortasse origo. Refert namque saepe laudatus Dargentraeus, Parisiensem Episcopum Stephanum de Bourretto, teste Balaeo Centuria V. qui Ioannis Bacconis Angli testimonium profert, facultatem Parisiensibus Magistris fecisse, ut de doctrina Sancti Thomae disputarent: idque permissum illis, antequam decretum eius pro ipsius Aquinatis doctrina prodiret. Rem eamdem indicat Bulaeus loco citato ad annum 1324. fide tamen non integra: ac si videlicet Antistes Parisiensis *impugnationem permiserit quorumdam articulorum a Thoma Aquinate collectorum.* Hinc facillime contingere potuit ut ea clausula, qua dicuntur *articuli*, qui Sancto Thomae tribuebantur, *disputationi scholasticae libere relicti*, in aliquod litterarum exemplum, interpolatoris cuiusdam manu operam praestante, irreperet: quae tamen in aliis emendatioribus exemplis apud Dargentraeum aliosque desideratur. At ipso volente ac mandante Stephano de Bourretto, inserta ea verba fuerint. Non alium utique sensum efferunt, nisi Articulos illos, si quos docuerit Aquinas, censurae nota sublata, libere in Scholis tradi ac propugnari posse. Inde vero iam collige, laudatum Stephanum de Bourretto, qui Parisiensem Cathedram anno 1321. conscendit, ab ipso indeptae Sedis initio non ita Stephani Tempier litteras habuisse in pretio, quin articulos illos, quibus tangebatur, aut tangi videbatur Thomae doctrina, liberae Magistrorum Doctorumque discussioni permitteret. Sed et antea, tempore Simonis de Buciaco, qui Sedem eamdem anno 1289. obtinuit, tenuitque ad annum 1304. Godefridus de Fontibus, insigne Sacrae Facultatis lumen, quaestionem moverat Quodlibeto XII. quaest. v. *utrum Episcopus Parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a Praedecessore suo* (Stephano Tempier) *condemnatos.* Prolixum referunt locum Echardus in Elogio Sancti Thomae, et Dargentraeus Tomo I. citato. Pauca profero, quae sequuntur verba: « Sunt etiam in detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis Reverendissimi et Excel» lentissimi Doctoris, scilicet Fratris Thomae, quae ex praedictis articulis minus iuste aliqualiter » diffamatur: (*quatenus nempe doctrinam tangebant illi, aut potius tangere adserebantur*): quia ar» ticuli suprapositi, et quamplures alii videntur sumpti ex iis, quae tantus Doctor scripsit in do» ctrina tam utili et solemni. Et ideo in hoc quod tales articuli tamquam erronei reprobantur, di» cta doctrina etiam suspecta a simplicioribus habetur, quia tamquam erronea et reprobabilis in» nuitur. Propter quod plures possent habere occasionem retrahendi se a studio in tali doctrina: » in quo non solum ipsa doctrina laederetur, sed et ipsi studentes vere damnum maximum susti» nerent. Quia salva reverentia aliquorum Doctorum, excepta doctrina Sanctorum, et eorum quo» rum dicta pro auctoritatibus allegantur, praedicta doctrina inter ceteras videtur utilior et lau» dabilior reputanda: ut vere Doctori, qui hanc doctrinam scripsit, possit dici in singulari et » illud quod Dominus dixit in plurali Apostolis Matth. v. *Vos estis sal terrae etc.* sub hac forma: » *Tu es sal terrae: quod si sal evanuerit, in quo salietur?* Quia per ea quae in hac doctrina con» tinentur, quasi omnium Doctorum aliorum doctrinae corriguntur, sapidae redduntur et condiun» tur: et ideo si ista doctrina de medio auferretur, studentes in doctrinis aliorum saporem mo» dicum invenirent ». Quid umquam ad Aquinatis, eiusque doctrinae commendationem dici illustrius potuit? Quod attamen elogium animadverte a Viro prodire, qui plus nimio Doctori Sancto addictus dici nequit, cum inter eos numeretur, qui eiusdem sensa impugnarunt.

Levissima sequitur vocum illarum, *flos Doctorum*, et *fons Doctorum*, dissonantia: quam opponi potuisse mirum est, ut de litterarum Stephani de Bourretto falsitate iniiceretur suspicio. At inquis, fictas dubio procul omni alias esse, nomine *Universitatis Parisiensis*, eadem de re epistolas, quas cum laudati Stephani de Bourretto litteris iunctas exhibent edita nonnulla exempla. Rem ego diligentius narro. Mediolani anno 1475. typis Christophori Valdarfer Ratisponensis prodiit *Libellum . . . de Veritate Conceptionis gloriosae Virginis Mariae*, cum *Prooemio ad inclytum generosumque Comitem Petrum de Gambara.* Nomen Auctoris abest, quem fuisse ignorat nemo Vincen-

tium Bandellum de Castro novo in Dioecesi Dertonensi. *Petrum de Vincentia* deceptus Dargentraeus appellat, *qui Bandelli cognomen habebat*. Editum secundis curis hoc Opus Bononiae anno 1481. notat Dargentraeus: in quo praeter genuinas litteras Stephani (inquit) alias litteras *nomine Universitatis Parisiensis* refert Auctor: *quae fictitiae sunt, et nostris maioribus incognitae*.

Doleo peccata plura a Dargentraeo admissa. Non unum, idemque opus Bandelli est, quod anno 1475. et quod Bononiae anno 1481. prodiit. Inscribitur illud, *Libellus recollectorius* (seu recollectionis auctoritatum) *de veritate Conceptionis etc.* Comiti Petro de Gambara nuncupatus. Titulum habet istud, *De singulari puritate et praerogativa Conceptionis Salvatoris nostri Iesu Christi per Fr. Vincentium de Castronovo etc.* in quo *disputatio continetur coram Hercule Estensi Ferrariae Duce in eius Palatio facta*. In ipso praeterea opere anno 1475. typis edito, praeter epistolas Stephani de Bourretto, prostant *litterae Universitatis Parisiensis, doctrinam Sancti Thomae de Aquino Ordinis Praedicatorum approbantes*: unde ante annum 1481. lucem eas non vidisse, error est Dargentraei. Candide fateor, huiusmodi litteras perperam *Universitatis Parisiensis* nomine insignitas, cum potius e calamo prodierint Doctorum quorumdam Theologicae Facultatis. At fictas easdem, procusasque a Bandello, nimia fortasse confidentia putat Dargentraeus, adserit Petrus de Alva. Scite namque Piccinardus animadvertit, litteras istas in aliis denotari a Stephano datis per ea verba: *De consilio Venerabilium Virorum, Decani, et Capituli Parisiensis, et Ven. Patris Domini Guillelmi Dei gratia Archiepiscopi Viennensis, Sacrae Theologiae Professorum; et aliorum vigintitrium Magistrorum in Theologia, una cum Reverendo Patre praedicto in litteris sub eorum sigillis per praefatos Commissarios nobis missis; necnon et trigintanovem Baccalaureorum in Theologia, super haec per litteras eorum propriis subscriptionibus et sigillis munitas, nobis consulentium et rogantium etc.* Litteras habes, alias Magistrorum in Theologia, alias Baccalaureorum; qui consulebant et rogabant, ut Stephanus habito consilio condemnationem articulorum, *inquantum tangunt vel tangere asseruntur sanam doctrinam Sancti Thomae*, solemni iudicio irritam nullamque pronuntiaret. An vero mirabilis adeo res fuerit ut litteras huiusmodi delitescentes invenerit Bandellus, ac iuris publici fecerit? At deceptus demum ille fuerit: fides minime nutat litterarum Stephani, quas tot munitas praesidiis ostendimus.

Hinc vero integritati doctrinae, quam suis in operibus tradidit S. Thomas, luculentissimum testimonium accedit ex allatis laudati Stephani de Bourretto abrogatoriis litteris, quas in dubium vocare irrito voto et conatu severiores quidam critici homines voluere. Hocce de argumento, Thomae doctrina cum articulis censura notatis comparata, iterum novis curis diligentissime agendum mihi erit.

CAPUT IV.

Censura quaedam recensetur in triginta et octo ex Alberto Magno, et Thoma Aquinate decerptas theses, quae saeculo XIV. lata dicitur, nomine Roberti de Bardis inscripta. Reiicitur, refelliturque Philippus Villanius.

I. Ad examen postremo loco revocanda est censura quaedam, quae saeculo quartodecimo lata dicitur in triginta et octo theses ex Alberto Magno et Thoma Aquinate decerptas, nomine *Roberti de Bardis* Florentini, et Cancellarii Parisiensis inscripti. Hanc memorat Philippus Villanius in opere de Viris illustribus Florentinis (*le Vite d' Uomini illustri Fiorentini*): quod primus e tenebris in lucem protulit Ioannes Maria Mazzuchellus Brixianus, typis Io. Baptistae Pasquali anno 1747. Florebat Villanius anno 1343. et annum vidit 1405. eodem adnotante Mazzuchello. In Vita *Roberti de Bardis* haec narrat ille, latine reddita: « Theologicae eruditioni addictus, Pa-
» risinam in urbem et Academiam se contulit. Nomen, et famam subtilissimi Doctoris adeptus,
» Cancellarii munus in studio Parisiensi annos circiter quadraginta gessit. Ea pollebat ingenii per-
» spicacia Vir celeberrimus, ut post Magistrum Sententiarum, reos egerit de triginta et octo
» erroribus Albertum Coloniensem, et Thomam Aquinatem, damnaritque. Errorum catalogus
» in hodiernum diem servatur: latamque damnationem nemo hactenus reiicere ausus est.

Christophori Landini, qui eodem Saeculo XIV. floruit, ac paria narrat in Apologia Dantis et Florentinorum, testimonium addit laudatus Mazzuchellus: qui pro ea, qua pollet eruditione, doctrina, et crisi, candide fatetur, sibi valde hanc censuram nomine Roberti de Bardis inscriptam, suspectam esse; cum eius nulla mentio occurrat apud Scriptores, quorum erat inter negotia, eamdem recensere, ac reiicere, vel etiam venditare. Silent vero Thomae Discipuli, qui amplissimas

pro Aquinate vindicias adornarunt, Vincentius Baronius, Ioannes Casalas, Seraphinus Piccinardus, Franciscus Sylvius, Xantes Mariales, aliique. Silet Caesar Egassius Bulaeus in Historia Universitatis Parisiensis, ubi dissidia quaeque inter Academicos exorta refert, ac plurima recenset quae ipsa Universitas, aut Facultas Theologica tulerunt censoria iudicia. Silent illi, qui minus aequa aut iniqua in Thomam, et in Ordinem Praedicatorum scripta vulgarunt, Petrus de Alva, Petrus a Valle clausa, Ioannes Baptista Poza, Ioannes Launoius, Casimirus Odinus, aliique huius farinae homines. In calce quatuor de Sententiis Petri Lombardi Librorum, et Thomo XXV. Lugdunensis Bibliothecae Patrum, quamplures prostant latae Parisiis censurae: neque ullum occurrit in triginta et octo theses, veluti ex Alberto Magno, et Thoma Aquinate decerptas, censorium iudicium. Vulgo quidem iactabatur, theses nonnullas Divi Thomae, aut Philosophicas, aut Theologicas, abs Stephano Tempier Episcopo Parisiensi censoria virgula notatas fuisse: sed hanc abrogatam censuram anno 1325. ab Stephano de Bourretto eiusdem Ecclesiae Antistite, *quatenus tangebat, aut tangere asserebatur sanam doctrinam Sancti Thomae*, superius adnotavimus. In causa demum Ioannis de Montesono, quae magna animorum contentione anno 1387. agitata fuit, *Nos millies diximus*, inquiebant Parisienses Doctores, *qualiter S. Thomae doctrinam in dicta nostra condemnatione* (contra Montesonum) *nequaquam reprobamus*: eademque condemnatio quatuordecim dumtaxat articulos continet. Hinc *dubitandi locus est* (Mazzuchelli verba sunt) *aut Villani narrationem a vero abludere, aut privato quodam iudicio scriptoque Robertum de Bardis triginta et octo theses a Thoma propugnatas improbasse, quae minime ipsi arridebant.*

II. Strenue pugnanti Mazzuchello vires addere liceat, ut quae censura a Villanio obtruditur, penitus convellatur. Amplissimam Carolus Duplessis d'Argentrè saepe laudatus in lucem protulit *collectionem iudiciorum* (Ecclesiae, et insignium Academiarum, inter alias Parisiensis, et Oxoniensis etc.) *de novis erroribus, qui ab initio duodecimi saeculi post Incarnationem Verbi usque ad annum* 1632. *proscripti sunt, et notati.* Sed inter haec iudicia vestigium nullum censurae in Vita Roberti de Bardis memoratae. Huiusce Viri gesta plura refert Bulaeus Tomo IV. Historiae Universitatis Parisiensis, et in Catalogo illustrium Academicorum, qui prostat in calce eiusdem Tomi, ubi haec habentur: *Robertus de Bardis, Doctor in Theologia, subscripsit anno* 1332. *determinationi Facultatis Theologicae contra sententiam Ioannis XXII. de tarda visione beatifica. Idem anno* 1336. *factus Cancellarius Universitatis. Obiit vero anno* 1349. *eique successit M. Ioannes de Assiaco.* Ad annum 1343. Litteras Clementis VI. Summi Pontificis refert idem Bulaeus, datas *Cancellario Ecclesiae Parisiensis*, qui *tunc erat*, eodem Bulaeo adnotante, *Magister Robertus de Bardis*, ut promoveret ad gradum Magisterii Rogerium de Palhariis. Haec vero, non alia eiusdem Roberti gesta in laudata Universitatis Parisiensis historia recensentur: eoque temporis intervallo, cum plures in erroneos articulos latae fuerint censurae, nulla occurrit quae Alberti Magni ac Thomae Aquinatis theses notaverit.

Dignum est animadversione, Robertum de Bardis in ea anno 1332. contra sententiam de tarda visione beatifica Facultatis Theologicae *determinatione* subscriptum legi *Doctorem*, nondum Cancellarium, quo tunc munere fungebatur Guillelmus Bernardus. Discimus vero ab laudato Bulaeo, munus istud ab anno 1349. administrasse Ioannem de Assiaco ad annum 1360. Grimerium Bonifacii ad annum 1370. Ioannem de Calore ad annum 1380. Ioannem Blanchardum ad annum 1387. Ioannem Guiguecurtium ad annum 1389. Petrum de Alliaco ad annum 1395. quo ipse Cancellariatum eiuravit in gratiam Ioannis Gersonis. Quorsum haec omnia? Ut liquido pateat, errorem propinari a Villanio, et Landino, qui Robertum de Bardis Cancellarii Parisiensis munere functum narrant annis quadraginta: (*la quale Cancellaria governò circa anni XL.* ait Villanius: *il quale fu Cancelliere dello studio per lo spazio di quaranta anni*, ait Landinus): quo ex numero sex et viginti anni demendi sunt. Mortem obiisse Robertum anno 1349. testatur Bulaeus: non apparet emortualis annus in Codice Villanii, quem publici iuris fecit Mazzuchellus: hunc vero annum Christi 1392. definiunt Michael Pocciantius saeculi sexti decimi scriptor, et Hieronymus Negri. An ergo Robertus anno 1349. quem designat emortualem Bulaeus, potius Cancellarii munus abdicaverit? Praesto mihi non sunt monumenta, queis difficultas, si qua est, tuto expediri queat. At si iudicium censorium in articulos erroneos (dixerim ego) inveniri nullum potest, quod Roberto de Bardis, dum Cancellarii munere fungebatur, pro ea tribuendum sit, qua potiebantur, Bulaeo adnotante Tomo IV. citato, Dissertatione prima, Cancellarii Parisiensis facultate; iam eo fidentius adserendum videtur, haud umquam censuram aliquam, maximeque in Aquinatem inter cae-

lites recens cooptatum, latam ab eo fuisse, veluti Doctore Parisiensi; qui poterat quidem pro data occasione in consilium vocari, sententiam ferre ac definitionem non poterat.

Quid est vero quod ipse *post Magistrum Sententiarum* (*dopo il Maestro delle sentenze*, ut ait Villanius), damnaverit etc.? An fuerit ipse, qui celeberrimi huiusce Auctoris naevos patefecerit, ac etiam notaverit? Ad *quatuordecim capita* eos revocat Sanctus Antoninus in Summa Parte IV. titulo XI. Capite VIII. et *sex supra viginti* numerantur in Additione ad ipsum Magistrum typis excusa, ut Bellarminus adnotat: at huiusmodi animadversiones nemo hactenus Roberto de Bardis adiudicavit. Quid est praeterea quod ipse *damnaverit triginta et octo errores, ex Alberto Magno et Thoma Aquinate decerptos*? An solus ipse, an ab Antistite Parisiensi in consilium vocatus, an simplex Doctor et Magister, an Cancellarii munere fungens? Haec praeterit omnia Villanius. An solemnis haec fuerit condemnatio? Sed acta publica, et monumenta proferuntur nulla. An privatum ipsius Roberti dici debeat examen, et iudicium? Illud ergo Villanius nimium amplificat. Ait enim: *Fu di tanta autorità* (ampullatur nempe), *che questa erronea dannazione* (utique erronea, et damnanda ipsa condemnatio foret) *nessuno poi ha ardito in alcun passo riprovare* (pergit ampullas nimia confidentia proiicere Villanius).

Tot ergo vitiis cum scateat narratio Florentini Historici; nullus dubito quin etiam cubet error in ea narrationis parte, quae latam censuram refert in triginta et octo Alberti Magni, et Thomae Aquinatis theses. Fabellam ergo sciens et volens procuderit Villanius, quam alii post ipsum cecinere? Deceptus erravit: originemque erroris mihi videor detexisse. Paucis animadvertenda propono, quae latiore Sermone Capite II. enarrata sunt: *Robertum ac Kildwardbi* Archiepiscopum Cantuariensem in Anglia *triginta et unum*, vel *triginta*, ut alii numerant, anno 1277. damnasse articulos, quorum nonnulli philosophica Thomae dogmata enunciabant: hanc censuram, tametsi ornatissimi Viri eam improbarent, a Ioanne Pekamo in eamdem Sedem suffecto confirmatam esse anno 1284. et anno 1286. alios *octo* additos fuisse ab eodem Pekamo, damnatosque articulos, qui Thomae doctrinam de unitate formae substantialis in homine, ac inde deducta consectaria complectebatur. Nactus itaque fuerit Villanius manuscriptum quemdam Catalogum *triginta et octo* huiusmodi articulorum: inscriptum legerit *Robertum*, istius censurae, quod ad maiorem articulorum partem attinet, auctorem: ipsumque denique cognomen *de Kildwardbi*, aut difficili compendiaria nota scriptum, aut litteris evanescentibus obscuratum, aut praecipiti oculo lectum, mutaverit in cognomen *de Bardis*: adeoque latam censuram illam a *Roberto de Bardis*, dum Parisiis degeret, et Cancellarii fungeretur munere, crediderit. Quidni enim res ita se habeat? Articulorum *triginta et octo* numerus, *Tomae Aquinatis* ac etiam *Alberti* doctrina in eisdem contenta, nomenque *Roberti* qui censuram tulit, conveniunt: ac facile demum fuit, cognomen *de Kildwardbi* ob eas, quas innuimus, causas in illud commutare *de Bardi*. Haec satis.

CAPUT V.

Censura immune obstenditur Theologicum dogma de affluentiore dono gratiae, aliis et aliis Angelis concesso, pro naturae eorum discrimine. Idemque de potentia Dei, quae ad unum qui conditus est, coarctari mundum videtur.

I. Censurarum historiam, quae plures in articulos, abs sciolis quibusdam ambitiosisque hominibus vulgatos propugnatosque, praehabito Magistrorum in Theologia consilio, Parisiis et Oxonii latae sunt a Gallis et Anglis Episcopis, tertiodecimo aerae christianae saeculo, diligentiore opera hucusque narravimus. Censorias litteras abs Stephano Tempier Parisiensi Episcopo datas, cum per eas notata, et confixa iactarentur non pauca Sancti Thomae, sive Philosophica, sive Theologica Dogmata, suppressas, deletasque, si *Thomae* quidem *doctrinam tangerent*, ab altero Stephano de Bourretto eiusdem Ecclesiae Antistite ostendimus. Neque in hocce iudicio haesisse Doctissimum Praesulem; sed pro infectis, revocatisque habendas esse litteras easdem, eo prudentissimo adhibito temperamento decrevisse animadvertimus, *quatenus* eamdem Sanctissimi Praeceptoris Doctrinam *tangere adserebantur*. Abrogantes huiusmodi litteras insuper recensuimus, notisque illustravimus. Earum denique, cum in dubium vocatae fuerint, fidem et αὐθεντίαν pro virili tutati sumus. Hinc vero nomini, et famae, et existimationi Thomae Aquinatis, eiusque doctrinae integritati satis superque consultum, nemo prudens, ac doctus inficias ibit.

Sed adhuc Praeceptoris Angelici, eiusque doctrinae celebritati nonnihil studii nostri litaudum est. Seligere nonnullos liceat praecipuos articulos censoria Parisiensium, et Oxoniensium iudiciorum virgula olim notatos, adhibitosque contra Thomae doctrinam a Lamaraeo, aliisque aevi sequioris aemulis; eosque diligentissime conferre cum Thomae dogmatis iis, quae litterae cortice inspecto consona videntur: ut collatione facta, severoque instituto examine, splendidissime innotescat demum, nihil in ipsius Aquinatis doctrina inesse, quod vel ex levi etiam suspicione ad illas redigi censuras potuerit.

Age vero: rem ipsam aggrediamur. In Censura Guillelmi Parisiensis Episcopi, nonus damnatus Articulus his verbis effertur: *Qui habet meliora naturalia, de necessitate habebit* (al. *habet*) *maiorem gratiam, et gloriam.* Tum opposita exponitur veritas: *Quod secundum praeordinationem, et praedestinationem Dei, a Deo dabitur gratia, et gloria.* Errorem hunc ab Aquinate post ipsius Guillelmi censuram instauratum fuisse clamant, in II. Distinct. III. et I. P. Q. LXII. Art. VI. et Q. CVIII. Art. IV. Quo postremo in loco sic ait ille: *Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est in hominibus.* Rem hanc loco altero data opera pertractat: *Rationabile est*, inquiens, *quod Angeli qui meliorem naturam habuerunt, et etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi . . . Unde videtur, quod Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.* Quibus demum paria sunt, quae habet loco primum citato, Q. I. Art. VI. in fine.

Oculi sint oportet caligine obruti, qui longe discrepantes Theses non videant: ac praeiudiciorum tenebris infuscata mens fuerit, quae damnatum Articulum confundat cum Sancti Thomae doctrina. Absolute, et universim Angelos, et homines complectitur Articulus damnatus: de Angelis dumtaxat loquitur Aquinas. Erroris virus in eo positum est, quod *meliora naturalia*, sive Angeli, sive hominis, tamquam dispositiones accipiuntur, quae proxime cum *gratia, et gloria* proportionem habeant: ipsaque *gratia, et gloria* conferri *de necessitate* dicuntur iuxta *meliorum naturalium* mensuram. Quam longe differt Thomisticum dogma! *Meliora* Angelorum *naturalia*, nonnisi ut occasionem quamdam remotam respici a Deo docet Aquinas in elargitione gratiae: unamque promovet divinae Providentiae decentiam, quam sibi Deus in donorum supernaturalium distributione pro sua ipse libertate, suaeque sapientiae consilio, praestituerit. Hinc id esse *rationabile*, inquit ille: *diversosque* ait, *naturae Angelicae gradus videri*, verbum animadverte crisi Theologica plenum), *ordinatos ad diversos gratiae, et gloriae gradus.* Cur vero Angelos inter, et homines discrimen posuerit Thomas? Francisci Sylvii Commentarium accipe, quo discriminis ratio egregie illustratur ibidem Q. LXII. Art. VI. « Alia ratio est de Angelis, quam de » hominibus. 1. Quia Angelorum natura erat integra, et incorrupta: homines vero dignitatem na- » turae suae peccando amiserunt, adeo, ut secundum corpus et animam in deterius sint commuta- » ti. 2. Quia in hominibus est aliquid, quod potest impedire vel retardare motum intellectivae » partis, nimirum inclinatio partis sensitivae: non autem in Angelis. Cum hac responsione con- » ferri potest Articulus tertius vicesimae quartae Quaestionis in 2. 2. » ubi ad examen vocatur: utrum caritas infundatur secundum capacitatem naturalium.

Quod Aquinatis dogma ulnis ambabus frequentius Theologi amplexati sunt, quibus ultro consentit Dionysius Petavius Libro I. de Angelis Capite XVI. num. VIII. « Sed et ipsi Angeli, inquiens, » alii aliis, affluentiore gratia ditati sunt, pro eo atque naturae praestantioris erant, si Magistro » Sententiarum credimus . . . . . . Cui et S. Thomas adstipulatur, pro gradus cuiusque dignitate » dona gratiarum, ac perfectionem beatitudinis collata esse docens. Etenim uti Angelorum natu- » ra ad gratiam, et gloriam a Deo facta est: ita diversi naturae Angelicae gradus ad diversos » itidem gratiae, gloriaeque gradus ordinati sunt; quemadmodum architectus, ex eo quod cer- » tos lapides aliis elegantius accuratiusque perpolit, videtur eos ad digniorem aliquam aedium » partem destinare ». Haec sunt videlicet, tum ipsum decentiae argumentum, tum exemplum appositissimum, ac eadem ferme verba, a Sancto Thoma adhibita. Qua in re praeiverat S. Basilius de Spiritu Sancto Capite XVI. num. 38. *Iuxta proportionem excellentiae*, (seu pro excellentiae modo), *qua se invicem superant* (Angeli), *a Spiritu habent sanctificationis mensuram.* Rem indicat Gregorius Nazianzenus, eamque videtur in medio relinquere, Oratione XL. *Haud novi*, inquiens, *sive pro gradu stationis illuminationem participet* (natura Angelica): *sive pro mensura illuminationis gradum accipiat.* Priorem partem verbis conceptissimis definit Damascenus Libro II. de Fide orthodoxa Capite III. *Per Verbum omnes Angeli creati sunt, et Sancto Spiritu sanctifi-*

cante consummationem acceperunt, ut pro sua quisque dignitate, et ordine, splendoris et gratiae participes essent.

Furfure Pelagiano conspersam hanc Thomae, hanc Sanctorum Patrum doctrinam si quis dixerit, truncus ac stipes esto. Neque enim quidpiam in Angelis *naturale* extollitur, cui munera gratiae debita fiant. Una Dei sapientia, et voluntas laudatur, quae sicuti pro libito consilioque nobiliores Angelos, alios aliis, condiderit: ita pro gradu nobilitatis ad excellentiorem gratiam eos ordinaverit. Sapiens haec est Sancti Thomae animadversio loco citato ad 1. *Dicendum*, inquientis, *quod sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura Angeli: et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad gradus gratiae.* Hinc demum nullum in Angelis, eorum natura spectata, meritum agnovit ille, cui dona gratiae elargiri Deus debuerit: *Dicendum*, (inquiens Art. IV. ad 2.) *quod conversione naturali Angelus non meruerit beatitudinem; sed conversione caritatis, quae est per gratiam.* Abeat ergo *Articuli damnati* instauratio illa, quam primus Divo Thomae affingere ausus est Guillelmus de la Mare.

II. Thesim illam Aquinatis, quae potentiam Dei ad unum, qui conditus est, coarctare mundum videtur, cum aliquibus censura notatis Articulis confero, subiectisque animadversionibus illustro, ut insignia plura innotescant discrimina. Mirum est, litem hanc intentari aliquando potuisse!

Ex censura Parisiensi.	Ex Sancto Thoma P. I. Q. XLVII. Art. 3. ad 3.
34. *Quod prima causa non posset plures mundos facere.* Apud Eimericum in Director. P. 2. pag. 238. col. 2. num. 7. *Quod Deus non posset alium mundum facere: quia quidquid fit, ex praeiacente materia fit, iste autem mundus constat ex sua tota materia.*	*Dicendum quod Mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile, esse aliam terram quam istam, quia omnis terra fertur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus, quae sunt partes mundi.*

ANIMADVERSIONES.

1. Quod in articulis damnatis notum tritumque adsumitur axioma, *Quidquid fit, ex praeiacente materia fit*, quemadmodum in secundis creatisque causis locum obtinet, ita ad increatam supremam causam si transferatur, purum putumque Ethnicorum turpe commentum est, passim in operibus suis ab Aquinate convulsum.

2. Latissimum animadverte, quod articulos damnatos inter, ac innoxiam Thomae doctrinam intercedit discrimen. In illis *Mundus iste* dicitur *ex tota sua materia constare*, scilicet *praeiacente*, quam minime Deus condiderit; quo posito pagano, et impio principio, aeque paganum, et impium, et falsum colligitur consequens: *quod prima causa, vel Deus non posset plures mundos facere.* Aquinatis nostri, et Christianorum certa sententia est, *mundum constare ex sua tota materia*, ex illa nempe quam pro suae consilio sapientiae voluit Deus efficacissimo imperio producere ex nihilo, produxitque. Hinc damnatis articulis ex diametro adversatur, quae fluit inde conclusio.

3. Quisnam praeterea germanus haberi debeat, quem Thomas intellexerit, verborum illorum sensus, *Mundus* (inquiens) *constat ex sua tota materia*, a Deo scilicet creata: ex argumento contrario exsculpi debet, ubi *Mundus cum sua materia* comparatur *huic homini* habenti *formam in materia.* Res imo non ita se habet. Neque enim *hic homo* tota potitur materia quam homo habere potest: homo (inquam) universim acceptus pro humanae naturae individuis, quae hactenus in mundo exstitere ac deinceps extabunt, cum ex adverso *Mundus iste* a Deo creatus *constet ex sua tota materia*, quantam supremo Numini condere placuit ad eiusdem mundi res omnes corporeas, aut simultaneas, aut successivas, iuxta naturae cursum efformandas. Hinc splendidissima lux effulget, qua innotescit, eam ob causam, quae sumitur ex materia, qua mundus iste constat, possibiles non esse plures mundos illius adinstar possibilitatis, qua plura esse possunt naturae humanae individua.

4. Verumenimvero ad inscitiam, et ad impietatem pertinet, sic constrictam, et coarctatam existimare Dei vim, et potentiam, ut nihil praeterquam quod semel fecit, posse efficere. Valet imo creaturas alias condere, tum spirituales, tum corporeas, quae in hoc mundo non extant: adeoque valet alia, et alia primigenia elementa, et aliam aliamque materiam moliri et procrea-

re, ex quibus alius, et alius mundus consurgeret. Valet etiam rebus ipsis, quae conditae sunt, si vellet quidem pro consilio suae sapientiae, vel molis ac numeri, vel qualitatis et perfectionis addere incrementa: easdemque in alium redigere ordinem, novumque sistema Haec passim docet omnia S. Thomas. Pauca et compendio collecta primum profero quae I. P. Q. xxv. Art. 5. ad 3. habentur: *Licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quae nunc sunt; non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia, et potestas. Unde licet istis rebus quae nunc fiunt, nullus alius cursus esset bonus, et conveniens; tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.* Alia addo verba, quae Art. sequente 6. ad 1. prostant: nempe, *Potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.* Haec affero lubentissime, quibusdam etiam placitis utique adversa, quae ex illa ab Leibnizi, invecta, a Wolffio illustrata, *Monadum, et Harmoniae praestabilitae* philosophia eliciuntur, ac magna cum laude, plus ut puto quam par est, excipi solent. Hac de re adhuc in alia agendum est Dissertatione adversus Heterodoxorum Petrum Zornium, ac etiam contra Petrum Alliacensem Parisiensem Theologum.

5. Ratio illa, qua ad unitatem Terrae suadendam utitur Aquinas, desumpta est ex Aristotele Libro 1. *de Caelo et Mundo*, apud eumdem Aquinatem Lectione XVI. Veluti minus robustam, ac facillima solutione eludendam, refellit eam Bartholomaeus Amicus de Caelo et Mundo Tractatu III. Qu. I. Art. VI. Nolim ego momentum eius, atque vires diligentius perquirere: neque id sibi munus in verbis, de quibus agimus, adsumpsit Doctor Angelicus; cui satis fuerat probabili aut coniecturali ratione adsertum ceteroqui certissimum munire, *quod Mundus* a Deo conditus *constat ex sua tota materia*, ut num. 1. et 2. declaratum est.

CAPUT VI.

Vindiciae Theseos de sola, quae numerica vocitatur, inter Angelos differentia ab Aquinate reiecta. Deque adserta Angelorum praesentia ad locum per operationem: quae cuiusmodi sit, explanatur. Ac demum de rationalis Animae, aut mentis humanae, salva unitate specifica, diversa perfectione: eiusdemque diversitatis origine.

I. Parisienses articulos iam profero illos, qui ad eam pertinent, quae inter *Separatas Intelligentias*, ut aiunt, sive Angelos constitui differentia debet. Mirum sane, quantum ingenii, ac studii impensum fuerit, ut inde Aquinatis doctrinae conflaretur invidia.

Ex censura Parisiensi.	Ex S. Thoma P. I. Q. XLVII. Art. 4.
81. *Quod quia Intelligentiae non habent materiam, Deus non potest facere plures eiusdem speciei.* 96. *Quod Deus non potest multiplicare individuum sub una specie, sine materia.*	*Duplex distinctio invenitur in rebus: una formalis in his quae differunt specie: alia vero materialis in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus, quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei: quia species sufficienter conservatur in uno.*
97. *Quod individua eiusdem speciei differunt sola positione materiae, ut Socrates, et Plato.*	Q. L. Art. 5. *Ea quae conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in forma; sed distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia, et forma, sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei.*

ANIMADVERSIONES.

1. Ad illud controversiarum genus, quas in utramque partem agitari in scholis, et pro alterutra dirimi parte integrum est, quaestio spectat ab Aquinate mota de Angelorum inter se discrimine, deque intercedentis discriminis modo, ac ratione. Hac de re nihil divinitus Ecclesiae catholicae traditum est, quod hanc Angelorum differentiam, qualis ea demum constituenda sit, clare detegat, ac patefaciat. Amplissimum inter latinos Patres testimonium fert Augusti-

nus, qui contra Priscillianistas ad Orosium cap. x. num. 14. *Esse itaque Sedes*, ait, *Dominationes, Principatus, Potestates in caelestibus apparatibus, firmissime credo, et differre inter se aliquid indubitata fide teneo: sed quaenam ista sint, et quid inter se differant, nescio.* Par est Ioannis Damasceni sententia, ornatissimi ex Ecclesia Graeca Theologi, Lib. II. de Fide Orthodoxa Cap. III. *Quoad essentiam*, inquientis, *aequales ne sint Angeli inter se, an dispares, compertum non est; solus hoc scit Creator illorum Deus, qui universa explorate novit.* Hinc sapienter a Theologis nostris animadversum, vel quaestionem hanc apud veteres Patres praetermissam esse: vel si quidpiam videatur ab iis adsertum, quod significet aut essentiae, seu speciei unitatem, aut certe graduum, seu *collustrationum* distinctionem, id facile exponi posse, ac utrique adaptari opinioni, sive quae *numericam* tantum in Angelis differentiam, sive quae *numericam simul et specificam* in omnibus agnoscit, ac propugnat. Iniqua fuerit ergo Censura Parisiensis, opinioni ab Aquinate selectae notam si inusserit, quam doceri ac defendi, haud vetat Scripturarum auctoritas, neque traditio Patrum, neque ullum Ecclesiae decretum, neque frequentior inter Patres consensus.

2. Quaestio duplex distingui adsolet, altera quae factum, et altera quae rei possibilitatem versat. Magni nominis viri inter discipulos Thomae opinantur, nil aliud ab Angelico Praeceptore propugnari, nisi reipsa Angelos omnes, quotquot a Deo creatore conditi sunt, numero simul ac specie inter se differre. Ita sentientes memoro Capreolum, Ferrariensem, Bannezium, Estium, Sylvium. Permissam vero ab Aquinate Angelorum, qui numero tantum differant, possibilitatem textu quodam putant illi provehi posse, qui legitur in Opusculo XVI. contra Averroem *de unitate intellectus* his verbis concepto: *Valde rudiler argumentatur ad ostendendum, quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus eiusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur; non propter hoc oportet quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius; quod tamen habet illud ex alia causa..... Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa.* Differant ergo reipsa caelestes Intelligentiae et numero, et specie (inquiunt illi, allatam Thomae doctrinam ad institutum trahentes), propterea quod naturali carent illius differentiae principio, qua ab sese individua separantur, scilicet materia, vel ordine ad multiplices materiae portiones: nondum sane contradictio apparet, qua Angelorum multitudo solo numero differentium impossibilis adseri debeat. Id unum ergo si voluerit, docueritque S. Thomas, iam eius doctrina totis parasangis distat ab articulis Censura Parisiensi notatis: utpote qui tum rem ipsam, quae facta est, tum etiam possibilitatem inficiantur.

3. Haud me quidem latet, hanc praestantissimis Divi Thomae discipulis dissonam videri menti eius interpretationem, simulque abludentem a vero allegati textus expositionem. Sumitur (inquiunt) sententia Aquinatis ex natura actus, quem *irreceptum* vocat, haud umquam ordinabilis ad varias multiplicesque portiones materiae, adeoque integram totius speciei perfectionem in uno obtinentis individuo. In eo vero contra Averroistas Opusculo argumentationis potius modum, quam rem ipsam arguit, et insequitur, ut eius verba evincunt: *Quod non tantum dicimus*, inquientis, *propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur: sic enim possent concludere, quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod caeci ad visum reparentur.* Itaque existimaverit Thomas, Angelorum naturae, cum sint *actus irrecepti* solam numericam individuorum multiplicationem repugnare. Quaestio est, quae pendet ex alia de *principio*, quod vocant, *individuationis*: quod aliter aliterque, salva catholica fide, constituere, integrum sibi arbitrantur Metaphysici. Hinc censurae Parisiensis levitas innotesceret, si philosophicas innoxias theses notasset.

4. At verborum cortici, quem praeferunt articuli damnati, haerendum non est. Stirpes, ac intimam scrutari medullam oportet. Principium individuationis multiplici inquinatum errore obtrudebant scioli, ac vani homines, articulorum adsertores. Putre commentum est, quod effert Articulus 117. *Quod scientia magistri, et discipuli est una numero. Ratio autem, quod intellectus sit unus, est, quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materiae.* Ita nempe individuationis principium petulantes Academici quidam in materia reponendum esse vulgabant, ut ex eadem educi formas illas oporteret, quae numero differrent. Inepta, et impia, et falsa excogitatio; ex qua tamen thesim inferebant per se se innoxiam pluribusque Theologis, et Philosophis probatam. *Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non potest facere plures eiusdem speciei.* Non ita Aquinas, non ita ceteri eiusdem cum ipso sententiae Auctores, qui de nu-

merica rationalium animorum differentia disceptantes, ex eo individuationis principio illam repetunt, quod est materia, vel ordo ad portiones materiae, non ex qua educi debeant, sed ad quam ordinantur, et cum qua uniuntur, ad humanae naturae singularia individua efformanda. In eo, quod Aquinas amplexus est, Philosophiae sistemate, nihil est absurdi, quod ecclesiastica vel theologica censura notari debeat.

5. Sordes alias, quibus principium individuationis inquinatum promeruit censuram Parisiensem, praefatus indicat Articulus, magisque expressas enunciat Articulus 97. *Quod individua eiusdem speciei differunt sola positione materiae, ut Socrates, et Plato: et quod, forma humana existente in utroque eadem numero, non est mirum si idem numero sit in diversis locis.* Averroisticis commentis imbuti adsertores, propugnabant numericam et individualem, quam dicimus, differentiam in ea solum forma locum habere quae de potentia materiae educitur: quod si forma detur quae non educatur ex materia, *sola* tunc *positione* eiusdem *materiae* constitui individua, eademque *sola positione materiae* differre sub una specie: formam videlicet ipsam unam omnino remanere, numero vero distingui materiae portiones, ac diversis materiae portionibus unam inesse eamdemque formam. Hinc vulgata apud illos delira sententia, *unam numero* magistri scientiam esse et discipuli, et *unum numero intellectum*, quem *agentem*, *et mentem* vocabant, in omnibus naturae humanae individuis. Ad rationales animos quod attinet, dissidebant. Fatebantur alii, non eos educi ex potentia materiae, sed ex nihilo procreari a supremo Numine: unde insana ipsorum erat consecutio, *formam humanam existere in utroque* (Socrate, et Platone) *eamdem numero*, numerica differentia portiones dumtaxat materiae afficiente. Eo dementiae devenerant alii, ut contenderent, *formam hominis non esse ab extrinseco* (verba sunt Articuli 105.) *sed educi de potentia materiae, quia aliter non esset generatio univoca*: quo ex impio principio veram conclusionem eliciebant, quae numericam statuit inter ipsas rationales animas differentiam. Haec sunt impia, et insana commenta, quae Parisienses nonnulli vani ac petulantes sophistae tradebant in scriptis, docebantque in scholis: a quibus toto caelo, ac latiore etiam intervallo dogmata distant quae ab Aquinate de principio individuationis tradita sunt. Illa vero, non ista, ferit Stephani Parisiensis Episcopi censura.

II. Ad Angelorum, *quae Intelligentiae Separatae* passim appellantur, praesentiam localem theses pertinent, quae sequuntur. Huiusce praesentiae fundamentum proximum, ut aiunt, docet Aquinas, reponendum esse in ipsa eorum operatione a substantia distincta: quod reprehensione dignum, et censura Parisiensi damnatum, aemulis quibusdam visum. Rem hanc diligentiora opera expendamus.

Ex Censura Parisiensi.

77. *Quod si esset aliqua substantia separata quae non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo.*

204. *Quod substantiae separatae sunt alicubi per operationem: et quod non possunt moveri ab extremo in extremum, et in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio, aut in extremis.*

218. *Quod intelligentia, Angelus, vel anima separata nusquam est.*

219. *Quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam.*

Ex S. Thoma P. I. Q. LII. Art. I.

Dicendum, quod Angelis convenit esse in loco. Æquivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis: quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo.

ANIMADVERSIONES.

1. Postremi duo recensiti articuli pugnant ex diametro contra Sancti Thomae doctrinam. Decernit iste, *quod Angelis convenit esse in loco*: in illis adseritur, *Intelligentias esse secundum substantiam*. Articulorum sensum nitide explanat Aquinas, cubantemque errorem divinae fidei adversum detegit in I. Dist. XXXVII. Quaest. III. Art. I. *Opinio est Philosophorum*, inquiens, *quod Intelligentiae, vel Angeli nullo modo sunt in loco. Ponunt enim, quod Intelligentia est quaedam essentia denudata a materia, et ab omnibus conditionibus materialibus: et quod Intelligentia movet orbem per*

animam eius, coniunctam ipsi orbi . . . . Et ideo nullam applicationem ad corpus, vel ad locum habet, quia non immediate operatur circa aliquod corpus. Haec autem opinio haeretica est, quia secundum fidem nostram ponimus, Angelos immediate circa nos operari.

2. Praesentiae localis Angelorum comparatione cum modo facta, quo corpora sunt in loco, theologicum, aut philosophicum dogma Thomae est, *aequivoce dici Angelum esse in loco, et corpus.* Solidissimam hanc liceat paulo uberius explanare doctrinam. Loci notio, quae ad praesentem de Angelorum in loco existentia quaestionem pertinet, non ea intelligitur, quam Recentes plerique, inepte sane, eamdem faciunt cum Dei immensitate, tam intra, quam extra mundi universitatem, virtualibus quibusdam quodammodo partibus diffusa. Neque rursum intelligi locus debet, quem alii in re quapiam constituunt, quae neque spiritus est, neque corpus, extensa, penetrabili, infinita, aeterna, independente. Huiusmodi loci notiones neque thesium damnatarum adsertores, neque Sanctus Thomas, ceterique Philosophiae Aristotelicae addicti, aut sibi finxerunt animo, aut umquam admisere: easdemque septas difficultatibus *inextricabilibus* adnotat Wolffius in Theologia Naturali P. I. §. DCCXCII. et ipse Petrus Baelius in Dictionario Historico-Critico in Notis ad Articulum *Zenonis.* Locum illi accipiebant, qui proprie spectat ad corpora extensa: quo videlicet corpus alterum ita continetur, et circumscribitur, superficie alterius corporis, ut totum toti commensuretur, et partes respondeant partibus. Paulo diversam non praetermitto opinionem, quae frequentius arridet asseclis Renati Cartesii: quibus nimirum id esse in loco dicitur, quod certam, ac determinatam spatii partem implet: ipsumque spatium nil aliud est, praeter ipsum corpus extensum, quod extat in re, eiusque extensionem abstracte conceptam in mente. Stephanum Chauvinum consule in Lexico Philosophico secundis curis recognito, et castigato. Hocce de loco instituta quaestione, sententia est Thomae Aquinatis: *Angelis convenire esse in loco*, quod articulis damnatis adversatur; sed *aequivoce dici Angelum esse in loco, et corpus*, quod est sapientissime animadversum. Quomodo enim eadem ratione corpus et spiritus, extensum, et indivisibile, quae toto genere differunt, in loco fuerint? Hinc duplicem existendi in loco modum Scholae distinguunt, *circumscriptive*, ut aiunt, et *definitive*: quo posteriore modo inquiunt, se sistere Angelos determinato loco, vel spatio praesentes, ut alteri simul spatio vel loco non adsint; quin loco tamen contineantur, aut cum extenso spatio commensurentur. Quod verbis demum immutatis discrimen amplectitur Wolffius, corpora inquiens esse *in loco*, Angelos *ut in loco*: ac utrumque diversum modum ab Aquinate sapienter discretum adnotat *pro acumine singulari quo pollebat in perlustrandis rationibus confusis.* Vide memoratam Theologiae Naturalis partem primam §. MXLII. et MXLIV.

3. Nondum vero soluta, et expedita est difficultas omnis. Fundamentum illud ad examen vocat Aquinas, quo proxime Angeli definiuntur loco, sive quo praesentes determinato spatio se sistunt. Ait ille, substantiam Angelorum loco definiri, aut definito quidem spatio praesentem sisti: verum id non aliqua perfici ratione, quae ipsam eorum substantiam afficiat, sed *quantitate virtuali*, quae in *applicatione virtutis*, vel in *operatione* consistit circa loca vel spatia. Veteres Patres, qui hoc praesentiae Angelicae ipsissimum fundamentum illustrant, bene multos proferunt Petavius Libro I. de Angelis, et Thomasinus Lib. VI. de Theologicis Dogmatibus, aliique Theologi. An ergo opinionem hanc, quam vetusti Ecclesiae Patres tradiderunt, quam amplexus est, vulgavitque in Scholis Aquinas, censoria virgula notare voluerit Stephanus Tempier, Episcopus Parisiensis? Mentem suam longe dissitam aperit ipse, vel potius mentem eius aperit Thesium damnatarum Collector in Articulo 219. ubi haec adiecta verba leguntur apud Dargentraeum, aliosque Collectores: *Error, si intelligatur ita, quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur, quod substantia sit ratio essendi in loco; verum est, quod nusquam est secundum substantiam.* Non aliud Parisiensi Antistiti consilium insedisse testis probatissimus adest Henricus de Gandavo qui negotio interfuit. Verba eius accipe, quae habentur Quodlib. II. quaest. IX. « Bene dicit unus articulus ab Episcopo damnatus: *quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam; error, si intelligatur ita quod substantia non sit in loco: si autem ita, quod substantia non sit ratio essendi in loco, verum est quod nusquam sunt secundum substantiam* . . . . . In hoc enim concordabant omnes Magistri Theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus: unanimiter concedentes, quod substantia Angeli non est ratio, Angelum esse in loco secundum substantiam ». Multiplici pravo sensu articuli damnati scatent. Alterum detegit Sanctus Thomas verbis prima in animadversione adlatis: produnt alterum Stephanus Tempier, et Henricus de Gandavo. Adeo scilicet petulantia ingenia delirabant, ut Angeli *substantiam nusquam esse* propugnarent: propterea quod non ipsa substantia, sed operatio ad loca et spatia mundi sensibilis

adplicaretur. Imo sana, solida, et probata Aquinatis doctrina est, operationem Angelorum illud esse fundamentum proximum, quamobrem ipsi eorumque substantia sint in loco.

4. Animadversione dignus est articulus 77. *Quod si esset aliqua substantia separata, quae non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo*: ubi substantiae separatae operatio circa loca ad unam illam coarctatur efficientiam, quae motum, scilicet localem, corporibus imprimit. Non ita Doctor Angelicus, qui in I. Dist. XXXVII. Quaest. III. Art. I. operationem Angelicam statuit causantem *vel motum, vel lumen, vel aliquid huiusmodi.* Ampliorem operationis huiusmodi notionem tradere videtur, et explanare Quodlib. I. Art. 4. *Si quis velit*, inquiens, *virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis; dicatur, quod Angelus est in loco per operationem, ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio* (damnatus articulus innuitur, reiiciturque) *sed quaecumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, praesidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.* Pro hac amplitudine operationis Angelicae, sive quae exteriorem effectum producit, sive quae Angelum peculiari quadam imperii practici directione, quocumque demum explicetur modo, ad huius universi corpora, ad loca, ad spatia, absque ullo effectu exteriore, applicat, stat Dominicus Bannez in Commentario, ubi sic ait: « In hac opinione, nomine *operationis* non intelligunt tantum » motum aliquem realem receptum in corpore, sive mutationem aliquam; sed quemlibet etiam » contactum Angelicae virtutis, qui se habet per modum operationis, et actus secundi: v. g. » quia Angelus *praesidet tali loco, quia custodit, quia continet, et defendit*; ut si detineret lapidem in sublimi, diceretur esse in lapide, et tamen nullam mutationem realem exerceret » circa lapidem ». Has ego Doctorum opiniones in medio relinquo. Colligendum vero I. operationem, quam constituit Thomas rationem proximam, ut Angeli definiantur loco, latiorem esse mutatione dumtaxat locali, quam thesium damnatarum adsertores unam enunciant. Colligendum 2. haud Angelis potestatem inesse, ut sint ubique, vel se ad omnia spatia aut loca sistant praesentes: propterea quod eorum operatio, quam *virtualiter transeuntem* vocant, sive quae motum aut mutationem infert, sive quae in actuali praesidentia, custodia, defensione, detentione, aut simili quoppiam modo consistit, limites habet intra certam, ac definitam quodammodo sphaeram. Hinc fortasse reiicienda omnino videtur nonnullorum, qui Cartesiani audiunt, opinatio, quae statuit, Angelos loco vel spatio sola eorum *cogitatione* sisti praesentes, et adesse.

5. Verba sunt Divi Thomae in I. Dist. XXXVII. Quaest. III. Art. I. ad 4. *Non reputo inconveniens, quod Angelus sine loco possit esse, et non in loco* (leg. *et possit non esse in loco*) *quando nullam operationem circa locum habet. Nec est inconveniens, ut tunc nusquam, vel in nullo loco esse dicatur: sicut etiam non est inconveniens, quod nullo colore coloratus dicitur. Sed hoc tamen non est imaginabile* (seu nostrae imaginationis vim excedit); *quia imaginatio continuum* (et sensibilia) *non transcendit.* Cur enim loco et spatio, quae ad extensa corpora pertinent, obnoxii fuerint Angeli, qui corpore, et partibus, et conditionibus materialibus carent? Angelum velle obnoxium loco, perinde foret ac ipsum aliquo velle *colore coloratum.* Quod si ergo *nullam operationem circa locum* habeant Angeli, miratio subeat nulla, si *nusquam, vel in nullo esse loco dicantur.* An ergo inde exsculpas, *non eos in universo claudi?* Insanum consectarium est, quod in articulo damnato elicitur: a quo longe abhorrret Sanctus Thomas. Annuit ille, non operantes Angelos non claudi universo, vel aliqua universi parte, tamquam loco: simulque docet claudi universo, seu ad universum pertinere tamquam partes, quae cum sint spiritales et inextensae, loci extensi necessitate ac lege debent esse immunes. Verum, tametsi denique *nihil prohibeat, Angelos non esse in loco si voluerit*: (verba sunt Doctoris Angelici Quaest. III. de Potent. Art. 19. ad 2.) *semper tamen sunt in loco propter ordinem, quo creatura spiritalis praesidet corporali, secundum Augustinum Libro III. de Trinitate capite* V. Haec sunt innoxiae Thomisticae doctrinae dogmata.

6. Theologorum plerique illud etiam in damnatis articulis dignum reprehensione existimant, quod in eisdem duplicis Angelorum loci praetermissa, aut reiecta notio videtur: alterius *connaturalis*, ad quem per operationem pro liberi arbitrii nutu sese adplicant, ac sistunt praesentes Angeli: et *violenti* alterius, cui possibilibus divinae omnipotentiae modis alligantur daemones, damnatique spiritus. In illo fundamentum localis praesentiae est operatio: in isto videtur passio, quam silentio premunt, aut reiectam indicant damnatorum articulorum Auctores.

7. Commenta iam plura innotescunt, in ea Philosophorum, seu Theologorum controversia, quae de locali Angelorum praesentia agitari solet, ab imperitis hominibus excogitata, a Sancto Thoma convulsa, ac Parisiensis demum censurae decreto damnata. Hisce vitiis immunis, cortice

tenus, videtur articulus 104. *Quod substantiae separatae sunt alicubi per operationem, et quod non possunt moveri ab extremo in extremum, et in medio, nisi quia possunt velle operari aut in medio, aut in extremis.* Sub sano utique cortice caries et putredo latet. Unam scilicet Adsertores articuli *operationem* intelligebant, quae *motum localem* infert, ut superius num. 4. adnotavimus: vel ita loco adesse Angelum operantem constituebant, ut *operatio* quidem loco definita foret, loco tamen prorsus immunis Angeli *substantia* persisteret, et *nusquam esset*, ut num. 3. observatum est. Quae cum ita se habeant, nimia certe confidentia illos egisse constat qui Parisiensem Stephani Tempier censuram adhibuere, ut in invidiam innoxia quaedam theologica, aut philosophica ab Aquinate tradita documenta traducerent. Steterunt in Censurae cortice, pravo penitiore sensu neglecto, vel astute praetermisso.

III. Quid vero tam integrum fuerit, et innoxium, et candidum, in quo lividus oculus vitia, naevos, sordesque non videat? Praeiudiciis occupatae mentis hallucinationes hactenus non paucas animadvertimus: sed alia praesto sunt exempla.

Ex Censura Parisiensi.

124. *Quod inconveniens est, ponere aliquos intellectus nobiliores aliis: quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum; et sic animae nobiles, et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentiae.* « Error quia sic anima Christi non esset nobilior animae Iudae ».

187. *Quod nos peius, aut melius intelligimus, hoc provenit ab intellectu passivo.* « Quem dicit esse potentiam sensitivam. Error: quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, et aequalitatem in omnibus animabus ».

Ex Sancto Thoma P. I. quaest. LXXXVII. Art. 7.

Dicendum, quod unus alio potest eamdem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo . . . Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo ex parte intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam: quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem: unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo . . . . Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem: illi enim in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

ANIMADVERSIONES.

1. Pugna est manifesta Thomae doctrinam inter, et Articulum 124. In isto veluti *inconveniens* adseritur *quod aliqui ponantur intellectus nobiliores aliis*: Thomae vero sententia est, *unum intellectum melioris esse virtutis posse* prae alio *in intelligendo*, ac inter homines *meliorem sortiri* aliquos *animam, et maioris virtutis*. Damnatus articulus inficiatur, *hanc* nobilitatis *diversitatem* depromi posse *a parte corporum*: imo vero docet Aquinas, *quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortiri animam.* In eodem articulo impossibile enunciatur praefatum nobilitatis discrimen, quin simul *animarum, quae nobiles et ignobiles essent, diversae constituantur species*: praeter nobilitatem ex diversitate speciei ortam in Angelis, maiorem statuit Doctor Angelicus, minoremque animorum rationalium perfectionem, ex principio individuationis desumptam, *ex corpore* scilicet *melius disposito*: quod ille confirmat disertissimis verbis ad 3. *Dicendum*, inquiens, *quod differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum*: unde quae inde profluit eiusdem formae perfectio non est specifica, sed conditio individualis. Bene et optime cohaerent omnia in vulgato Philosophiae sistemate, in quo rationalis animus, aut mens ita corpori organico praesidet, ut eiusdem forma etiam substantialis, et actus, et intima entelechia habeatur.

2. Adhuc alia patet origo, ex qua diversa, auctore Thoma, exoriri virtus et perfectio potest *in intelligendo.* Verba eius sunt. *Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget* (in hoc statu unionis) *ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginati-*

va, et cogitativa, et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum. Huius originis mentio nulla in Articulo 124. ubi *intellectus nobiliores aliis*, quod attinet ad rationales animos hominum, universim pernegantur: eademque profertur una in articulo 187. ubi *potentiam sensitivam* scite adnotat Auctor censurae, vocari *intellectum passivum.* Originem utramque pro suo ingenii acumine coniungit Sanctus Thomas, ac utramque sapientissime illustrat.

3. Sed Averroisticam denique labem, qua idem articulus inficitur adiecta Censoris, vel Collectoris verba denunciant: *error*, inquientis, *quia hoc ponit unum intellectum in omnibus.* Anima intellectiva reiecta, hominem compingebat Averroes ex corpore, et anima sensitiva, eademque mortali, tribus facultatibus praedita, scilicet *cogitatrice* seu *phantasia*, *aestimatrice*, *et memoria*: quas in homine ob maiorem prae anima brutorum perfectionem, vocabat *rationem particularem*, *et intellectum passivum.* Addebat, *intellectum agentem*, (inter separatas intelligentias infimam), immortalem, aeternum, hominibus adsistentem, non multiplicem pro singulis eorum, sed unum in omnibus, proque diversa potentiae sensitivae conditione diversimode participatum. Consule Iacobum Bruckerum in Historia Critica Philosophiae Tomo III. Impia et absurda doctrina haec maxime invaluerat inter sciolos ac vanos Academicos, quorum articuli censura Parisiensi notati aut ipsam involvunt, et latenter significant, aut efferunt apertissime. Huiusmodi sunt 117. *Scientia Magistri, et Discipuli est una numero: ratio autem, quod intellectus sit unus....* 121. *Intellectus, qui est ultima hominis perfectio, est penitus abstractus.* 125. *Intellectus speculativus simpliciter est aeternus, et incorruptibilis: respectu vero huius hominis corrumpitur, corruptis phantasmatibus*; per quae scilicet, veluti per instrumenta, agere aut intelligere dicebatur intellectus agens. Commento putidissimo adversa sunt ex diametro Sancti Thomae dogmata: tot rationales individuali differentia animos distingui, quot homines numeramus, iuxta numerum rationalium animorum ipsum etiam multiplicari intellectum, tum agentem, tum possibilem, ut aevo illo distinguebant, et loquebantur: praeter specificam animorum et intellectuum nobilitatem, quae singulis communis est, gradus alios modosque perfectionis distingui oportere *in intelligendo*: quorum alii originem habent a phantasmatibus, et alii ex ipso promanant individuationis principio. Hinc solida ratio patet, qua permoti Viri Doctissimi contendunt non illud Stephano Tempier Episcopo Parisiensi consilium inesse potuisse, quod ipsi tribuunt aemuli Sancti Thomae, ut quas theses docuit Aquinas, vulgavitque in scholis, tametsi damnatis articulis fortasse consonae verbis tenus viderentur, sua notare censura voluerit. Successoris etiam Stephani de Bourretto prudentia maxime elucet, qui censuram Decessoris eo adhibito temperamento abrogandam abolendamque declaravit: *quatenus* videlicet *tangebat*, aut potius *tangere adserebatur sanam doctrinam Sancti Thomae.* Impudens fuerat vanorum hominum facinus, qui Averroisticos aliosque errores facilius ut propinarent, sub innoxiae doctrinae, quam Aquinas et Magistri apprime catholici tradiderunt, cortice tectos palliatosque vulgabant.

CAPUT VII.

Roberti de Kildwardbi, et Ioannis Pekami, Archiepiscoporum Cantuariensium, censura in Thesim de una in homine forma substantiali. Refellitur.

I. Philosophicae, cum eisque connexae quaedam occurrunt, a Divo Thoma propugnatae theses, quas censoria virgula, dubio procul omni, iuxta ipsius Thomae sensum notarunt Archiepiscopi duo Cantuarienses in Anglia, Robertus de Kildwardbi Ordinis Praedicatorum, et Ioannes Pekamus ex Ordine Minorum adsumptus. In ea, quam tulit Kildwardbius, censura legitur Capite III. num. 12. apud Carolum Duplessis d' Argentrè saepe laudatum: *Idem quod vegetativa, sensitiva, et intellectiva sunt una forma simplex*, vel *simpliciter*: nimirum in homine. Thesis est in Decreto Pekami confixa anno 1286. num. 8. *Quod in homine est tantum una forma, scilicet anima rationalis: et nulla alia forma substantialis.* Hanc germanam esse doctrinam Sancti Thomae, quam Parisiis coram palamque in scholis tradidit, scriptamque suis passim in Operibus reliquit, dubium nullum est. An eadem ergo pro damnato errore haberi debeat?

Nolim ego prolixam de philosophica thesi quaestionem instituere, veterum ac recentium Philosophorum hac de re placita enarrare, ac diligentius inquirere in illos unionis mentis cum corpore modos, qui multiplices excogitati sunt. In ea versatur Aquinas verissima sententia, quae rationalem animum seu mentem inficiabatur, vel motorem esse praesidentem corpori veluti machi-

nae motae, ut aiebat Plato, vel separatam Intelligentiam corpori adsistentem, excipientemque phantasmata, ut Averroes inquiebat. Consule caput LVII. et sequentia Libri secundi contra Gentiles. Adserebat vero rationalem camdem animam facultate intelligendi praeditam, esse veram corporis formam, unam cum corpore efficientem substantiam: quod ea exponebat ratione, quae ceteris eius aevi Magistris communis erat. Dissidium fervebat, num una foret in homine huiusmodi forma substantialis, ex qua omnes proficiscerentur energiae, vita, sensus, intellectio; an totidem multiplicari substantiales formas oporteret, quot illae sunt praefatae energiae? Partem priorem amplexus est Aquinas, ab eaque discessit numquam; solidumque causae, quam tutabatur, praesidium in eo positum erat, quod ultro eius aetatis Doctores admittebant, mentem esse veram corporis formam, ac totius compositi partem.

Ac sane invidiam, quam praedictae opinioni inferre conabantur nonnulli, amolitur omnem prudentissimum iudicium, quod illa etiam aetate Doctissimi Viri de praedictae censurae et levitate, et excessu tulerunt. Plura hac de re iam dedimus supra, Cap. II. et III. Kildwardbium Archiepiscopum Cantuariensem gravissimis datis litteris insequutus est Guillelmus de Morbeka Archiepiscopus Corinthi, praecipitemque latam ab ipso in theses, aut innoxias et probabiles, aut etiam verissimas, censuram contendit. Testatur Guillelmus Ochamus in Dialogis P. I. Lib. II. Cap. XXIV. *plures alios ipsam* (Kildwardbi) *damnationem putasse temerariam: pluresque Parisienses Doctores, et scholares assertiones damnatas a dicto Archiepiscopo publice tenuisse.*

Godefridus de Fontibus, clarissimum in Parisiensi Universitate lumen, latissimam instituit Quodl. III. Art. 5. tractationem de Thesi illa, quae in Decreto alterius Archiepiscopi Cantuariensis, Ioannis Pekami, damnata legitur. Damnationis causas perquirit, ac patefacit, quae videntur esse consectaria quaedam, inde deducta: *Quod* scilicet *Corpus Christi*, *vel alterius hominis*, *quantum ad formam*, *sit aliud vivum*, *et mortuum: vel divisum*, *non idem numero.* Haec porro efferuntur consectaria in septem prioribus articulis a Pekamo damnatis. Quaenam mens esset Godefridi, quaenam Parisiensium Doctorum, ipse aperit Godefridus loco citato: *Parisiis*, inquiens, *non reputatur consequens*, *vel antecedens continere errorem*, qui censoria virgula configi debeat. Imo testatur: « Multos Magistros in Theologia nuper scripsisse quod nesciunt, illum articulum » (de una forma in homine) ex quo omnes alii articuli sequuntur, esse habitum pro haeresi, » vel errore. Unde etiam nec Parisiis habetur pro errore: *Quod Corpus Christi*, *vel alterius ho*» *minis*, *quantum ad formam*, *sit aliud vivum*, *et aliud mortuum*, *vel divisum*: licet esset error » ponere *de Corpore Christi*, *quod non sit idem*, *quantum ad suppositum*, *vivum et mortuum*, in » quo non est simile in aliis hominibus ». Palam est, Anglicanam Pekami censuram vix agnitam fuisse Parisiis, ipsamque insuper habitam contemptamque.

II. Verum impactos demum errores praeoccupaverat Sanctus Thomas, profligavitque tum iunior in Quodlibetis, tum aetate ac sapientia provectus in Summa Theologica. Verba refero quae habentur Quodl. II. Art. I. « De Christo in triduo mortis dupliciter loqui possumus. Uno modo » quantum *ad hypostasim* vel personam: et sic est idem numero *simpliciter*, qui fuit. Aut quan» tum *ad naturam humanam*, et hoc dupliciter. Uno modo, quantum *ad totam naturam*, quae » humanitas dicitur: et sic Christus non fuit homo in triduo mortis, unde nec *idem homo*, sed » *eadem hypostasis*. Aut quantum ad *partem* humanae naturae: et sic *anima* quidem fuit omni» no eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantiam: *corpus* vero idem nu» mero *secundum materiam*, sed non *secundum formam substantialem*, quae est anima. Unde non » potest dici, quod *simpliciter fuerit idem numero*, quia quaelibet differentia substantialis exclu» dit idem simpliciter ». Postremam istam sententiae partem magis illustrat Doctor Angelicus in Summa Theologiae P. III. Quaest. 1. Art. 5. ipsamque sententiam tenet, ac vindicat: « Dicen» dum, inquiens, quod hoc quod dico *simpliciter*, potest accipi dupliciter. Uno modo, secun» dum quod *simpliciter* idem est quod *absolute*: sicut simpliciter dicitur quod nullo addito dici» tur ». Et hoc modo Corpus Christi mortuum et vivum *simpliciter fuit idem numero*: dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem . . . . Alio modo *simpliciter* idem est, quod *omnino*, vel *totaliter*; et sic Corpus Christi mortuum et vivum *non fuit simpliciter idem numero*, quia non fuit *totaliter* idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis.

Hinc latissimum quod inter Corpus Christi vivum et mortuum ac inter vivum et mortuum alterius hominis corpus, versatur discrimen, loco citato explanat Aquinas ad I. *Quod corpus mortuum cuiusque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti*, *sicut Corpus*

Christi mortuum : et ideo corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter , sed secundum quid ; quia est idem secundum materiam , non autem idem secundum formam. Amplioribus vindiciis doctrina Aquinatis non eget : ipsumque demum , quod ad sanctorum reliquias attinet , ex quibus obiectionem promunt Adversarii, consule in eadem tertia parte Q. xxv. Art. 6. ad 3. sic disserentem : *Corpus mortuum alicuius Sancti non est idem numero quod primo fuit dum viveret , propter diversitatem formae , quae est anima : est tamen idem identitate materiae , quae est iterum suae formae unienda.* Subtiliorem quamdam adnectunt discipuli Sancti Thomae quaestionem de quantitate , an eadem remaneat in corpore vivo et mortuo : qua de re vide Liberium a Iesu Carmelitam excalceatum , in Controversiis Dogmaticis Tomo I. Parte II. Disp. IV. Controv. XIV. num. 77.

SUMMAE THEOLOGICAE

ANGELICI DOCTORIS

S. THOMAE AQUINATIS

PRIMA SECUNDÆ PARTIS.

PROLOGUS.

Quia, sicut Damascenus dicit *l. 2. orth. fid. cap. 12. a princ.* homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum:* postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his, quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine; secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

QUAESTIO I.

De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos divisa.

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae, et deinde de his, per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, Utrum hominis sit agere propter finem.

Secundo, Utrum hoc sit proprium rationalis naturae.

Tertio, Utrum actus hominis recipiant speciem a fine.

Quarto, Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae.

Quinto, Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Sexto, Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.

Septimo, Utrum idem sit finis ultimus omnium hominum.

Octavo, Utrum in illo ultimo fine omnes aliae creaturae conveniant.

ART. I.

Utrum homini conveniat agere propter finem.

Inf. art. 2. cor. et qu. 6. art. 1. cor. et qu. 28. art. 6. cor. et q. 94. ar. 2. cor. et q. 109. ar. 6. cor. et 3. con. c. 2. et opus. 2. c. 100.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causae. Sed propter illud agit homo, quod est causa actionis, cum haec praepositio *propter* designet habitudinem causae. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Praeterea. Illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum *in 1. Ethic. cap. 1. in princ. to. 5.* Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Praeterea. Tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat: sicut cum aliquis movet pedem, vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed contra. Omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum *in 2. Physic. tex. 85. et 89. tom. 2.* Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum, quod actionum, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt proprie hominis, inquantum est homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem, et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis, et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt; si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanae, cum non sint hominis, inquantum est homo.

Manifestum est autem, quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis, et bonum. Unde oportet, quod omnes actiones humanae propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis: et hoc modo habet rationem causae.

Ad secundum dicendum, quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam, alias non esset humana, ut dictum est *in corp. art.* Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria: uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est, quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis: nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color. Unde sicut impossibile est, quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis: ita impossibile est, quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur, quod si qua actio humana sit ultimus finis, ipsa sit imperata a voluntate: et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quae est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem praestitutum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod homini convenit agere propter finem. A Philosopho quidem, ut extenditur *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc, quod vitam hominis totam assimilant rebus illis, quae motum ad quietem, aut viam ad terminum important, ut *Iob. 7. Militia est vita hominis super terram*, et, *sicut dies mercenarii, dies eius.* Clarum est enim, et quod militia de se ordinatur ad victoriam, tamquam motus ad quietem, et quod dies mercenarii, quantum est de se, tendunt ad mercedem, tamquam via ad terminum. Patet etiam, quod quies comparatur ad motum, velut finis ad id quod est ad finem, sicut et similiter terminus comparatur ad viam. Quemadmodum enim mercenarius, ut *ibidem* dicitur, praestolatur finem operis sui, ita miles, ut miles, praestolatur finem militiae suae. Per hoc ergo, quod huiuscemodi rebus de se finem respicientibus assimilavit Scriptura vitam hominis, veluti scholastice loquendo, dixit: homini, quatenus homo est, convenit agere propter finem, ita ut in omni actione proprie humana praestoletur finem operis sui. Secundo vides, quomodo ex iis, si bene pensentur, doctrina haec Angelica vicissim declaretur, et confirmetur: quod in omnibus articulis intellige.

ART. II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae.

Inf. q. 50. a. 2. cor. et 2. cont. c. 46. et lib. 3. c. 1. fin. 2. 16. 24. 109. 110. sin. et 111. et uni. art. 5. cor. et 2. ph. lect. 4. cap. 2. princ. et lect. 10. princ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod agere propter finem sit proprium rationalis naturae. Homo enim, cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt, quae non cognoscunt finem; vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturae insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturae agere propter finem.

2. Praeterea. Agere propter finem est ordinare

suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his, quae ratione carent.

3. Praeterea. Bonum, et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 42. tom. 2.* Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturae.

Sed contra est, quod Philosophus probat *in 2. Phys. tex. 49. to. 2.* quod *non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.*

Respondeo dicendum, quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum: agens autem non movet, nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione, vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo: alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis, et rationis; illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale, ut *supra* habitum est *1. p. qu. 22. art. 2. et qu. 105. art. 5.*

Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia; sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum, quod quando homo per seipsum agit propter finem, cognoscit finem: sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem: et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quod ordinare in finem est eius, quod seipsum agit in finem; eius vero, quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem; quod potest esse irrationalis naturae, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod obiectum voluntatis est finis, et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his, quae carent ratione, et intellectu, cum non possint apprehendere universale: sed est in eis appetitus naturalis, vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est, quod particulares causae moventur a causa universali: sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. Et ideo necesse est, quod omnia, quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem, tamquam in radice, interimas haereses Atheorum dicentium, nullam esse Dei providentiam. Item Averrois dicentis, ut refert *Directorium inquisit. 2. p. q. 4.* quod providentia Dei non est de hic inferius existentibus. Ex terminis enim patet intentum. Nam providentia est ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistens *1. q. 22. art. 1.* Cum igitur articulus praesens demonstret quod in fines proprios omnia a Deo diriguntur, quantumcumque etiam sint inanimata, et consequenter omni cognitione carentia, sequitur aperte, quod ipsemet articulus commonstrat radicaliter, divinam providentiam dari de omnibus, quantumlibet inter creata minimis. Secundo habes, quomodo per rationem, tamquam in radice, ostendas, haereses praedictas merito damnari *a Sapien. 14. Tua autem, Pater, providentia cuncta gubernat*: et *ib. 8. Sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*: hoc est: Sapientia divina incessanter, miro, ineffabili, certissimoque ordine, per singula momenta continue res omnes secundum modum unicuique illarum convenientem dirigit in fines suos. Item per eandem rationem ostendas, easdem merito damnari a dictis *in 1. q. 22. a. 2. 3. et 4.* cum Elucidationibus. Item a Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Genes. 1. concl. 3. et cap. 17. concl. 1.* Item *Levit. 25. concl. 5. et cap. 26. concl. 2.* Item *Deuter. 28. concl. 4.* Tertio vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum actus humani recipiant speciem ex fine.

Inf. a. 4. et q. 18. a. 2. et 3. et 4. et q. 72. a. 1. et 3. et 2. dis. 40. art. 2. co. et mal. q. 2. ar. 4. ad 9.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

2. Praeterea. Illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Praeterea. Idem non potest esse nisi in una specie. Sed eundem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus *in lib. de mor. Eccl. et Manich. lib. 2. cap. 13. cir. princ. to. 1. Secundum quod finis est culpabilis*, *vel laudabilis*,

secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia.

Respondeo dicendum, quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam. Unde ea quae sunt composita ex materia, et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem, et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu, qui est principium agendi: passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens: calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei.

Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, speciem a fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem *supra art. 1. huius qu.* quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata; obiectum autem voluntatis est bonum, et finis; et ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis: et similiter est terminus eorundem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit, tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit *sup. Luc. in praefat. prop. fin. mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine: nam idem sunt actus morales, et actus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum, ut principium, vel terminus: et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dictum est *art. 1. hu. qu. ad 1.* secundum hoc pertinet ad voluntatem: et hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est, quod unus actus secundum speciem naturae ordinetur ad diversos fines voluntatis: sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae: et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali: et e converso ratio naturalis finis accidit morali: et ideo nihil prohibet, actus, qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Augustino fuisse insinuatum, quod humani actus recipiunt speciem a fine. A D. Augustino quidem, ut *in arg. contr. A* Scripturis vero per hoc quod risus Abrahae commendatur *Genes. 17.* et risus Sarae reprehenditur *cap. 18.* Ecce idem actus specie secundum naturam, puta risus, diversus specie moris, puta bonus, et malus ostenditur, dum unus laudatur, alter culpatur. Risus enim Abrahae, secundum glossam ibi D. Augustini, fuit admirationis; Sarae autem risus fuit dubitationis. Nondum enim illa credebat, secundum glossam interlinearem: et ideo disceptando risit; risumque seu, foemineam incredulitatem ab Angelo reprehendente abscondere voluit; sed Abraham ex devotione promittenti applaudendo, in corde suo risit, idest de promissis gavisus admodum est. Vide Veritates aureas super totam legem veterem, *Gen. 17. concl. 6.* Item insinuatur idipsum per hoc quod ipsi Saul dicenti *1. Reg. 15. Peccavi*, respondetur a Samuele: *Quia proiecisti sermonem Domini proiecit te Dominus, ne sis rex super Israel*: ipsi autem David dicenti *2. Reg. 12. Peccavi*, respondetur a Nathan: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum.* Vide hic unum, et eundem actum specie secundum naturam, idest stando in proposito, secundum easdem etiam numero syllabas, atque litteras, esse diversum specie morali. Si enim ille actus esset idem specie moris, audisset Rex uterque responsum idem, aut gratiosum scilicet, aut indignationis divinae signum. Dissimilis siquidem ad utrumque responsio sequens monstrat, dissimilitudinem in actu illo praecessisse: quae, cum secundum naturam, ut patet, esse non potuerit, dicenda necessario est secundum mores. Talem vero diversitatem speciei actus ille a fine sortitus est, secundum Scripturae contextum: quoniam Saul actum hunc, scilicet *Peccavi*, ordinavit ad hoc, ut a Samuele, tanquam per huiusmodi conversionem fictam placato, honoraretur coram senioribus populis; et David actum hunc, scilicet *Peccavi*, ordinavit ad hoc, ut a Domino, tanquam per humiliationem veram placato, remissionem consequeretur. Unde in verbis Nathan respondentis nota ly *quoque:* ac si per hoc aperiens intentum ipsius David, in ly *peccavi* dixisset: *Dominus*, sicut tu intendebas in confessione tua, *transtulit peccatum tuum.* Scripturae igitur per omnia praemissa, quasi scholastice loquendo, dicunt, quod actus humani recipiunt speciem a fine. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina praesens.

ART. IV.

Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae.

5. cont. c. 38. cir. med.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis ultimus finis humanae vitae, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium

4. cap. de div. nom. in princ. lecti. prim. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum; et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Praeterea. Ea quae sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt: unde et mathematicae quantitates in infinitum augentur: species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitae, quia dato quolibet numero, alium maiorem excogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur, quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Praeterea. Bonum, et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam: possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum. Ergo in finibus humanae voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanae voluntatis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *2. Met. tex. 8. to. 3.* quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni.* Sed bonum est, quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est, quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim, quae per se habent ordinem ad invicem, oportet, quod remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde Philosophus probat *in 8. Physic. tex. 34. tom. 2.* quod *non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum*, quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis: et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum, quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his, quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet.

Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat, quod non sit ultimus finis, sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideratur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam causam certam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum: sed, sicut dicitur *Sap. 11.* Deus omnia disposuit in numero, pondere, et mensura.

Ad secundum dicendum, quod in his quae sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat *in 1. Poster. tex. 6. tom. 1.* quod *in demonstrationibus non est processus in infinitum:* quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quae per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero praeexistenti, inquantum huiusmodi, quod ei addatur quantitas, aut unitas: unde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexae supra seipsam per accidens se habet ad ordinem finium. Quod patet ex hoc, quod circa unum, et eundem actum indifferenter semel, vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod in finibus non proceditur in infinitum. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod ponunt, aliquos desiderare finem *Proverb. 10. Desiderium suum iustis dabitur.* Item aliquos operari propter finem *Matth. 20. Conduxit operarios in vineam suam.* Patet autem, quod, si daretur processus in finibus in infinitum, nullus desideraret finem, nec inciperet operari propter finem assequendum: quoniam nullus prudens ad impossibilia tendit, aut tendere eligit. Per hoc ergo quod desiderium, et opus respectu finis Scriptura ponit, quasi scholastice loquens dicit, quod in finibus non est procedere in infinitum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Inf. q. 12. a. 1. ad 1. et q. 13. ar. 3. ad 2. et 2. d. 24. a. 3. cor. et 3. d. 31. q. 1. ar. 1. cor. et mal. q. 14. art. 2. cor. fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus *19. de civ. Dei c. 1. a princ. et c. 5. to. 5.* quod *quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturae, et in virtute.* Haec autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suae voluntatis in multis.

2. Praeterea. Quae non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, quae sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Praeterea. Voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suae voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est, unius hominis voluntatem simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

Sed contra. Illud in quo quiescit aliquis sicuti in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitae suae regulas accipit: unde de gulosis dicitur *Philip. 3.19. Quorum Deus venter est*: quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur *Matth. 6.24. Nemo potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. Cuius ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum suiipsius. Unde Augustinus dicit *19. de civ. Dei cap. 1. a prin. tom. 5. Finem boni nunc dicimus, non quo consumitur, ut non sit, sed quo perficitur, ut plenum sit.* Oportet igitur, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur: quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse, quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet, id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur, sicut *supra* habitum est *art. 3. hu. q.* oportet, quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis: sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet, ultimum finem esse unum: et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est *ar. praec.*

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet, quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his, qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod etsi plura accipi possunt, quae ad invicem oppositionem non habeant: tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul; quod contingeret, si tenderet in plura disparata, sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet *in corp.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, quod impossibile est voluntatem hominis ferri in diversa, sicut in ultimos fines. Ut *Matth. 6. Nemo potest etc.* secundum quod extenditur cum discursu *in argumen. contr.* Item per hoc quod Helias dixit populo *3. Reg. 18. Usquequo claudicatis in duas partes? Si Dominus est Deus, sequimini eum; si autem Baal, sequimini illum. Et non respondit ei populus verbum*; ac si apertius dixisset: Impossibile, non tantum indecens est, quod voluntas vestra feratur in duos ultimos fines; id quod in proposito est, vos claudicare in duas partes ratione acceptationis duorum Deorum. Necesse est ergo ut unum tantum illorum, qui fuerit per manifestam demonstrationem Deus, sequamini pro ultimo fine. Hoc vero dictum Heliae, et consequenter veritatem huius articuli populus omnis, tanquam a naturali rationis dictamine coactus, acceptavit ita perfecte, ut nec minimum verbum in oppositum responderet. Neque enim quicquam in contrarium tam lucidae veritatis habebat: quamvis, pro magna parte ibi existente, ad cultum Baal et affecti, et addicti essent. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VI.

Utrum homo omnia quae vult, velit propter ultimum finem.

Inf. qu. 60. a. 2. cor. et 4. d. 49. qu. 1. art. 3. qu. 4. et 1. con. c. 10.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non omnia quaecunque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quae ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed iocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quae homo iocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in princ. Metaphys. cap. 2. in princ. to. 3.* quod *scientiae speculativae propter seipsas quaeruntur*: nec tamen potest dici, quod quaelibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Praeterea. Quicunque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat

de ultimo fine in omni eo, quod appetit, aut facit. Non ergo omnia homo appetit, aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est, quod dicit Augustinus *19. de civit. Dei c. 1. a prin. to. 5. Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter seipsum.*

Respondeo dicendum, quod necesse est quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem: et hoc apparet dupiici ratione.

Primo quidem, quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio aiicuius ordinatur ad consummationem ipsius: sicut patet tam in his, quae fiunt a natura, quam in his, quae fiunt ab arte. Et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem.

Secundo, quia uitimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causae secundae moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibiie, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones iudicrae non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius iudentis, prout sunt delectantes, vei requiem praestantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa, quae appetitur ut bonum quoddam speciantis, quod comprehenditur sub bono completo, et perfecto, quod est uitimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet, ut semper aliquis cogitet de uitimo fine, quandocunque aliquid appetit, vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu uitimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscunque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur: sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas merito a Scripturis, et Augustino fuisse insinuatum, quod omnia, quaecunque vuit homo, velit propter ultimum finem. A B. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* Ubi ly *propter quod amantur cetera*, idem est ac si diceretur, cuius amor includitur in amore ceterorum, idest in quod amor noster fertur, quando amamus bona cetera. Homo igitur secundum dictum hoc vuit finem ultimum, dum vuit cetera ordinata ad ipsum, voluntate siquidem amat. A Scripturis vero insinuatur idem per hoc quod dicitur *Psal. 118. Servavi mandata tua, et testimonia tua, quia omnes viae meae in conspectu tuo.* Hoc est, quia ego semper habui prae ocuiis, quod viae meae sunt in conspectu tuo, ideo servavi mandata tua etc. Alioquin si solum, quia omnes viae omnium secundum se, et rei veritatem consideratae sunt in conspectu Dei, esset efficax causa ad servandum mandata Dei, tunc omnes etiam mali, et pessimi servarent mandata Dei. Per dictum ergo illud Propheta notificavit nobis, quod possibile est hominem, quaecunque vuit, velle propter uitimum finem Deum, et consequenter a simili connotavit haec verificari posse de voluntate hominis respectu cuiuscumque ultimi finis a scipsa praescripti. Ideo enim etiam vere dicitur, quod uitimus finis affectui hominis dominatur ita, ut ex ipso fine homo totius vitae suae regulas accipiat, ut *supra ar. 5. in arg. co.* Item insinuatur illud *a Prov. 5. In omnibus viis cogita illum*, scilicet ultimum finem Deum. Item potest simiiiter haberi hoc idem per discursum proposito isti convenientem, ex dicto illo *Deuterom. 11. Ama Dominum Deum tuum, et observa praecepta eius etc. Ponite haec verba in cordibus etc. suspendite in manibus etc. inter oculos etc. Quando sedes in domo etc.* Vide Veritates Aureas super totam legem veterem, *Deut. 11. concl. 1.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. VII.

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.

Sup. ar. 5. cor. et 1. Eth. lect. 9. fin.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod non omnium hominum sit unus finis uitimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Praeterea. Secundum uitimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur, quod in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse faisum.

3. Praeterea. Finis est actionis terminus; actiones autem sunt singularium. Homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quae ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus uitimus finis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *13. de Tri. cap. 4. in princ. tom. 3.* quod *omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.*

Respondeo dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo secundum rationem uitimi finis; alio modo secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quantum igitur ad rationem uitimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis; ut dictum est *ar. 5. hu. q.*

Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in uitimo fine. Nam quidam appetunt divitias, tanquam consummatum bonum; quidam vero voluptatem; quidam vero quodcunque aliud: sicut et omni gustui delectabilis est duice; sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo meilis, aut aiicuius talium. Illud tamen dulce oportet simpiiciter esse meiius delectabile, in quo maxime deiectatur, qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum o-

portet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res, in quibus quaeritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quae tendit ad unum, ut dictum est *ar. 5. huius qu.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod omnium hominum est unus finis ultimus. A Divo Augustino quidem, ut *in argument. contr.* Item ab eodem *super psal. 118.* In principio ly *Beati*. Ibi enim videbis, eum dicere, beatitudinis nomen esse tam universale, ut omnes etiam peccatores appetant beatitudinem, et, quod mirabilius est, dum peccant, beatitudinem quaerunt, ideoque peccant, ut beati esse possint. Vide illum ibi. A Scripturis vero, ut *Eccles. 6. Quid habet amplius sapiens a stulto, nisi ut pergat, ubi est vita?* Per hoc enim denotatur primo, quod sapiens, et stultus conveniunt in hoc, quod ambo pergunt ad eundem finem ultimum in communi ratione consideratum, idest quod uterque illorum, puta iustus, et criminosus, vult esse beatus. Secundo, quod differunt in hoc, quod sapiens pergit ad finem ultimum, qui vero est vita, stultus autem non. Nisi enim ibi illud primum denotaretur, sequeretur, quod sapiens amplius a stulto haberet, quam pergere, ubi est vita; quod tamen aperte negat ipsa Scripturae auctoritas, ut patet. Cum ergo omnes homines sufficienter dividantur per esse sapientem, et esse stultum, constat ex illa sententia, et quod ultimus finis in ratione finis scholastice loquendo, est unus omnium hominum, et quod ultimus finis secundum rem, in qua ratio ipsius finis invenitur, non est unus omnium hominum. Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. VIII.

Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae conveniant.

Inf. q. 103. a. 2. et 2. d. 38. ar. 1. et 2. cor. et 1. cont. cap. 75. et lib. 3. cap. 17. 25. et 27. fi. et 97. et ver. q. 5. ar. 6. ad 4.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Praeterea. Dionysius dicit *in l. de div. nom. c. 10. in princ. et c. 4. lect. 1.* quod *Deus convertit omnia ad seipsum, tanquam ad ultimum finem.* Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Praeterea. Finis ultimus hominis est obiectum voluntatis. Sed obiectum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est, quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est, quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit *lib. 19. de civ. Dei cap. 1. tom. 5. et 15. de Trinit. cap. 4. tom. 3.* Sed *non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint*, sicut Augustinus dicit *in lib. 83. QQ. qu. 5. to. 4.* Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 5. Metaph. tex. 22. tom. 3.* finis dupliciter dicitur, scilicet *cuius*, et *quo*, idest ipsa res, in qua ratio boni invenitur, et usus, sive adeptio illius rei: sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus: et finis avari est vel pecunia, ut res; vel possessio pecuniae, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt: quia Deus est ultimus finis hominis, et omnium aliarum rerum.

Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo, et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo, et amando Deum. Quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, et non conveniunt. Quod quidem conveniant, insinuatur *Apocal. 22. Ego sum α, et ω, primus, et novissimus, principium, et finis.* Ac si in proposito adfirmaret id quod apertius dicitur *Proverb. 16. Universa propter semetipsum operatus est Dominus;* hoc est: Dominus operatus est universa ad hunc finem, ut communicaret eis bonitatem suam, modo tamen unicuique convenienti. Vide circa hoc Veritates Aureas super totam legem veterem, *Genes. 43. conclu. 4.* Bonitas ergo Dei, quae Deus est secundum Scripturam hanc, est finis universarum rerum a se factarum. Quod vero non conveniant, insinuatur per hoc quod dicitur *Psalm. 31. Nolite fieri, sicut equus, et mulus, quibus non est intellectus.* Cum enim per intellectum attingatur ille finis ultimus, iuxta illud D. Augustini *fecit Deus creaturam rationalem, ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur*, patet, quod Scriptura, dum intellectum existentem in hominibus negat in bestiis, scholastice loquendo, tamquam ab ipsa radice dicit, quod creaturae irrationales non conveniunt in ultimo fine cum homine. Secundo vides etc.

QUAESTIO II.

De his, in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem, in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, Utrum beatitudo consistat in divitiis.
Secundo, Utrum in honoribus.
Tertio, Utrum in fama, sive in gloria.
Quarto, Utrum in potestate.
Quinto, Utrum in aliquo corporis bono.
Sexto, Utrum in voluptate.
Septimo, Utrum in aliquo bono animae.
Octavo, Utrum in aliquo bono creato.

ART. I.

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

3. con. c. 30. et op. 2. c. 108. 262.264. et op. 20. l. 1. c. 8. et Matth. 5. c. 3. 4. et 5. et 1. Eth. lect. 5. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit, quod maxime in hominis affectu dominatur. Huiusmodi autem sunt proprie divitiae: dicitur enim *Eccl. 10.19. Pecuniae obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Praeterea. Secundum Boetium *in 3. de consol. pros. 2. a princ. Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed in pecuniis omnia possideri videntur: quia, ut Philosophus dicit *in 5. Eth. c. 5. et 1. Polic. c. 6. tom. 5. Ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fideiussor habendi pro eo, quodcunque homo voluerit.* Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Praeterea. Desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur, quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur *Eccl. 5. 9.* Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra. Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit, quam in emittendo ipsam. Sed, sicut Boetius *in 2. de consol. pros. 5. circ. pr.* dicit, *divitiae effundendo magis, quam coacervando melius nitent: siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas.* Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

Praeterea. Beatitudo debet esse perfectum bonum, et sufficiens ad hominis desiderium satiandum, vel ad illius indigentiam removendam; et ita firmum, ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursum Boetius dicit *in 3. de consolat. pros. 3. inter abundantissimas opes aliqua semper confundit animum anxietas, et quod absens est, desideratur: qui desiderat autem, eget; qui vero eget, non usquequaque sibi sufficiens est: ac proinde nihilo indigentem, sufficientemque sibi facere nequeunt opes; possuntque ipsae vel invitis auferri, vel amitti; ac propterea praesidio indigent, ut serventur.* Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest.

Hoc argumentum in pluribus codicibus deest.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut Philosophus dicit *in 1. Politic. cap. 6. tom. 5.* scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, et alia huiusmodi. Divitiae artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium.

Manifestum est autem, quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae ad sustentandam naturam hominis: et ideo non possunt esse ultimus finis, sed magis ordinantur ad hominem, sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundum illud *Psal. 8. 8. Omnia subiecisti sub pedibus eius.*

Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales: non enim quaererentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae: unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur, beatitudinem, quae est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt: iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus: sicut et iudicium de saporibus ab his, qui habent gustum bene moderatum.

Ad secundum dicendum, quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur *Prov. 17.16. Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?*

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturae; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per Philosophum *in 1. Politic. cap. 6. a med. tom. 5.* Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni: nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, et alia contemnuntur: et ideo dicitur *Eccl. 24.29. Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum, et quorumcunque temporalium bonorum est e converso: nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur, secundum quod significatur *Ioan. 4. 13.* cum Dominus dicit: *Qui biberit ex hac aqua*, per quam temporalia significantur, *sitiet iterum*: et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur, cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod in divitiis non potest esse beatitudo. Ut per hoc quod

dicitur *in Psal. 61. Divitiae si affluant, nolite cor apponere.* Cum tamen Spiritus sanctus sciat, quod cor apponendum est in beatitudine. Item per hoc quod dicitur *Eccles. 5. Qui amat divitias, fructum non capiet ex eis:* et *infra*: *Divitiae conservatae in malum Domini sui.* Cum tamen ex amore beatitudinis amanti multus fructus sequatur: et beatitudo in bonum semper, et numquam in malum beatificati cedat. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

3. con. c. 28. et op. 2. c. 108. et 264. et Matth. 5. et 1. Eth. lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas est *praemium virtutis*, ut Philosophus dicit *in 1. Ethic. c. 9. in princ. to. 5.* Sed honor maxime videtur esse id quod est *virtutis praemium*, ut Philosophus dicit *in 4. Ethic. cap. 3.* Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Praeterea. Illud quod convenit Deo, et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quae est bonum perfectum. Sed huiusmodi est honor, ut Philosophus dicit *in 8. Ethic. cap. 14. et loc. nunc cit.* et *1. Tim. 1. 17.* dicit Apostolus: *Soli Deo honor, et gloria.* Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Praeterea. Illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus, quam honor: quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra. Beatitudo est in beato. Honor autem *non est in eo, qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato*, ut Philosophus dicit *in 1. Ethic. cap. 5. tom. 5.* Ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam: et ita est signum, et testimonium quoddam illius excellentiae, quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur.

Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod honor non est praemium virtutis, propter quod virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco praemii, quasi a non habentibus ad dandum maius. Verum autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo, et excellentissimis, in signum, vel testimonium excellentiae praeexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est *in corp. art.* contingit, quod homines maxime honorem desiderant: unde quaerunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes, vel felices.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod beatitudo non consistit in honore. Ut per hoc quod dicitur *3. Regum 10. Universa terra desiderabat vultum Salomonis, et singuli ferebant ei munera*: et *cap. 11. Rex Salomon adamavit mulieres alienigenas etc. Depravatum est cor eius, ut sequeretur Deos alienos.* Ex hoc enim quod Scriptura tantum honorem ab universis delatum Salomoni refert, quem postea depravatum narrat, declaratum vult esse scholasticis Theologis, quod beatitudo, quae procul dubio beatum non patitur esse vitiosum, non consistit in honoribus. Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. III.

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria.

3. con. c. 29. et op. 2. c. 108. et 264. et op. 20. lib. 1. c. 7. et 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus, quas in mundo patiuntur. Huiusmodi autem est gloria: dicit enim Apostolus *Rom. 8. 18. Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Praeterea. *Bonum est diffusivum sui*, ut patet per Dionysium *4. cap. de div. nom. circ. princ. lect. 1.* Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum, quia gloria, ut Ambrosius dicit, vel potius Augustinus *lib. 3. cont. Maximin. cap. 13. circ. med. to. 6.* nihil aliud est, quam *clara cum laude notitia.* Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Praeterea. Beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria, quia per hanc quodammodo homines aeternitatem sortiuntur: unde Boetius dicit *in lib. 2. de consol. pros. 7. circ. med. Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis.* Ergo beatitudo consistit in fama, seu gloria.

Sed contra. Beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam: ut enim dicit Boetius *in lib. 3. de consol. pros. 6. in prin. Plures magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt: quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus*

erubescant. Non ergo beatitudo hominis consistit in fama, seu gloria.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est, quam *clara notitia cum laude*, ut Ambrosius dicit *loc. cit. in arg. 2.* Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, ot aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur; sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo.

Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei; et ideo ex gloria, quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis, sicut ex causa sua, secundum illud *Ps. 90. 15. Eripiam eum, et glorificabo eum: longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.*

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur, et praecipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani; et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est: propter quod dicitur *2. ad Cor. 10.18. Ille probatus est, quem Deus commendat.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria, quae est ab hominibus, sed de gloria, quae est a Deo coram Angelis eius. Unde dicitur *Marc. 8. 38. Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram Angelis eius.*

Ad secundum dicendum, quod bonum alicuius hominis, quod per famam, vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine: et sic praesupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei: et sic bonum non invenitur in eo, cuius fama celebris habetur. Unde patet, quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabilitatem, immo falso rumore de facili perditur: et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem, et semper.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis esse insinuatum, quod beatitudo non potest consistere in gloria humana. Ut per dictum *Isa. 40. Omnis caro foenum, et omnis gloria eius, quasi flos agri. Exsiccatum est foenum, et cecidit flos.* De ratione enim beatitudinis est, quod opposito modo se habeat, idest quod sit per se stabilis, et semper. Valet ad hunc locum etiam gloria Salomonis etc. de qua vide *art. 2. appen.* et textum Bibliae ibi citatum. Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. IV.

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.

3. cont. c. 31. et op. 2. c. 108. et 274.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo, tanquam ultimo fini, et primo principio. Sed homines, qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes: unde in Scriptura Dii vocantur, ut patet *Exod. 22. 28. Diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Praeterea. Beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios congruo possit regere; quod convenit his, qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Praeterea. Beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei, quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra. Beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta: ut enim dicit Boetius *lib. 3. de consol. pros. 5. circ. med. Potestas humana solicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit*: et postea: *Potentem censes, qui satellite latus ambit? qui quos terret ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet *in 5. Metaph. tex. 17. to. 3.* Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum, et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum: unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum, quod in nullo praemissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat.

Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum: omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis et in malis.

Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens, ut patet *in 1. Ethic. cap. 7. to. 5.* hoc necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et huiusmodi.

Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliiquod malum alicui provenire: quod non convenit praemissis: dicitur enim *Eccles. 5. 12.* quod *divitiae interdum conservantur in malum domini sui*: et simile patet in aliis tribus.

Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur: praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna: unde et bona fortunae dicuntur.

*

Unde patet, quod in praemissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod divina potestas est sua bonitas: unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem, quod assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum: ita pessimum est, si male utatur: et ita potestates se habet ad bonum, et ad malum.

Ad tertium dicendum, quod servitus est impedimentum boni usus potestatis: et ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, quod beatitudo non consistit in potestate. Ut per hoc quod dicitur *Sap. 6 Melior est sapientia, quam vires, et vir prudens, quam fortis*: et *infra: Iudicium durissimum his, qui praesunt, fiet, et potentes potenter tormenta patientur: et fortioribus fortior instat cruciatio*. Patet enim, quod haec omnia sunt contra rationem beatitudinis: cum nihil sit ea melius, neque ipsa compatiatur secum aliquod malum. Item per dictum *Iudith 1. Arphaxad gloriabatur, quasi potens in potentia exercitus sui, et in gloria quadrigarum suarum. Nabuchodonosor igitur Rex Assyriorum pugnavit contra Arphaxad, et obtinuit eum in campo magno.* Constat vero, quod hoc est contra rationem beatitudinis, cum haec per se sit semper quieta, et inamissibilis. Secundo etc.

ART. V.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Inf. q. 3. a. 3. cor. et 4, d. 49. q. 1. a. 1. q. 1. et 3. con. c. 32. et 57. prin. et op. 3. c. 264. et Ps. 32. et 1. Eth. lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim *Ecclesiast. 30. 16. Non est census supra censum salutis corporis.* Sed in eo, quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Praeterea. Dionysius dicit *5. cap. de div. nomin. a princ. lect. 1.* quod *esse est melius, quam vivere, et vivere melius, quam alia, quae consequuntur.* Sed ad esse, vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ab beatitudinem.

3. Praeterea. Quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto est causa superior, tanto eius virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causae efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est, quae in omnia influit; ita ultimus finis est, quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est, quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quae pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitae, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo.

Primo quidem, quia impossibile est, quod illius rei, quae ordinatur ad aliud, sicut ad finem, ultimus finis sit eiusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissae, eo quod navis ad aliud ordinatur, sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum; ita homo est suae voluntati, et rationi commissus, secundum illud quod dicitur *Ecclesiast. 15. 14. Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est, quod ultimus finis rationis, et voluntatis humanae sit conservatio humani esse.

Secundo, quia dato quod finis rationis, et voluntatis humanae esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima, et in corpore: et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore, ut *supra* ostensum est *p. p. q. 75. a. 1. et q. 90. a. 4.* ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat: unde omnia bona corporis ordinantur ab bona animae sicut ad finem. Unde impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, quae est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem; ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis praefertur bonis exterioribus, quae per censum significantur: sicut et bonum animae praefertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae, et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse praehabet in se omnia bona subsequentia: et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re, vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae, sic manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius *ibidem* dicit, quod *viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.*

Ad tertium dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur, quod ultimus finis

est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cuius similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quaedam quidem secundum esse tantum, quaedam secundum esse vivens, et intelligens, et beatum: et hoc paucorum est.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, quod beatitudo non potest consistere in bonis corporis. Ut per dictum *Genes. 3. In sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.* Item per illud *Iob 14. Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis; qui quasi flos egreditur, et conteritur, et fugit velut umbra, et numquam in eodem statu permanet.* Patet enim discurrenti, et applicanti per singula, quod haec de corpore speciatim praedicta non tantum beatitudo non sunt, sed etiam beatitudini contraponuntur. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina praesens, et consolidetur.

ART. VI.

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

4. d. 44. q. 1. a. 3. q. 4. ad 3. et 4. Et 5. cont. c. 27, et 33. Et opus. 1. c. 108. Et Mat. 5. Et 2. Eth. lect. 5. et lect. 10.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi: ridiculum est enim ab alio quaerere, propter quid velit delectari, ut dicitur *in 10. Eth. cap. 2. to. 5.* Ergo beatitudo maxime in voluptate, et delectatione consistit.

2. Praeterea. Causa prima vehementius imprimit, quam secunda, ut dicitur *in lib. de causis proposit. 1. to. 3.* Influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi, quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas: cuius signum est, quod delectatio intantum absorbet hominis voluntatem, et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur, quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Praeterea. Cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quae est summum bonum.

Sed contra est, quod Boetius dicit *in 3. de consol. pros. 7. Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget: quae si beatos efficere possent, nihil causae esset, quin pecudes quoque beatae esse dicantur.*

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur *7. Ethicor. cap. 13. ad fin. to. 5.* In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit: quia in unaquaque re aliud est, quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius: sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quaedam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quae sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens.

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum: nam sequitur bonum, quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens; bonum autem, quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiae corporalis, pars animae, quae est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis, et partium animae corpori concreatarum: sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, et finitur: unde forma a materia absoluta est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam; intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia. Unde patet, quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae. Unde *Sapient. 7. 9.* dicitur, quod *omne aurum in comparatione sapientiae arena est exigua.* Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod eiusdem rationis est, quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud, quam quietatio appetitus in bono: sicut ex eadem virtute naturae est, quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem; si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis obiectum, et per consequens est principium eius, et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostrae cognitionis, sunt magis perceptibiles: unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appetunt bonum; et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est *in cor. art.* Unde non sequitur, quod delectatio sit maximum, et per se bonum; sed quod unaquaeque delectatio consequatur aliquod bonum, et aliqua delectatio consequatur id, quod est per se, et maximum bonum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haereses Cerinthianorum dicentium, beatitudinem consistere in carnis delitiis. Et Chiliastarum dicentium, cum venerit Christus de caelo, mille anni erunt iterum nobis ad vivendum, generandum, et manducandum secundum carnales ventris voluptates. Et Iudaeorum, atque Saracenorum qui, ut refert Sanctus Doctor *contr. Gen. lib. 3. cap. 27.* ponunt retributiones iustorum in praedictis voluptatibus. Et Philosophorum dicentium, refert Directorium *inqui. 2. par. quaest. 4.* quod voluptas corporum est summum bonum. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari *a Sap. 2. Dixerunt impii cogitantes apud se non recte etc. Nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra. Ubique relinquamus signa laetitiae, quoniam haec est pars nostra, et haec est sors nostra.* Item a Salomone ex praedictorum Epicuraeorum persona, tamquam eos damnans, ut *ex Sapien. 2. Nunc vidimus, qui tales sunt impii, et non recte cogitantes*, dicebat *Eccles. 5. Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur laetitia ex labore suo, haec est pars illius.* Item *a Psalm. 37. Lumbi mei impleti sunt illusionibus.* Per hoc enim, quod Spiritus sanctus ibi carnales, seu lumborum, quandoquidem in lumbis est luxuria, voluptates vocat illusiones, aperte monstrat, quod beatitudo nullatenus potest esse in voluptate. Item ab Eluc. Additio. *articul. num. 347. 353. 358.* Item a Veritatibus Aureis super totam legem veterem, *Gen. 15. conclus. 2.* Item luculenter ab Ecclesiae sanctae fidelissimo Doctore *cont. Gent. lib. 3. cap. 27. et lib. 4. cap. 83.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica haec doctrina.

ART. VII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animae.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in aliquo bono animae. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum: hoc autem per tria dividitur, quae sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animae. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut *supra* ostensum est *art. 5. et 6. hu. qu.* Ergo consistit in bonis animae.

2. Praeterea. Illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus, quam bonum quod ei appetimus: sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcunque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat magis, quam omnia alia bona. Sed beatitudo est, quod maxime amatur: quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur, et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animae.

3. Praeterea. Perfectio est aliquid eius quod perficitur. Sed beatitudo est quaedam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est *a. 5. hu. qu.* Ergo beatitudo est aliquid animae: et ita consistit in bonis animae.

Sed contra est, quod, sicut Augustinus dicit *in lib. 1. de doct. Christ. cap. 22. tom. 3. Id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est.* Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quicquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animae beatitudo consistit.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. praec. ar. 8.* finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est, quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens: fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est, quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est, quod ipsa anima sit ultimus finis suipsius. Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens boni appetitum; appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis; quodlibet autem bonum inhaerens ipsi animae est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est, quod aliquid eorum sit ultimus finis hominis.

Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcunque usum ipsius rei, quae appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae: quia homo per animam beatitudinem consequitur.

Res ergo ipsa, quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit: sed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animae: sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona, quae homini sunt appetibilia, sic bonum animae dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed et obiectum, quod est extrinsecum. Et hoc modo nihil prohibet dicere, id, in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animae.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur, tanquam bonum concupitum; amicus autem amatur tamquam id, cui concupiscitur bonum: et sic etiam homo amat

seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiae aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de caritate agetur *2. 2. q. 25. a. 10. et q. 26. a. 3.*

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est *in cor. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem scilicet secundae partis conclusionis, interimas haeresim Begardorum, et Beguinarum dicentium, quod omnis intellectualis natura est naturaliter beata in seipsa. Ex quo dicto patet, quod beatitudo, idest id in quo consistit beatitudo, idest obiectum beatitudinis, est secundum illos ipsa anima, et per consequens taliter sumpta beatitudo consistit secundum illos in bonis animae; contra quod iste articulus directe militat. Secundo habes, quomodo per eandem rationem ostendas, haeresim illam merito damnari a Papa Clemente V. in Concilio Viennensi, qui, postquam praedictam haeresim quinto loco inter alias eorundem, et earundem recitavit, sic inquit: *Nos sacro approbante Concilio sectam ipsam cum praemissis erroribus damnamus, et reprobamus omnino, inhibentes districtius, ne quis ipsos de cetero teneat, approbet, vel defendat.* Haec in libro Clementinarum *titulo de haereticis, cap. Ad nostrum.* Item *a Hierem. 9. Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur, scire, et nosse me.* Per hoc enim Hieremias demonstrat, quod beatitudo non consistit in bonis nostris, sed in aliquo extrinseco, scilicet Deo, et per consequens commonstrat, quod anima nostra non est naturaliter beata in seipsa. Valet haec auctoritas etiam *pro ar. 1. 3. 4.* Item a dicto *per Isa. 14. Quomodo cecidisti de caelo Lucifer*? Nam si omnis natura intellectualis esset naturaliter beata in seipsa, illarum nulla posset esse misera, quod tamen est falsum secundum Isaiam hic. Nam illa, quae insunt a natura, non deficiunt, propter quod et naturalia remanserunt in daemonibus integra, et splendidissima, ut inquit Dionysius *c. 4. de div. nom.* Item a dicto *per Iob. 4. In Angelis suis reperit pravitatem.* Pravitas enim mali Angeli fuit illa, qua appetiit esse Deus secundum *Isa. 14. Ero similis Altissimo.* Ideo aut dicitur voluisse esse Deus, quia ipsi sibi esse beatitudo voluit, vel, quod in idem demum redit, voluit per suam virtutem beatitudinem habere: id quod est proprium Dei. Vide *1. q. 63. a. 3. cum Eluc.* Per hoc enim ostendit Iob cum Isaia, quod parvum est dicere, quod beatitudo inest naturaliter cuilibet intellectuali naturae. Tertio etc.

ART. VIII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

1. q. 12. a. 1. cor. et q. 82. ar. 2. cor. et 2. q. 85. a. 2. cor. et 4. con. cap. 7. §. 17. et cap. 54. et opus. 2. cap. 108. et 264. et opus. 20. lib. 1. cap. 8. et ps. 32.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius *4. c. de div. nom. par. 1. lect. 3. et 6.* quod *divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum*: ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturae sit attingere infimum naturae superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturae ordine sit supra hominem, ut *in 1.* habitum *q. 57. a. 7. et 108. ar. 8. et 111. a. 1.* videtur, quod beatitudo hominis consistat in hoc, quod aliquo modo attingit ad Angelum.

2. Praetera. Ultimus finis cuiuslibet rei est in suo opere perfecto: unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quae dicitur *maior mundus*, comparatur ad hominem, qui *in 8. Physic. tex. 17. to. 2.* dicitur *minor mundus*, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Praeterea. Per hoc homo efficitur beatus, per quod eius naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad maius bonum, quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturae, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit: et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *19. de civ. Dei cap. 26. in princ. tom. 5. Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est.*: de quo dicitur *Ps. 143. 15. Beatus populus, cuius Dominus Deus eius est.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est, beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin nen esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam.

Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur *in Ps. 102. 5. Qui replet in bonis desiderium etc.* In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum angelicae naturae per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine; sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum, et perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis; sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem: unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus, quam bonum, cuius est homo capax, ut rei intrinsecae, et inhaerentis; est tamen minus, quam bonum, cuius est capax, ut obiecti, quod est infinitum. Bonum autem, quod participatur ab Angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Almarici dicentis, beatitudinem hominis consistere in videre Deum in suis creaturis. *Beati*, inquit, *non vident Deum ullo pacto in se, sed in suis creaturis.* Patet autem sapienti scholastico, quod hoc idem valet, ac si diceret: Beatitudo hominis consistit in bono creato. Id quod, et per consequens Almaricum oppugnat praesens articulus. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illam haeresim damnari merito a Papa Innocentio Tertio in Concilio Generali *de sum. Trin. et fid. cath. capit. Damnamus*, ubi in fine ait: *Reprobamus, et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica, quam insana sit censenda.* Haec ibi. Nota, quod per ly *dogma* intelligit totam doctrinam Almarici, in cuius signum postea idem repetendo subdit ly *cuius doctrina*: praeterea quod, si auctor reprobatur, eius quoque scripta reprobata esse cointelliguntur. Id quod docet universaliter sub persona quorundam Papa Gregorius, dum inquit: *Cum Caelestius, atque Pelagius in Ephesina Synodo sint damnati, quomodo poterunt illa capitula recipi, quorum damnantur auctores?* Haec ille *extra de haeretic. cap. fraternitatis.* Item speciatim in terminis a Divo Augustino, ut *in argumen. contr.* Item *ab Ecclesiast. 1. Vanitas vanitatum, et omnia vanitas.* Et, postquam suam gloriam, honorem, divitias, potentiam, et huiusmodi narraverat *in cap. 2.* per ly *magnificavi opera mea, aedificavi mihi, etc.* subdit ly *vidi in omnibus vanitatem, et afflictionem animi, et nihil permanere sub sole.* Per haec enim patet Theologis speculativis intentum a dictis *in Eluc. Additi. artic. num. 396. et ab Elucidatio. 1. p. quaest. 12. articul. 1.* Tertio vides etc.

QUAESTIO III.

Quid sit beatitudo, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est, quid sit beatitudo, et quae requirantur ad ipsam.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, Utrum beatitudo sit aliquid increatum.
Secundo. Si est aliquid creatum, utrum sit operatio.
Tertio, Utrum sit operatio sensitivae partis, an intellectivae tantum.
Quarto, Si est operatio intellectivae partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis.
Quinto, Si est operatio speculativi intellectus, aut practici.
Sexto, Si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum.
Septimo, Utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.
Octavo, Utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ART. I.

Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Inf. q. 26. a. 3. et 4. d. 49. q. 1. a. 2. q. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius *in 3. de consol. pros. 10. cir. med. Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri.*

2. Praeterea. Beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem, quod Deus.

3. Praeterea. Beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet, nisi in Deum, *quo solo fruendum est*, ut Augustinus dicit *lib. 1. de doct. christ. c. 5. et 22. tom. 3.* Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra. Nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum, quia secundum Augustinum *1. de doct. christ. cap. 3. in princ. to. 3. Illis rebus fruendum est, quae nos beatos faciunt.* Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *quaest. 1. art. 8. et quaest. praec. art. 7.* finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res, quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia; alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio eius rei, quae desideratur: sicut si dicatur, quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati.

Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.

Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud quam adeptio, vel fruitio finis ultimi.

Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam, vel obiectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam: non enim per adeptionem, aut participationem alicuius alterius beatus est, sed per essentiam suam; homines autem sunt beati, sicut *ibidem* dicit Boetius per participationem; sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem par-

ticipatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio, vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod beatitudo est aliquid creatum. A Beato Augustino quidem, ut extenditur *in argum. contra*. Ubi nota sensum Augustini, qualiter significet illis verbis, beatitudinem esse quid factum. *Quae* inquit, *nos beatos faciunt;* hoc est, quae faciunt nos habere beatitudinem. Et quare hoc? Quia ipsae res, quibus fruendum est, faciunt beatitudinem in nobis. Adeo quod illas res facere nos beatos, et illas res facere beatitudinem in nobis, sunt unum, et idem secundum Beatum Augustinum. Constat igitur, secundum ipsum, beatitudinem esse aliquid factum. A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Ioan. 17. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te.* Cognitio enim nostra est procul dubio aliquid creatum, et haec cognitio, si sit de Deo, eo scilicet modo, quo dixit Apostolus *1. Corinth. 13. Tunc cognoscam, sicut et cognitus sum*, est, Domino ibi attestante, vita aeterna, idest beatitudo. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina praesens, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum beatitudo sit operatio.

1. d. 1. q. 1. a. 1. et 3. d. 34. q. 1. a. 5. corp. et 4. q. 49. qu. 1. a. 2. q. 2. et qu. 4. a. 2. et quol. 8. art. 19. co. et 1. Eth. lect. 1. et 9. Met. lect. 9. f.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus *Rom. 6. 22. Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Praeterea. Boetius dicit *in 3. de cons. pros. 2. cir. prin.* quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Praeterea. Beatitudo significat aliquid in beato existens, cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat ut aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Praeterea. Beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Praeterea. Unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multae. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Praeterea. Beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 1. Ethic. cap. 7. to. 5.* quod *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.*

Respondeo dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis: unde et *actus secundus* a Philosopho nominatur *in 2. de anim. te. 2. 3. et 6. to. 2.* nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est, quod in aliis rebus *res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem*, ut dicitur *in 2. de cael. te. 17. to. 2.* Necesse est ergo, beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis: et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim *q. 2. ar. 5. et 7.* quod esse unius hominis, qualecunque sit, non est hominis beatitudo: solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur: et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam: et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis; quod patet per hoc quod dicitur *Ioan. 17. 4. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et unum.*

Ad secundum dicendum, quod Boetius definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum: et hoc significavit, cum dixit, quod est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens, per quid homo sit in huiusmodi statu, quia per operationem quandam; et ideo *in 1. Ethic. loc. cit. in arg. sed con.* ipse etiam ostendit, quod *beatitudo est bonum perfectum.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur *in 9. Metaph. tex. 16. to. 3.* duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, et secare: et talis operatio non potest esse beatitudo: nam talis operatio non est actus, et perfectio agentis, sed magis patientis, ut *ibidem* dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, et velle: et huiusmodi actio est perfectio, et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, secundum quod diversae res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est, quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse

eius est operatio eius, quia non fruitur alio, sed seipso.

In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato: et haec operatio est in eis unica, et sempiterna.

In hominibus autem secundum statum praesentis vitae est ultima perfectio secundum operationem, qua homo coniungitur Deo. Sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur: et propter hoc in statu praesentis vitae perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus *in 1. Ethic. c. 10. in fin. to. 5.* ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: *Beatos autem dicimus, ut homines.* Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando *erimus, sicut Angeli in caelo*, sicut dicitur *Matth. 22.30.*

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat obiectio: quia una, et continua, et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur. Sed in praesenti vita quantum deficimus ab unitate, et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis: et quanto operatio potest esse magis continua, et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Etsi aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: et quia etiam ipsam cessationem, puta ratione somnii, vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem praedictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum, et ad sextum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Almarici dicentis, quod mens beati perdit suum esse in proprio genere, et redit in illud esse ideale, quod habuit in mente divina; ac si in proposito dixerit: Beatitudo non est operatio, sed est substantia. Nam esse ideale, quod habuit mens creata in Deo, est esse substantiale Dei, ut patet *in prima quaestione 15. art. primo*, ubi in fine sic verbaliter dicit Sanctus Doctor, *idea in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia.* Unde patet, quod illa positio expugnari potest etiam per rationem articuli primi. Ponit enim, beatitudinem esse aliquid increatum; quoniam illud esse ideale est secundum se increatum. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, haeresim illam merito damnari a Papa Innocentio III. etc. ut *supra quaest. 2. art. 8. appendi.* quasi per totum. Item *ab Elucidatio. Addition. articul. num. 398.* Item ab Evangelio per hoc quod dicitur *Ioann. 17. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum.* Constat siquidem, quod cognitio mentis humanae est operatio, quae non est esse substantiale. Tertio vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina praesens, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum beatitudo sit operatio sensitivae partis, aut intellectivae tantum.

3. con. c. 33. et 37. prin. et op. 2. c. 264. et 1. Eth. lect. 10. co. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva, quia *non possumus intelligere sine phantasmate*, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 30. to. 2.* Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Praeterea. Boetius dicit *in 3. de consol. pros. 2. cir. prin.* quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed quaedam bona sunt sensibilia, quae attingimus per sensus operationem. Ergo videtur, quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Praeterea. Beatitudo est bonum perfectum, ut probatur *in 1. Eth. c. 7. to. 5.* quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quaedam partes animae perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra. In operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter. Uno modo essentialiter: alio modo antecedenter: tertio modo consequenter.

Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem: nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut *supra* ostensum est *ar. 1. hu. qu.* cui homo coniungi non potest per sensus operationem: similiter etiam, quia, sicut ostensum est *q. 2. a. 5.* in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quae tamen sola per sensus operationem attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in praesenti vita haberi potest: nam operatio intellectus praeexigit operationem sensus: consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quae expectatur in caelo: quia post resurrectionem *ex ipsa beatitudine animae*, ut Augustinus dicit *in epist. ad Diosc. quae est 56. a med. to. 2. fiet quaedam refluentia in corpus, et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur*, ut *infra* magis patebit, cum de resurrectione agetur. Non autem tunc operatio, qua mens humana Deo coniungitur, a sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta,

qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad universalem fontem totius boni; non quia indigeat singulis particularibus bonis, sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitae.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori; in beatitudine autem imperfecta praesentis vitae e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod beatitudo non consistit in operatione sensus. Ut per hoc quod dicitur *Ioan. 4. Spiritus est Deus.* Cum enim sensus nonnisi ad corporalia se extendat, patet quod per tale dictum monstratur, quod ad Deum intuendum non potest operatio sensus pertingere, et consequenter, nam in videndo Deum beatitudo est, quod in operatione sensus nostra beatitudo non consistit. Alioquin sequeretur haeresis illa Seleucianorum, qua dicunt, Deum esse corporeum. Nam, si ad eum intuendum sensus attingeret, utique esset corporeus. Cum ergo dictum illud, scilicet Deus est corporeus, sit haereticum, ut monstratur in veritatibus Aureis super totam legem veterem, *Exod. 23. conclus. 4.* et illud sequeretur ad positionem hanc, scilicet beatitudo essentialiter consistit in operatione sensus, patet, quod positio haec articulo praecedenti contraria est, et contra Scripturas, et per consequens haeretica. Item per hoc quod dicitur *2. Cor. 12. Scio huiusmodi hominem raptum etc. sive in corpore, sive extra corpus, nescio*; ac si diceret: Nescio, an fuerim totaliter mortuus corporaliter, necne, quando vidi Deum, sed tamen scio certe, me non vidisse illum sensibus corporalibus. Ex hoc igitur relinquit Apostolus scholasticis Theologis logis aperte concludendum, quod beatitudo hominis non consistit essentialiter in operatione sensus. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus, an voluntatis.

Inf. q. 26. a. 2. et 3. et 2. cont. c. 25. 26. et 27. §. 2. et mal. q. 16. ar. 2. ad 6. et ver. q. 1. art. 5. ad 8. et q. 8. a. 19. et op. 2. ca. 107.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus *19. de civ. Dei c. 10. et 11. tom. 5.* quod *beatitudo hominis in pace consistit*: unde *in Psal. 147. 3. Qui posuit fines tuos pacem.* Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Praeterea. Beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Praeterea. Primo moventi respondet ultimus finis, sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quae est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut *infra* dicetur *q. 9. a. 1. et 3.* Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Praeterea. Si beatitudo est aliqua operatio, oportet, quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quae est actus voluntatis, quam cognitio, quae est operatio intellectus, ut patet per Apostolum *1. ad Corint. 13.* Ergo videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Praeterea. Augustinus dicit *in 13. de Trin. c. 5. in fin. to. 3.* quod *beatus est, qui habet omnia, quae vult, et nihil vult male:* et post pauca subdit *c. 6. cir. med. Et appropinquat beato, qui bene vult, quodcunque vult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem.* Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Ioa. 17. 13. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum unum.* Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est *q. 3. ar. 2. ad 1.* Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, sicut *supra* dictum est *q. 2. a. 6.* duo requiruntur. Unum, quod est esse beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accidens eius, sicut delectatio ei adiuncta.

Dico ergo, quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis *art. 1. hu. qu.* quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis: voluntas autem fertur in finem, et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens: non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse, quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi: et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc, quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.

Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit *10. conf. cap. 23. ante med. to. 1.* quod *beatitudo est gaudium de veritate;* quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter, et consequenter habet se ad ipsam: antecedenter quidem, inquan-

tum iam sunt remota omnia perturbantia, et impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, inquantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad secundum dicendum, quod primum obiectum voluntatis non est actus, sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam, tanquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus, quam voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod dilectio praeeminet cognitioni in movendo; sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo: ***non enim diligitur nisi cognitum***, ut dicit Augustinus ***in 10. de Trin. cap. 1. et 2. to. 3.*** Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus: sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet omnia quae vult, ex hoc est beatus, quod habet ea quae vult: quod quidem est per aliud, quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem, sicut quaedam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum, quae beatum faciunt, prout est inclinatio quaedam in ipsa: sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod beatitudo consistit in actu intellectus. Ut per hoc quod dicitur ***Ioan. 17. Haec est vita etc.*** secundum quod enim ***in arg. cont.*** Ibi siquidem loquitur Dominus de vita aeterna, ut est beatitudo perfecta post vitam praesentem habenda a praedestinatis, qui per veram fidem ex dilectione operantem adhaeserunt sibi ipsi cum perseverantia, ut patet ex contextu ipsius Evangelii, et B. Augustini. ***Ut omne, quod***, inquit contextus, ***dedisti ei, det eis vitam aeternam. Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant etc.*** Ecce: Prius a Patre illi dantur Christo, et postea Christus dat eis vitam aeternam. Quomodo a Patre dantur Christo? Non per creationem solam. Alioquin omnes habituri essent de facto vitam aeternam. Quomodo ergo? Per aeternam praedestinationem: de qua dicitur ***Rom. 8. Quos praedestinavit, hos et vocavit etc.*** Pater enim, quos per seipsum simul cum Deo Filio, et Spiritu Sancto ab aeterno praedestinavit, vera fide, iustitiaque, merito praevisae passionis Christi, ut homo est, indutos dedit Christo, ut per actualem passionem daret eis sic perseverantibus vitam aeternam. In cuius evidens signum Christus, dum actualiter pateretur in cruce, uni eorum sibi a Patre modo praemisso datorum, tamquam factis ipsis a se praedicta exponens, ait: ***Hodie mecum eris in Paradiso.*** Unde illud quod ante nominaverat vitam aeternam, nunc vocavit Paradisum. Sed et adhuc in contextu ipso ***Ioan. 17.*** idipsum, scilicet quod per ly *vitam aeternam* intelligat beatitudinem finalem, idest Paradisum, sapientibus scholasticis aperte monstratur. Post multa enim inibi dicta, quasi ad principium, quod sibi prae ceteris cordi erat, Christus ipsum expositurus orationem reflectens inquit: *Pater, quos dedisti mihi, volo, ut, ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi.* Quid vero est hoc, scilicet videre claritatem Filii Dei a Patre ei datam ante constitutionem mundi, nisi videre divinam essentiam Filio impartibiliter, atque impassibiliter a Patre aeterna generatione communicatam? Ubi etiam nota, quod loco ly *cognoscant*, quod prius dixerat, nunc replicando posuit ly *videant*, et consequenter, quod utrobique in operatione intellectus consistere finalem beatitudinem determinavit. Ceterum, ut in principio tangebatur a Divo Augustino quoque dictum idem Evangelii sic intellectum fuit: ipse enim ***in lib. de cor. et grat.*** sic ait: *Si haberent in bono perseverantiam, per hoc tales filii Filio Christo dati essent. Quemadmodum ad Patrem ipse dicit, ut omne, quod dedisti mihi, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Hi ergo Christo intelliguntur dari, qui ordinati sunt in vitam aeternam. Ipsi autem illi sunt praedestinati, et secundum propositum vocati sunt sancti, quorum nullus perit, ac per hoc eorum nullus ex bono in malum mutatus finit hanc vitam, quoniam sic est ordinatus, et ideo Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam aeternam. Et rursus, quos dicimus inimicos eius, et parvulos filios inimicorum eius, quoscumque eos sic regeneraturus est, ut in ea fide, quae per dilectionem operatur, hanc vitam finiant, iam, et antequam hoc fiat, in illa praedestinatione filii eius sunt, et dati sunt Christo Filio eius, ut non pereant, sed habeant vitam aeternam.* Haec ibi Augustinus, et recitatur ***in Decretis de Poenit. distin. 4. ca. Si ex bono.*** Vide quam frequenter in eodem sensu replicando monstrat aperte, quod ly *vita aeterna*, ibi *omne, quod dedisti mihi etc.* accipitur pro ultima beatitudine post hanc vitam. Verumtamen propter nonnullos minus bene principalem eius sensum intelligentes dicendum, quod, si per ly *vitam aeternam* intelligeretur, ut ipsi exponunt, fides, adhuc etiam inde sequeretur intentum, quod scilicet beatitudo finalis consistit in actu intellectus. Ratio sequelae est, quia visio in patria succedit fidei in via, secundum illud ***1. Corinth. 13.*** *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*: et iterum: *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum;* item secundum illud ***1. Ioan. 3.*** *Nunc filii Dei sumus*, procul dubio per fidem; *cum autem apparuerit, videbimus eum, sicuti est.* Constat vero, quod fides est in intellectu, ***2. 2. quaest. 4. artic. 2.*** et credere est actus intellectus, ***ibid. quaest. 2. artic. 1.*** Relinquitur ergo clarum secundum Scripturas etiam nunc dictas, quod visio beatifica, utpote succedens fidei, consistet in intellectu. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis etc.

ART. V.

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

1. q. 20. a. 8. et 4. d. 49. q. 1. a. 1. q. 3. et opusc. 2. c. 164. et 1. Eth. lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cuiuslibet creaturae consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cuius scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam speculativi.

2. Praeterea. Beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quam speculativus, qui ordinatur ad verum: unde et secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus, sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici, quam speculativi.

3. Praeterea. Beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea, quae sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea, quae sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes, et passiones eius. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam intellectus speculativi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 1. de Trin. cap. 10. in princ. to. 3.* quod *contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus, quam practici: quod patet ex tribus.

Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti; optima autem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo*, ut dicitur *in 9. Ethic. c. 4. et 8. et 10. cap. 7. ad fin. to. 5.* ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis.

Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem: ipsae autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum.

Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo, et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his, quae pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte.

Et ideo ultima, et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem, et principaliter consistit in contemplatione; secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones, et passiones humanas, ut dicitur *in 10. Ethic. cap. 7. et 8. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo praedicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quae est multo maior assimilatio.

Et tamen dici potest, quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum: sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis: et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus: quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis: tunc enim consideratio, et ordinatio actuum, et passionum eius esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit, quam in operatione intellectus practici.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod consistit in operatione intellectus speculativi, et consequenter non in operatione practici. Ut per illud *Matth. 25. Intra in gaudium Domini tui.* Non enim dicit, quod requirebat intellectus practicus, intra in teipsum, scilicet ad ordinandum operationes, et passiones tuas, sed dicit, quod requirit intellectus speculativus: *Intra in gaudium Domini tui*, scilicet ad contemplandum illud. Item per illud *Num. 14. Miserat Moyses ad contemplandam terram*, et *ca. 27. Contemplare inde terram, quam daturus sum etc.* Patet enim, et quod terra promissionis figurabat beatitudinem in terra viventium habendam, et quod licitum est a figura argumentari ad demonstrandum simile de figurato, ut instruimur a Concilio Hispalensi 2. per factum suum. De quo vide Veritates aureas super totam legem veterem, *Levit. 8. Concl. 2.* Per hoc ergo quod terram promissionis contemplandam Scriptura dicit, tamquam scholastice loquendo fatetur, quod beatitudo habenda in patria caelesti consistit in operatione intellectus speculativi, idest in contemplatione. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VI.

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

12. q. 167. a. 1. ad 1. et op. 2. c. 104. 262. et. 264.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit *in lib. 10. Ethic. cap. 7. in princ. tom. 5.* quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem:* et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, *scientiam, sapientiam, et intellectum:* quae omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Praeterea. Illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed huiusmodi est consideratio speculativarum scientiarum: quia, ut dicitur *in 1. Metapysic. in princ. tom. 3. Omnes homines natura scire desiderant:* et post pauca subditur *c. 2. a princ.* quod *speculativae scientiae propter seipsas quaeruntur.* Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Praeterea. Beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum; intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur, quod in huiusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est, quod dicitur *Hier. 9.23. Non glorietur sapiens in sapientia sua:* et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *artic. 2. huius quaest. ad 4.* duplex est hominis beatitudo: una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem: sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae: quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum *in princip. Metaphys. a princip. to. 3. et in fine Posterior. tex. ult. tom. 1.* Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima eius perfectio: non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem, quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis est inferior homine: unde per formam lapidis non perficitur intellectus, inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet, quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei, quae sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem *1. p. q. 88. a. 2.* quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, qua sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur, quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.

Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae, et perfectae beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur in libro Ethicorum de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut *supra* dictum est *a. 2. hu. q. ad 4.*

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscunque similitudo, vel participatio ipsius.

Ad tertium dicendum, quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum, et completum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod beatitudo perfecta non potest consistere in consideratione scientiarum speculativarum. Ut per illud *Hier. 9.* secundum quod extenditur *in arg. cont.* Ad cuius clariorem intelligentiam, pro quanto Propheta ibi loqui dicitur de scientia speculativarum scientiarum, nota, quod Apostolus *1. Cor. 1.* auctoritatem hanc Hieremiae in sensu adducens per ly *perdam sapientiam sapientum*, ipse quasi exponens, de qua sapientia Hieremias loquatur, nominat sapientes huius saeculi, huius mundi sapientiam a Graecis quaesitam; quae profecto sapientia Philosophorum Graecorum est consideratio speculativarum scientiarum, ut habetur ex Philosopho hic ad primum. Item insinuatur idipsum per illud *1. Cor. 13. Si noverim omnem scientiam, caritatem autem non habuero, nihil sum;* ac si scholastice in proposito dicat: Beatitudo perfecta, per quam utique homo aliquid apud Deum est, non consistit in cognitione scientiarum speculativarum, vel practicarum, vel etiam utrarumque. Secundo ex eodem articulo in corporis fine, argumentis, et argumentorum responsionibus habes, quomodo per rationes destruas, phreneticum errorem Licinii Imperatoris dicentis, litteras appellandas esse virus, ac pestem. Item Quintini dicentis, litteras esse abiiciendas. Item Lutheri

dicentis, scientias omnes speculativas esse errores. Et, ut ait Arnoldus, esse damnandas. Et, ut aiunt Biblistae, nullas illarum esse addiscendas. Item Iuliani Apostatae Imperatoris vafre dicentis, studia liberalia esse iuventuti Christianae interdicenda. Et Ioannis Vvicleff dicentis, studia generalia, Universitates, Collegia a Papa, vel Episcopis in Ecclesiam Dei vana gentilitate esse introducta, nec plus prodesse Ecclesiae, quam Diabolum. Si enim est, ut est iuxta praesentis articuli doctrinam, beatitudo quaedam participata, quamvis imperfecte, in consideratione scientiarum huiusmodi, oportet, omnia praedicta ab istis litterarum osoribus esse errores, pro erroribusque etiam ab instinctu naturae scire desiderantis condemnari. Tertio habes, quomodo per ratione *in cor. ß. arg.* et argumentorum responsionibus positam ostendas, illos errores merito damnari a dictis *in 2.2. ar. num. 802. 904. cum Elucidat.* Item *a 1. par. ar. num. 5. 576. cum Elucidat.* Item *ab Addition. ar. num. 146. 416. cum Elucid.* Item a Veritatibus aureis super totam legem Veterem, *Nu. 4. concl.* 7. Quarto vides, quomodo etc.

ART. VII.

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

1. quaes. 64. art. 1. ad 2. et q. 89. a. 2. ad 3. et 3. con. c. 44. et verit. qu. 2. a. 3. ad 5. et opus. 2. cap. 108. et 164.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest Angelorum. Dicit enim Gregorius *in quad. homil. quae est 26. in Evang. parum a med. Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum:* per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur, quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Praeterea. Ultima perfectio uniuscuisque rei est, ut coniungatur suo principio: unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium, et finem. Sed principium cognitionis humanae est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius *4. cap. de caelest. hierarch. par. a princ.* Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

3. Praeterea. Unaquaeque natura perfecta est, quando coniungitur superiori naturae: sicut ultima perfectio corporis est, ut coniungatur naturae spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturae sunt Angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus est, ut coniungatur per contemplationem ipsis Angelis.

Sed contra est, quod dicitur *Hierem. 9. 24. In hoc glorietur, qui gloriatur, scire, et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem, quod unumquodque intantum est perfectio alicuius potentiae, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur *in 2. Metaph. tex. 4. tom. 3.* quaecunque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut *in 1.* ostensum est *q. 3. a. 4, et q. 61. a. 1.* Unde relinquitur, quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum.

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum, et etiam altiorem, quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis Angelorum intererimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos, qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur, quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum, quasi in coniunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut *in 1.* dictum est *q. 90. a. 3.* Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animae, et illuminationis eius. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut *in 1.* habitum est *qu. 111. a. 1.* Unde suo ministerio adiuvat hominem, ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanae beatitudinis obiectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter: uno modo secundum gradum potentiae participantis: et sic ultima perfectio hominis erit in hoc, quod homo attinget ad contemplandum, sicut Angeli contemplantur; alio modo, sicut obiectum attingitur a potentia: et hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentiae est, ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui obiecti.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem tum directam, haec est in corpore, tum indirectam, haec est solutiones argumentorum, ut alias declaravimus. Et sic dupliciter intelligitur ubique in appendicibus, ly *per rationem* destruas errorem Algazelis dicentis, ut refert Directorium *Inquisit. 2. p. q. 4.* quod ab Angelo ultimo tota nostra perfectio provenit, et in eius cognitione tota nostra beatitudo consistit. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, haeresim illam merito damnari *a Hier. 9.* ut extenditur *in arg. contr.* Ubi vigilanter adverte, quod ly *me* dicit discretionem hoc in loco. Ut quando quis ut seipsum ab aliis quoad aliquam actionem discernat, exprimit, licet alias ordinarie subintelligatur pronomen primae personae dicendo: *Ego feci sic vel sic.* In proposito igitur, dum dicit Dominus, ly *in hoc*

glorietur, qui gloriatur, scire, et nosse me. vult seipsum discernere ab omnibus aliis in hac re, quod non est gloriandum alicui de hoc, tamquam de perfecta beatitudine, quod sciat, et cognoscat quaecunque alia; ac si patenter dicat: Vera, plenaque gloria, idest beatitudo perfecta in cognitione nullius alterius consistit, sed solum in cognitione meiipsius. Item a D. Augustino *in 5. confession. Infelix homo, qui scit omnia illa*, scilicet creaturas; *te autem nescit. Beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nescit. Qui vero te, et alia norit, non propter alia beatior est; sed propter te solum beatus.* Haec ille. Item *ab Apoc. 19. 22. Cecidi ad pedes Angeli, ut adorarem eum. Et dixit mihi: Vide ne feceris: Conservus tuus sum, et fratrum tuorum. Deum adora.* Per hoc enim, quod seipsum Angelus vocat conservum Christifidelium ordinatorum ad beatitudinem, de qua ibi praemiserat, *Beati, qui ad coenam nuptiarum agni vocati sunt;* sed et per hoc, quod in casu beatitudinis, idest quando de beatitudine tractat, ut ibi, ipse non vult se adorari, sed solum Deum; per haec duo, inquam, etiam separatim sumpta Angelus manifeste sapientibus scholasticis declarat, quod beatitudo patriae non consistit in cognitione, et adoratione sui; sed solum in cognitione, et adoratione Dei. Item a dictis *in 1. par. q. 8. a. 3. et q. 84. a. 4. et q. 93. a. 3. cum Elucid.* Et *ab addition. articulor. num. 396. 413.* Et a Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen. 15. concl. 2.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina praesens.

ART. VIII.

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae.

Sup. a. 3. et 1. q. 12. a. 4. et qu. 26. a. 2. et 5. et 1. d. 1. qu. 1. a. 1. et 2. d. 4. et 4. d. 49. q. 1. a. 2. et q. 4. a. 5. q. 1. et 3. cont. cap. 25. et 37. et op. 3. c. 214. 116. 107. 108. 155. 166. 167. 168. 175. 262. et 264.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinae essentiae. Dicit enim Dionysius *in 1. cap. mystic. theolog. ad fin.* quod *per id quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur, sicut omnino ignoto.* Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc, quod Deus per essentiam videtur.

2. Praeterea. Altioris naturae perfectio altior est. Sed haec est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est, quod dicitur *1. Ioann. 3. 2. Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

Respondeo dicendum, quod ultima, et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.

Ad cuius evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti.

Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 26. to. 2.* unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa, an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa, quid est; et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur *in princ. Metaphy. cap. 2. cir. med. to. 3.* puta si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit, quid sit, admiratur, et admirando inquirit: nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum, sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut *supra* dictum est *art. praec. et art. 1. hu. qu.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. 1. hu. qu.* finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam, quae desideratur: et hoc modo idem est finis et superioris, et inferioris naturae, immo omnium rerum, ut *supra* dictum est *q. 1. a. 8.* Alio modo quantum ad consecutionem huius rei: et sic diversus est finis superioris, et inferioris naturae secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis, vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haereses Armenorum, et Petri Abaylardi dicentium, ut refert Prateolus *tit. Trinitarii,* beatos in caelo non videre Dei essentiam. Et, beatos videre claritatem quandam Dei essentiae, in qua visione beatitudo est. Et, quod beatitudo consistit in visione non Dei essentiae, sed in visione claritatis illius essentiae. Et Almarici dicentis, Deum non videri ullo pacto in se a Beatis, sed in suis creaturis. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, praedictas merito damnari a *1. Io. 3.* ut extenditur *in arg. cont.* Item *a 1. Corinth. 13. Tunc videbimus facie ad fa.*

ciem tunc cognoscam, sicut et cognitus sum Item *ab Apocal. 22. Servi Dei, et agni videbunt faciem eius.* Item *a Mat. 18. Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.* Et homines ibi erunt, sicut Angeli, ut dicitur *Apocalyp. 21. Mensura hominis, quae est Angeli.* Item a dictis *1. q. 12. a. 1. cum Elucidat.* Item *ab Addition. a. nu. 390. cum Elucid.* Contra Almaricum autem specialiter vide *supra ar. nu. 16.* Tertio vides, quomodo etc.

QUAESTIO. IV.

De his, quae ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his, quae exiguntur ad beatitudinem.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.
Secundo, Quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio.
Tertio, Utrum requiratur comprehensio.
Quarto, Utrum requiratur rectitudo voluntatis.
Quinto, Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.
Sexto, Utrum perfectio corporis.
Septimo, Utrum aliqua exteriora bona.
Octavo, Utrum requiratur societas amicorum.

ART. I.

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Sup. q. 3. ar. 4. cor. et 2. d. 38. a. 2. cor. et 4. d. 49. q. 3. art. 4. q. 3. et op. 2. c. 107. 165.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus *in 1. de Trinit. cap. 8. a med. to. 5.* quod *visio est tota merces fidei.* Sed id quod est praemium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum *in 1. Ethic. cap. 9. in princ. to. 5.* Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem, nisi sola visio.

2. Praeterea. Beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit *1. Ethic. cap. 7. cir. med. tom. 5.* Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est *q. 3. a. 8.* videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Praeterea. Operationem felicitatis, seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur *in 10. Eth. c. 7. et l. 7. c. 13. to. 5.* Sed delectatio impedit actionem intellectus, *corrumpit enim aestimationem prudentiae,* ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 5. to. 5.* Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *10. confess. cap. 23. ante med. to. 1.* quod *beatitudo est gaudium de veritate.*

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo sicut praeambulum, vel praeparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadiuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditae delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur *in 10. Ethic. c. 4. to. 5.* Ea enim quae delectabiliter facimus, attentius, et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem: quandoque quidem ex intentionis distractione, quia, sicut dictum est hic *supra* ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus; et dum uni vehementer intendimus, necesse est, quod ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensus contraria rationi impedit aestimationem prudentiae magis, quam aestimationem speculativi intellectus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod delectatio requiritur ad beatitudinem. Ut *Psal. 15. Adimplebis me laetitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem.* Item *2. Cor. 12. Scio hominem huiusmodi raptum usque ad tertium caelum: et scio hominem raptum in paradisum.* Ibi enim sicut per tertium caelum altissima contemplatio denotatur, ita per paradisum ineffabilis delectatio. Ac si Apostolus tunc in raptu illo beatus Theologis scholastice dicat: Ad beatitudinem delectatio requiritur visionem summi boni concomitans. Vide Sanctum Doctorem *ibid.* super epistolas D. Pauli. In his, et similibus semper, et ubique studeas ponere in practica notationem pro lectoribus positam *2. 2. q. 70. art. 1. append.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum in beatitudine sit principalius visio, quam delectatio.

Sup. a. 1. et locis ibi notatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio sit principalius in beatitudine, quam visio. Delectatio enim, ut dicitur *in 10. Ethic. c. 4. a med. tom. 5.* est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quae est visio.

2. Praeterea. Illud propter quod aliquid est appe-

tibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum: unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui, et speciei delectationem apposuit, ut huiusmodi operationes ab animalibus non negligautur. Ergo delectatio est potior in beatitudine, quam operatio intellectus, quae est visio.

3. Praeterea. Visio respondet fidei, delectatio autem, sive fruitio caritati. Sed caritas est maior fide, ut dicit Apostolus *1. ad Corinth. 13.* Ergo delectatio, sive fruitio est potior visione.

Sed contra. Causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior, quam delectatio.

Respondeo dicendum, quod istam quaestionem movet Philosophus *in 10. Ethicor. cap. 5. in fin. to. 5.* et eam insolutam dimittit.

Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet, quod operatio intellectus, quae est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis.

Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis esset finis; quod est contra praemissa *quaest. 1. artic. 1. ad 2.* sed ideo quaerit, quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus *ibidem* dicit *loc. cit. in arg. Delectatio perficit operationem, sicut decor iuventutem*, qui est ad iuventutem consequens: unde delectatio est quaedam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile; et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio: unde principalius intendit bonum, quam delectationem. Et inde est, quod divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid aestimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum, quod caritas non quaerit bonum dilectum propter delectationem, sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto, quod amat: et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei praesens.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod visio est principalius in beatitudine, quam delectatio. Ut per hoc quod dicitur *Cant. 2. Ordinavit in me caritatem.* Ordo enim caritatis, qui et in patria remanet, *2. 2. quaest. 26. articul. 13.* est, quod homo diligat Deum plus quam seipsum, *2. 2. quaestio. 26. articul. 3.* et, a fortiori, secundum illud *Luc. 14. Qui venit ad me, et non odit animam suam, non est me dignus.* Vult ergo dicere anima fidelis in Canticis, quod ipsa, ordinante sponso Christo, diliget in patria ex caritate Deum plus quam seipsam. At si delectatio esset quid principalius in beatitudine, quam visio, tunc videretur sponsa diligere plus seipsam, quam Deum: quoniam ex intentione sua terminaretur dilectio ad suiipsius delectationem, tamquam ad ultimum finem; quod utique esset peccatum mortale: cum tamen in beatis nec minimum peccatum, nec potentia peccandi ponenda sit. Consequenter ergo ipsa esset finis suiipsius; et caritas esset potius amor concupiscentiae, quam amor amicitiae: cum tamen secundum rei veritatem ipsa caritas sit amicitia, *2. 2. qu. 23. a. 1.* Huius vero contrarium in beatitudine invenitur, et per consequens caritas inibi ordinata remanet, si visio ponatur principalius, quam delectatio. Nam visio est pulchritudinis rei visae contemplatio, et consequenter videns visione illa immergitur, ut ita dicam, in rem visam, intrando scilicet in ipsam, ex caritate ad ipsam videndo inebriatur, seipsumque totaliter in rem visam, tamquam in suum ultimum, ac undique perfectissimum bonum, transformat a claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu, *2. Corinth. 3.* Sic ergo videns non tantum non reflectitur ad semetipsum, tamquam ad ultimum finem, sed ipse quodammodo sui oblitus toto suo corde, ac viribus directissime tendit in Deum visum, tamquam in omne bonum suum, eius pulchritudine totaliter accensus, totusque ardens, ac inflammatus. Haec est illa visio affectiva, de qua B. Augustinus dicit *in 1. de Trin.* quod *visio est tota merces*, in qua visione salvatur vera amicitia: quoniam videns admiratur, supra seipsum in immensum esse Deum, Deumque, pro quantiscunque viribus potest, amat supra semetipsum. Per hoc igitur, quod Scriptura in ly *ordinavit in me caritatem*, testatur, caritatem etiam in patria esse ordinatam, quasi scholastice in proposito loquens dixit: visio in beatitudine est quid principalius, quam delectatio. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. III.

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

1. d. 1. qu. 1. art. 1. cor. et 4. d. 49. qu. 4. ar. 5. quaest. 1. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus *ad Paul. de vid. Deu. epist. 112. cap. 9. to. 2. implic. sed expres. serm. 38. de Verb. Dom. c. 3. to. 10. Attingere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile.* Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Praeterea. Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliae potentiae, quam intellectus, et voluntas, ut *in 1.* dictum est *quaest. 79.* Sed intellectus sufficienter

perficitur per visionem Dei; voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio, tanquam aliquod tertium.

3. Praeterea. Beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum obiecta: obiecta autem generalia sunt duo, verum, et bonum: verum correspondet visioni, et bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio, quasi aliquod tertium.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *1. ad Cor. 9. 24. Sic currite, ut comprehendatis.* Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem: unde ipse dicit *2. ad Tim. ult. 7. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona iustitiae.* Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo, partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem: per intellectum quidem, inquantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid; secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum: quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti; et tunc iam non quaeritur: quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci; et tunc etiam non quaeritur: quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit: et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem.

Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei: sed delectatio in praesentia consequitur dilectionem, ut *supra* dictum est *art. 1. huius quaest.* Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis: comprehensionem, quae importat praesentiam finis: delectationem vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensi in comprehendente: et sic omne quod comprehenditur a finito, est finitum: unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat, quam tentionem alicuius rei, quae iam praesentialiter habetur: sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum: et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes, et amor, quia eiusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, et delectatio, quia eiusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem, sed quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa, quae praesentialiter adest, obiectum comprehensionis est.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod ad beatitudinem requiritur comprehensio. Ut *1. Corinth. 9.* secundum quod extenditur cum discursu *in argum. cont.* Item *Philipp. Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Item *Cantic. 3. Tenui eum, nec dimittam.* Vide, ut dixi, *1. p. q. 12. art. 7. cum Elucid.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Inf. q. 5. a. 4. et 7. cor. et op. 2. c. 173.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est *quaest. 3. art. 4.* Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur: dicit enim Augustinus *in lib. 1. Retr. c. 4. a princ. et lib. 1. solil. c. 1. tom. Non adprobo, quod in oratione dixi: Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera.* Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Praeterea. Prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior, quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quae est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Praeterea. Quod ordinatur ad aliquid, tanquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine, sicut navis, postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quae est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem, tanquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est, quod dicitur *Matth. 5. 8. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt:* et *Heb. 12. 14. Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.*

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter, et concomitanter.

Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum: finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam; ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis.

Concomitanter autem, quia, sicut dictum est *qu. 3.*

a. 8. beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum: sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub communi ratione boni, quam novit: et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus; aliquis tamen actus voluntatis est prior, quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum, quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem, sed debitus ordo ad finem est necessarius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haereses Cerinthi dicentis, beatitudinem consistere in carnis deliciis: nam, ut subinfert, post resurrectionem regnum Christi erit terrenum, et in eo beati homines in carne concupiscentiis, et libidini subiectam vitam agent. Et Dosithei dicentis, vivendum esse solum secundum carnem in lege Domini. Pro quanto enim Dositheus negat, secundum hoc dictum, rectitudinem voluntatis etiam antecedenter ad beatitudinem, adducitur hic, tamquam ab articulo praesenti expugnandus. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, haereses illas merito damnari *a Mat. 5. et Hebrae. ultimo*, secundum quod extenditur *in arg. cont.* Pro quo, ut valorem huius argumentationis scias, nota quod rectitudo voluntatis est ipsa munditia cordis, et e converso, idest munditia cordis est ipsa rectitudo voluntatis: item, quod rectitudo voluntatis est sanctimonia, et e contra, idest sanctimonia est rectitudo voluntatis. Munditia ergo cordis est amare, quicquid amat, sub ordine ad Deum; item sanctimonia est amare, quicquid amat, sub ordine ad Deum: quoniam rectitudo voluntatis est hoc idem, ut dictum est *in corp. ad finem.* Item damnari a dictis *supra ar. nu. 14.* Item *ab Additionibus ar. nu. 59. 347. 353. 358. cum Elucid.* Item *a Veritatibus aureis super totam legem veterem, Gen. 15. concl. 2. et Levi. 11. concl.* 7. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. V.

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

3. q. 7. ar. 4. ad 2. et q. 15. art. 10. cor. et ad 2. et 4. d. 49. q. 4. ar. 5. q. 2. cor. et ad 1. et 4. con. c. 47. et po. quaest. 5. art. 10. corp. et op. 2. c. 152. et Iob. 19. fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis, et gratiae praesupponit perfectionem naturae. Sed beatitudo est perfectio virtutis, et gratiae: anima autem sine corpore non habet perfectionem naturae, cum sit pars naturaliter humanae naturae; omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Praeterea. Beatitudo est operatio quaedam perfecta, ut *supra* dictum est *q. 3. ar. 2.* Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum; quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto, videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Praeterea. Beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Praeterea. Secundum Philosophum *in 10. Ethicor. c. 7. et l. 7. c. 15. to. 5.* operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animae separatae est impedita, quia, ut dicit Augustinus *12. sup. Genes. ad lit. c. 35. to. 3. inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum*, idest in visionem essentiae divinae. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Praeterea. Beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animae separatae, quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit *loc. cit.* Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Praeterea. Homo in beatitudine est Angelis aequalis. Sed anima sine corpore non aequatur Angelis, ut Augustinus dicit *ibid.* Ergo non est beata.

Sed contra est, quod dicitur *Ap. 14. 13. Beati mortui, qui in Domino moriuntur.*

Respondeo dicendum, quod duplex est beatitudo. Una imperfecta, quae habetur in hac vita: et alia perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinem huius vitae de necessitate requiritur corpus: est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut *in 1.* habitum est *q. 84. a. 7.* Et sic beatitudo, quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animae advenire sine corpore existenti, dicentes, quod animae Sanctorum a corporibus separatae ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem iudicii,

quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione: auctoritate, quidem, quia Apostolus dicit *2. ad Cor. 5. 6. Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino:* et quae sit ratio peregrinationis ostendit, subdens: *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, et non per speciem, carens visione divinae essentiae, nondum est Deo praesens. Animae autem sanctorum a corporibus separatae sunt Deo praesentes; unde subditur: *Audemus autem, et voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Deum.* Unde manifestum est, quod animae sanctorum separatae a corporibus ambulant per speciem, Dei essentiam videntes; in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut *in 1.* dictum est *q. 84. ar. 7.* Manifestum est autem, quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut *in 1.* ostensum est *q. 12. a. 2.* Unde cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.

Sed sciendum, quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus *in 12. sup. Genes. ad lit. cap. 35. to. 3.* cum quaesivisset, *utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praeberi*, respondet, quod *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.*

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur; licet non maneat illa naturae perfectio, secundum quam est corporis forma (1).

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse, quam aliae partes: nam esse totius non est alicuius suarum partium. Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineae habet aliud esse, quam tota linea. Sed animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem: et hoc ideo, quia idem est esse formae, et materiae; et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut *in 1.* ostensum est *q. 75. ar. 2.* Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat. Unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum; et ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo: sicut dentes Aethiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundum quos Aethiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris: et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cuiusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quicquid ad omnimodam eius perfectionem requiritur: et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio animae a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile; et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter quiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive.

Ad sextum dicendum, quod id quod *ibidem* dicitur, quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum, sicut Angeli*, non est intelligendum secundum inaequalitatem quantitatis; quia etiam modo aliquae animae beatorum sunt assumptae ad superiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum, quam inferiores Angeli; sed intelligitur secundum inaequalitatem proportionis; quia Angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri, non autem animae separatae Sanctorum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Armenorum, et Graecorum dicentium, animas iustorum non esse beatas ante diem iudicii, quia, ut inquiunt, ante illum diem non videbunt Deum. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a *2. Cor. 5.* secundum quod adducitur *in corp.* Vide et huc Ecclesiae S. Doctorem fidelissimum *lib. super epistolas D. Pauli.* Item ab *Apoc. 4. Vidi sub altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei: et clamabant voce magna etc. datae sunt illis singulae stolae; et dictum est, quod expectarent tempus adhuc modicum, donec compleatur numerus fratrum suorum.* Constat enim apud Ecclesiam Sanctam, quod stola illa prima est beatitudo animae, scilicet visio clara Dei. Unde in officio D. Augustini *super Magnificat*, inquit, quod *ipse domum accepit in caelis: ubi, quod sitivit internum, gustat aeternum, decoratus una stola, securusque de reliqua:* hoc est: Decoratus beatitudine animae, et securus

(1) *Al.* secundum corporis formam.

de beatitudine corporis, idest de associando sibi corpore in beatitudine. Item a sacro Concilio Florentino *sess. ult. in lit. sanct. union. Definimus, quod haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur, et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt: illas etiam, quae post contractam peccati maculam vel in suis corporibus, vel eisdem exutae corporibus, sunt purgatae, recipi mox in caelum, et intueri clare ipsum Deum trinum, et unum sicuti est.* Haec ibi, tum ex Latinis patribus, ut ex Graecis congregatum Concilium sacrosanctam Ecclesiam Catholicam repraesentans. Item a Papa Benedicto XI. *in extrav. Haec in perpetuum valitura constitutione Apostolica auctoritate definimus etc.* ut *in Eluc. Additio. art. nu. 291. ap.* In quo loco etiam per textum ipsarum Additionum reprobatur haeresis praedicta. Vide Extravagantem ipsam totam *in Directorio inquisit. 2. p. qu. 8.* Hinc si forte inveneris aliquos Catholicos Doctores etiam sanctos contrarium tenuisse quandoque ante Ecclesiae definitionem, noveris, id non obstare praesentibus Ecclesiasticis dogmatibus statutis: sicut et in omnibus aliis, quae per Ecclesiam sancita sunt, sentiendum firmiter est. Numquam enim Catholicorum, neque Sanctorum quispiam intendit suam defensare, immo nec dicere, nec cogitare sententiam contra S. Ecclesiam Romanam seu Apostolicam seu Catholicam; quae tria idem sunt, ut alias docuimus. At contra intenderunt semper in primis, quamdiu Catholici erant, sua omnia et dicta, et scripta, et cogitata submittere correctioni S. matris Ecclesiae: quandocunque ipsa oppositum definiisset. Propterea bene, et secundum eorundem Catholicorum Doctorum principalem intentionem factum esset, si ipsorum scripta, si forte dissonarent, ad normam canonum Ecclesiae reformarentur, aut omnino tollendo ipsa de libris eorum, aut dimissa ibi corrigendo: pie interim excusando non quidem errorem, sed eos de errore, ut qui et semper intentionem propriam regulatam fore sub Ecclesiae sensu voluerint, et talem Ecclesiae definitionem nescierint, quam si scivissent, eam utique amplexati, ut vere Catholici, tota devotione fuissent. Haec dicta sunt pro regula universalissima et ad defendendum, quod debemus, honorem S. matris Ecclesiae, et ad piam Catholicorum suorum filiorum intentionem simul cum correctione dictorum ipsorum, ubicunque opus esset, manifestandum, et ad scandalum legentium talia incorrecta si remanerent submovendum. Vide contra praedictam haeresim etiam *1. q. 12. ar. 2. cum Eluc.* Tertio vides, quomodo ex his etc.

ART. VI.

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Sup. a. 5. et locis ibi inductis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed *supra* ostensum est *quae. 2.* quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Praeterea. Beatitudo hominis consistit in visione divinae essentiae, ut ostensum est *qu. 3. art. 8.* Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est *art. praec.* Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Praeterea. Quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra. Praemium virtutis est beatitudo: unde dicitur *Ioan. 13. 16. Beati eritis, si feceritis ea.* Sed sanctis repromittitur pro praemio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio: dicitur enim *Isa. ult. 14. Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra, quasi herba, germinabunt.* Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est, quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim haec beatitudo secundum Philosophum *1. Ethic. cap. 7. circa med. tom. 5.* in operatione virtutis perfectae. Manifestum est autem, quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest.

Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam, ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus *12. de civ. Dei c. 26. in princ. to. 5.* introducit verba Porphyrii dicentis, quod *ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est.* Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse, quod perfectio animae naturalem eius perfectionem excludat.

Et ideo dicendum est, quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit *12. sup. Gen. ad lit. c. 35. tom. 3. Si tale sit difficilis, et gravis administratio, sicut caro, quae corrumpitur, et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi caeli:* unde concludit, quod *cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adaequabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinae fuit.* Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit *in epist. ad Diosc. quae est 56. par. ante med. to. 2. Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.*

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo, sicut in obiecto beatitudinis; sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei es-

sentia videtur; tamen posset ab hac impediri: et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem a spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subiectum. De quo in tertia parte huius operis dicetur, et dicturus erat, nisi mors praevenisset. Vide supplementum *q. 82. et seq.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haereses Porphyrii dicentis, ut *in te. cor.* Et Seleucianorum dicentium, resurrectionem illam immortalem, atque gloriosam non esse futuram. Porro ipsi ponunt resurrectionem, quoniam de resurrectione mentio fit in Scripturis, vel alibi, esse in filiorum procreatione; quae quotidie fit; et Origenistarum dicentium, resuscitata corpora post resurrectionem futura iterum mortalia, quae multis transactis saeculis postmodum in nihilum sunt redigenda. Hi enim omnes, ac similes connotant per haec, ut constat, quod corporis bona dispositio non requiritur ad beatitudinem, et pro tanto hic adducuntur. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, haereses ipsas merito damnari *a Ioa. 13.* cum *Isa. ult.* secundum quod extenduntur cum discursu *in argum. contr.* Item *a Phil. 3. Salvatorem expectamus nostrum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Item *a 1. Cor. 15. Seminatur corpus etc. surget in etc.* ad longum. Item a dictis *in Ad. a. n. 331. 342. 334. 338. 371.* Tertio etc.

ART. VII.

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

2. 2. q. 18. a. 3. ad 4.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in praemium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus, et potus, divitiae, et regnum: dicitur enim *Luc. 22. 30. Ut edatis, et bibatis super mensam in regno meo*: et *Matth. 6. 20. Thesaurizate vobis thesaurum in caelo*: et *Matth. 25. 34. Venite benedicti Patris mei, possidete regnum.*

2. Praeterea. Secundum Boetium in *3. de consol. pros. 2. Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit *l. 2. de lib. arb. 6. c. 19. et 1. Retr. c. 9. to. 1.* Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Praeterea. Dominus *Matth. 5. 12.* dicit: *Merces vestra multa est in caelis.* Sed esse in caelis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod dicitur *in Ps. 72. 24. Quid enim mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?* Quasi dicat: nihil volo, nisi hoc, quod sequitur, *Mihi adhaerere Deo bonum est.* Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, ut dicitur *in 1. Ethic. c. 7. a med. tom. 5.* Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quae in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est, quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quae humanae vitae conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo, quae in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori iuncta, non iam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectae beatitudinis felicitas contemplativa, quam activa, utpoto etiam Deo similior, ut ex dictis patet *qu. 3. a. 5.* ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, ut dicitur *in 10. Ethic. cap. 8. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae corporales promissiones, quae in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendae; secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his, quae novimus, ad desiderandum incognita consurgamus*, sicut Gregorius dicit *in quad. homil. sc. 11. in Evang. in princ.* Sicut per cibum, et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus; per regnum exaltatio hominis usque ad coniunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum, quod bona ista deservientia animali vitae non competunt vitae spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio: quia quicquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum *in lib. 1. de serm. Dom. in mont. cap. 5. a med. tom. 4. Merces sanctorum non dicitur esse in corporeis caelis; sed per caelos intelligitur altitudo spiritualium bonorum.* Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet caelum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam, et decorem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haereses Cerinthianorum, et Chiliastarum dicentium, ut *sup. art. 4. et q. 2. ar. 6. append.* Quae haereses summatim resolvuntur in hoc, quod post

resurrectionem beatitudo hominum futura est in voluptate, et bonis exterioribus huius mundi. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illas merito damnari *a Psal. 72.* ut extenditur cum expositione *in argum. cont.* Item a dictis *supra* locis nunc citatis. Item *ab Eluc. Addition. ar. num. 347. 353. 358.* Item *a Veritatibus aureis super totam legem veterem, Genes. 15.* Item *a 1. Corinth. 2. Animalis homo non percipit ea, quae Dei sunt: stultitia enim est illi, et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur.* Ubi Apostolus non tantum damnat et Cerinthianos, et omnes alios similes, sed etiam monstrat radicem errorum illorum, et consequenter iustae eorundem condemnationis; quod scilicet ad tantam brutalem, seu animalem vitam prolapsi sunt, ut propter immersionem in illam dicantur non homines, sed cum ignominiosa additione animales, quasi diminuti, atque brutales homines, et spiritualia sub metaphoris corporalium non possint intelligere; quinimmo talis intellectus sit stultitia apud ipsos, contraque procedant, idest corporalia intelligant nomine spiritualium. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica haec doctrina.

ART. VIII.

Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod amici sunt necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriae designatur. Sed gloria consistit in hoc, quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Praeterea. Boetius dicit, nec apud illum occurrit, sed habetur ex Seneca *ep. 6. cir. med.* quod *nullius boni sine consortio iucunda est possessio.* Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Praeterea. Caritas in beatitudine perficitur. Sed caritas extendit se ad dilectionem Dei, et proximi. Ergo videtur, quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est quod dicitur *Sap. 7.11. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum divina sapientia, quae consistit in contemplatione Dei: et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit *in 9. Ethic. cap. 9. et 11. tom. 5. Felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo iuvetur.* Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae.

Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum: unde Augustinus dicit *8. sup. Gen. ad lit. cap. 25. post. med. to. 3.* quod *creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, nonnisi intrinsecus adiuvatur aeternitate, veritate, caritate creatoris: extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo adiuvatur, quod se invicem vident, et de sua societate gaudent.*

Ad primum ergo dicendum, quod gloria, quae est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono, quod habetur, non est plena sufficientia: quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum, quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod ad beatitudinem non requiritur societas amicorum. Ut *Sap. 7.* secundum quod extenditur *in argu. cont.* Ubi nota ly *pariter*, hoc est aequaliter: quia alia bona omnia habebuntur aequaliter, idest in una re simplicissima, quae est Deus, se aequaliter semper habente. Non enim auctoritas illa principaliter significat, quod cum visione contemplationis divinae sapientiae veniant seorsum alia bona, puta societas amicorum: sed, quod cum illa visione veniant, idest se offerant pariter unitim omnia alia bona, idest quicquid boni est in omnibus aliis bonis. Vide *1. q. 12. ar. 9.* quod scilicet per similitudinem aliam etc. non videantur, ibi: sed pariter modo exposito. Item *a Psal. 72. Quid enim mihi etc.* ut *in art. 7. argum. contr.* subsumendo tamen ibi, quod non de necessitate amicorum societatem ibi requiri, insinuat per dictum illud: *Licet ad bene esse requiratur.* Non enim par ratio est de aliis bonis exterioribus, et de societate proximorum quoad bene esse. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, Utrum homo possit consequi beatitudinem.
Secundo, Utrum unus homo possit esse alio beatior.
Tertio, Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus.
Quarto, Utrum beatitudo habita possit amitti.
Quinto, Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Sexto, Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae.

Septimo, Utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

Octavo, Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ART. I.

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium *in lib. de div. nomin. in multis locis ca. 4. 5. 6. 7. et 8.* Sed bruta animalia, quae habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturae. Ergo nec homo, qui est rationalis naturae, potest pervenire ad finem intellectualis naturae, qui est beatitudo.

2. Praeterea. Beatitudo vera consistit in visione Dei, quae est veritas pura. Sed homini est connaturale, ut veritatem intueatur in rebus materialibus: unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 39. to. 2.* Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Praeterea. Beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum, et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est, quod dicitur *in Ps. 93.12. Beatus homo, quem tu erudieris Domine.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicunque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod eius intellectus potest comprehendere universale, et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud; et ideo homo potest beatitudinem adipisci.

Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut *in 1.* habitum est *qu. 12. ar. 1.* In qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis obiectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cuius ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem: nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quae *in 1.* dicta sunt *q. 79. a. 8.* Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae; tamen alio modo, quam Angeli: nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis, homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quod homini secundum statum praesentis vitae est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post huius vitae statum habet alium modum connaturalem, ut *in 1.* dictum est *qu. 84. ar. 7. et qu. 89. a. 1.*

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere Angelos gradu naturae, ut scilicet naturaliter sit eis superior, potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid supra Angelos esse, quod homines beatificat: quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis insinuatum fuisse, quod homo potest ad beatitudinem pervenire. Ut *a Psal.83. Beati, qui habitant in domo tua Domine*: et *infra: Ibunt*, scilicet iusti, *de virtute in virtutem; videbitur Deus Deorum in Sion.* Nota viam per ly *ibunt de virtute in virtutem;* nota patriam designari per ly *videbitur ab eis Deus Deorum in Sion.* Item *a Tob.13. Beatus ero, si fuerint reliquiae seminis mei ad videndum claritatem Hierusalem. Portas Hierusalem ex sapphiro, et smaragdo aedificabuntur, et ex lapide pretioso omnis circuitus murorum eius. Ex lapide candido, et mundo omnes plateae eius sternentur: et per vicos eius alleluia cantabitur.* Item ab Apostolo Ioanne, tamquam prophetiam hanc Tobiae exponente *in Apocal. 21. Ostendam tibi sponsam uxorem agni. Et sustulit etc. civitatem sanctam Hierusalem novam etc. in ipsis duodecim nomina Apostolorum etc. structura muri eius ex lapide iaspide; ipsa civitas aurum mundum etc.* usque in finem capituli. Item a sancta Ecclesia Catholica, quae tamquam utrumque, scilicet Tobiam, et Apostolum praedictum exponens, eosque metaphorice locutos per hoc insinuans, dicit:

Caelestis Urbs Hierusalem,
Beata pacis visio,
Quae celsa de viventibus
Saxis ad astra tolleris,
Sponsaeque ritu cingeris
Mille Angelorum millibus.
Et infra.
Hic margaritis emicant,
Patentque cunctis ostia;
Virtute namque praevia
Mortalis illuc ducitur
Amore Christi percitus
Tormenta quisque sustinet.
Scalpri salubris ictibus,
Et tunsione plurima,
Fabri polita malleo
Hanc saxa molem construunt,
Aptisque iuncta nexibus
Locantur in fastigio.

Haec illa in hymno primo festi consecrationis Ecclesiae, ubi per Hierusalem intelligere se dicit visionem beatae pacis; per vivos lapides autem animas

hominum amore ardentissimo, ut sponsae, copulatas Domino; per plateas vero, per muros, per aurum purissimum, per margaritas, per expolitos lapides, intelligendum esse declarat homines ipsos ob diversitatem meritorum in variis tunsionibus, ac pressuris mundi pro Christo habitorum ad illam caelestem patriam introducendos: ibique in propriis mansionibus a summo artifice Deo collocandos permanenter in saecula saeculorum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. II.

Utrum unus homo possit esse beatior altero.

4. d. 49. q. 1. a. 4. q. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est praemium virtutis, ut Philosophus dicit *in 1. Ethic. c. 9. t. 5.* Sed pro operibus virtutum omnibus aequalis merces redditur: dicitur enim *Matt. 20. 10.* quod omnes, qui operati sunt in vinea, *acceperunt singulos denarios:* quia, ut dicit Gregorius *hom. 19. in Evang. ante med. aequalem aeternae vitae retributionem sortiti sunt.* Ergo unus non erit beatior alio.

2. Praeterea. Beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid maius. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

3. Praeterea. Beatitudo, cum sit perfectum, et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest, quod suppleri possit; si autem nihil deest, quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud maius bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia maior beatitudo esse.

Sed contra est, quod dicitur *Ioan. 14.2. In domo Patris mei mansiones multae sunt,* per quas, ut Augustinus dicit *lib. de S. Virgin. cap. 26. in fin. to. 6. et tract. 67. in Ioan. cir. med. tom. 9. diversae meritorum dignitates intelliguntur in vita aeterna.* Dignitas autem vitae aeternae, quae pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est aequalis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 1. ar. 8. et q. 2. a. 7.* In ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio, vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum, quod est beatitudinis obiectum, et causa, non potest esse una beatitudo alia maior: quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati.

Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior: quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem, aliquem perfectius frui Deo, quam alium, ex eo quod est melius dispositus, vel ordinatus ad eius fruitionem: et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte obiecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni*, ut Augustinus dicit *ep. 56. par. ant. med. to. 2. et 13. de Trin. c. 7. to. 3.* Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa eiusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit *in 5. Conf. c. 4. cir. prin. to. 1. Qui te, et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Ioviniani dicentis, beatos omnes pares esse in gloria, et in caelesti beatitudine nullam esse praemiorum differentiam. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Io. 14. In domo etc.* ut extenditur cum expositione *in arg. contr.* Item a Concilio Florentino: *Definimus, animas purgatas in caelum mox recipi, et intueri clare Deum trinum, et unum, sicuti est: meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.* Haec illud *sess. ult.* in litteris sanctae unionis. Item a dictis *1. q. 12. ar. 6. cum Elucid.* Item *ab Addit. ar. nu. 398. 400. cum Elucid.* Tertio vides etc.

ART. III.

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Inf. a. 5. cor. et q. 62. a. 1. cor. et 3. d. 27. q. 2. a. 2. co. et 4. d. 49. q. 1. a. 2. q. 2. ad 5. et ver. q. 12. a. 2. cor. et 1. Ethic. lect. 16. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim *in Psal. 118.1. Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Praeterea. Imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis: alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo, et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Praeterea. Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse: videtur enim naturale, quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud *Ps. 143. 15. Beatum dixerunt populum, cui haec sunt*, scilicet praesentis vitae bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est, quod dicitur *Iob 14.1. Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem, et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum, et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi: multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectionis ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur *19. de civit. Dei c.5. 6. 7. et 8. to. 5.* Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest: naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni, quod habet; bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, ut *in 1.* ostensum est *q. 12. a. 11.* Ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram, et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud *Rom. 8. 24. Spe salvi facti sumus*; vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte ipsius obiecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur: et talis imperfectio tollit rationem verae beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum, quo Deus seipso fruitur: et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia, cum beatitudo sit operatio quaedam, ut *supra* dictum est *q. 3. a. 2.* vera ratio beatitudinis consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem verae beatitudinis: et sic non ex toto in sua aestimatione deficiunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Begardorum, et Beguinarum dicentium, homines posse consequi in hac vita beatitudinem finalem secundum omnem perfectionis gradum, quem habebunt in patria. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a *Iob 14. Homo natus etc.* ut *in argum. cont.* Item a Papa Clemente V. in Concilio Viennensi, ut habetur *in lib. Clement. titu. de haeret. cap. Ad nostrum.* Item a dictis *2. 2. articul. numero 46.* Item *a. 1. q. 12. ar. 11. cum Elucid.* Item *a Veritatibus aureis super totam legem veterem, Nume. 20. conclus. 4.* Tertio vides, quomodo ex his, si bene pensentur, et applicentur, doctrina haec Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum beatitudo habita possit amitti.

1. q. 64. ar. 2. cor. et 1. d. 8. q. 3. ar. 2. cor. fi. et 3. cont. c. 61. et 62. et opu. 2. c. 169. et Io. 10. lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quaedam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: et ita videtur, quod homo beatitudinem possit amittere.

2. Praeterea. Beatitudo consistit in actione intellectus, qui subiacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur, quod possit desistere ab operatione, qua homo beatificatur: et ita homo desinet esse beatus.

3. Praeterea. Principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur, quod habeat finem.

Sed contra est, quod dicitur *Matth. 25. 46.* de iustis, quod *ibunt in vitam aeternam*, quae, ut dictum est *art. 2. hui. qu.* est beatitudo Sanctorum. Quod autem est aeternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti: et hoc patet in felicitate contemplativa, quae amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua aegritudine, vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret a virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre: quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo huius vitae amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philosophus dicit *in 1. Ethic. c. 10. in fin. to. 5. aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines*, quorum natura mutationi subiecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quae expectatur post hanc vitam, sciendum est, quod Origenes posuit, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum, et sufficiens, oportet, quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem ho-

mo desiderat retinere bonum, quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est, quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum. Quae quidem opinio si vera sit, consequens est, quod beatitudinem nunquam amittet; si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur *in 6. Ethic. c. 2. to. 5.* Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim *supra q. 3. a. 8.* quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile, quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre: quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius; aut habet aliquod incommodum adnexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur *in Ps. 16. 15. Satiabor, cum apparuerit gloria tua:* et *Sap. 7.11.* dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum: quia de contemplatione Sapientiae dicitur *Sapient. 8.16. Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius.* Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente: quia cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo iusto iudice provenire nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest, qui Dei essentiam videt: cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut *supra* ostensum est *quaest. 4. art. 4.* Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere: quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur: et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur, quod per quasdam alterationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso: quia huiusmodi temporales alterationes esse non possunt, nisi circa ea quae subiacent tempori, et motui.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum excludit a beato: et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his, quae ad finem ordinantur, sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni, cuius participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, et alio est, quod caret fine.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Origenis dicentis, beatitudinem non fore perpetuam. Quoniam, inquit, beatae animae in corpora mortalia iterum sunt reversurae, in quibus patientur; et hinc rursus ad beatitudinem evocabuntur: sicque beatitudinis, et miseriae fiet circulus quidam. Item quorundam dicentium, ut refert Directorium *2. p. q. 8.* quod secundum communem Dei ordinationem divinae essentiae facialis visio, et fruitio in beatis evacuabitur, nec continuabitur usque in sempiternum. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Matth. 25.* ut *in arg. cont.* Item *a Sapient. 3. Iustorum animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis.* Item *a Dan. 12. Alii evigilabunt in vitam aeternam.* Item *ab Apoca. c. 21. Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum,* scilicet sanctorum, *et iam non erit amplius, neque luctus, neque clamor, neque dolor; neque cadet super illos sol, neque ullus aestus.* Item a dictis *1. quaest. 12. art. 2. et quaest. 62. artic. 8. cum Elucid.* Item *ab Addition. articul. numer. 64. 403. 430.* Item a Papa Benedicto XI. *in Extrava. Benedictus Deus: Apostolica auctoritate definimus, quod secundum communem Dei ordinationem animae sanctorum omnium, post ascensionem Domini nostri Iesu Christi in caelum, etiam ante reassumptionem suorum corporum sunt, et erunt in caelo cum Christo, sanctorum Angelorum consortio aggregatae; et vident, et videbunt essentiam divinam immediate, se clare, et aperte eis ostendentem: quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur; quodque postquam inchoata fuerit, vel erit talis intuitiva, et facialis visio, et fruitio in eisdem, eiusdem visio, et fruitio sine aliqua interscissione, seu evacuatione continuata existit: et continuabitur usque ad finale iudicium, et ex tunc usque in sempiternum.* Haec ille ibi. Si vis videre totam illam extravagantem, quoniam pulchra, necessaria ad multa, et longa est, vide in Directorio *Inquisitor. 2. quaest. 8.* citatam, ut in parte eiusdem Directorii prima extendente illam. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina praesens.

ART. V.

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Inf. q. 62. a. 1. et 3. et 1. q. 12. a. 4. et q. 94. a. 1. et 4. d. 49. q. 2. a. 6. et 3. cont. c. 52. 147. 157. et 159. pr. et Rom. 1. lect. 9. fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium, quam id, per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturae humanae non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Praeterea. Homo cum sit nobilior irrationali-

bus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturae per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Praeterea. Beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum *li. 1. Ethic. cap. 7. co. 5.* Eiusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quae est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus, videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quae est beatitudo.

Sed contra. Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum, et voluntatem. Sed ultima beatitudo sanctis praeparata excedit intellectum, et voluntatem: dicit enim Apostolus *1. ad Cor. 2. 9. Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo, quo et virtus, in cuius operatione consistit: de quo *infra* dicetur *q. 63.* Sed beatitudo hominis perfecta, sicut *supra* dictum est *q. 3. a. 8.* consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut *in 1.* ostensum est *q. 12. a. 4.* Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius, sicut de Intelligentia dicitur *in lib. de caus. propos. 8.* quod *cognoscit ea, quae sunt supra se, et ea, quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae.* Omnis autem cognitio, quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma, et tegumenta, sicut aliis animalibus: quia dedit ei rationem, et manus, quibus possit haec sibi acquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi: hoc enim erat impossibile; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum: *Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus,* ut dicitur *in 3. Ethic. ca. 3. post me. to. 5.*

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura, quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura, quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit *in 2. de cael. a tex. 60. usque ad 66. tom. 2.* sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior, quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum, et perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt. Non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei: non enim quicquid potest causare dispositionem materiae, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quae subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta, quae est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex obiecto. Unde ratio non sequitur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et directam, haec est in corpore, et indirectam, haec est solutiones argumentorum, quod totum semper in appendicibus subintelligitur per ly *rationem*, interimas haeresim Algazelis dicentis, ut refert Directorium *Inquisit. 2. p. q. 4.* beatitudinem hominis posse naturaliter haberi. Item Begardorum, et Beguinarum dicentium, beatam in seipsa naturaliter esse operationem intellectualis naturae. Item Pelagii, et Caelestii dicentium, quod absque gratia Christi potest homo suis meritis vitam aeternam consequi. Ergo per hoc de necessitate dicit, quod homo solis viribus naturalibus potest vitam aeternam consequi. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito condemnari *a 1. Cor. 2.* ut in discursu extenditur *in arg. cont.* Quam auctoritatem bene nota: quoniam, si minutatim expendatur, pro quo vide et *1. q. 1. a. 1. cor.* convincit ex terminis etiam caecos, et protervientes. Item a dictis *supr. art. n. 15.* Item *a 2. 2. art. num. 670.* Item *ab Elucidatio p. p. q. 12. a. 4. 5. et q. 62. ar. 1.* Item *a Veritatibus aureis super totam legem veterem, Lev. 18. concl. 1. et Deute. 6. concl. 4.* Begardos diximus alias fuisse cum Beguinis damnatos a Clemente *tit. de haeret. cap. ad nostrum.* Et hoc semper sufficit contra omnes, quicumque sint, illorum errores: etiamsi nihil aliud adderetur. Tertio vides etc.

ART. VI.

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturae, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum, primus ordo ordinatur ad secundum, sicut ad finem, ut dicitur *12. Metaph. tex. 52. et 53. tom. 8.* sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturae agunt in inferiores, ut *in 1.* dictum est *q. 21. art. 1. ad 3.* Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est ex-

tra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturae, scilicet Angeli in hominem homo beatus efficitur.

2. Praeterea. Quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale: sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

3. Praeterea. Beatitudo consistit in operatione intellectus, ut *supra* dictum est *qu. 3. art. 4.* Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis, ut *in 1.* habitum est *qu. 111. ar. 1.* Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est, quod dicitur *in Ps. 83. 12. Gratiam, et gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturae legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem, et actionem, illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturae. Et ideo si quid fieri oporteat, quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio caeci, et cetera huiusmodi. Ostensum est autem *ar. praec.* quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est, quod per actionem alicuius creaturae conferatur: sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.

Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa, et de virtute, in cuius actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores vero potentiae coadiuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo: sicut ad artem gubernativam, quae praeest navifactivae, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adiuvatur ab Angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua praecedentia, quibus disponitur ad eius consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum, et naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris, qui est in pupilla, non potest facere album: neque etiam omnia, quae sunt illuminata, aut calefacta, possunt alia calefacere, et illuminare: sic enim illuminatio, et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriae per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium, vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinae essentiae, ut *in 1.* dictum est *qu. 106. art. 1. ad 1. et 2.* Ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Algazelis, seu Averrois dicentis, ut refert Directorium *Inquisit. 2. par. q. 4.* quod beatitudo animae humanae dependet ab intelligentia ultima. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas hanc merito damnari *a Ps. 83. Gratiam etc.* ut *in arg. cont.* Ubi Propheta attribuere intendit Deo dare gloriam, tanquam quoddam singulare ipsi soli conveniens, ut ex modo loquendi facile colligitur. Item *a Hier. 31. Non docebit vir proximum suum, et vir fratrem suum dicens: Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum, dicit Dominus.* Hoc enim dictum Hieremiae speciatim, principaliterque verificatur de cognitione beatifica: quando, ut dicit Papa Benedictus *supra* adductus *ar. 4. appen. Videbunt essentiam divinam immediate se bene, clare, et aperte eis ostendentem.* Item *a Io. 6. Erunt omnes docibiles Dei.* Hoc enim dictum, sicut et illud Hieremiae, potest ad illam immediatam visionem propriissime, et principalissime referri. Tertio vides, quomodo etc.

ART. VII.

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatudinem consequatur a Deo.

Inf. q. 6. in traductione, et 1. q. 62. a. 5. ad. 1. et opusc. 2. c. 173.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc, ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim, cum sit agens infinitae virtutis, non praeexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiae, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem eius, sicut causa efficiens, ut dictum est *art. praeced.* non possunt requiri ad eam, nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non praeexigit in agendo, beatitudinem sine praecedentibus operibus confert.

2. Praeterea. Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturae produxit creaturas nulla dispositione praecedente, vel actione creaturae, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur, quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus praecedentibus.

3. Praeterea. Apostolus dicit *Rom. 4.* beatitudinem hominis esse, cui Deus confert iustitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est, quod dicitur *Ioan. 13. 17. Si haec scitis, beati eritis, si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis, ut

supra dictum est *q. 4. a. 4.* requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit, quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur, quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem, sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam.

Sed ordo divinae sapientiae exigit, ne hoc fiat. Ut enim dicitur *in 2. de cael. tex. 62. et seq. to. 2. Eorum, quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei, quod naturaliter habet illud.* Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est, quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem.

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturae, quam homo, consecutus est eam ex ordine divinae sapientiae uno motu operationis meritoriae, ut *in 1.* expositum est *qu. 62. ar. 5.* Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philosophum *lib. 1. Eth. c. 9: et l. 10. c. 6. 7. et 8. tom. 5. Beatitudo est praemium virtuosarum operationum.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non praeexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinae virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturae praecedente: quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus, et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli *ad Heb. 2. 10. Qui multos filios in gloriam adduxerat*, statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quae habetur per gratiam iustificantem: quae quidem non datur propter opera praecedentia. Non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo, sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haereses Calvini dicentis, opera nulli homini esse necessaria ad vitam aeternam consequendam. Et Amsdorphianorum dicentium, opera bona esse perniciosa ad salutem. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari *a Ioan. 13.* ut in *arg. cont.* Item *a Mat. 20. Voca operarios, et redde illis mercedem.* Item a Concilio Tridentino *sess. 6. cano. 26. Si quis dixerit, iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, expectare, et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam, et Iesu Christi meritum, si bene agendo, et divina mandata custodiendo, usque in finem perseveraverint: Anathema sit.* Haec ibi. Item *a 2. 2. articul. nume. 421. cum Elucidat.* Item *a Veritatibus aureis super totam legem veterem, Gen. 4. conclu. 3. et cap. 2. concl. 6. et Numer. 14. concl. 9.* Item, ut magis apud infideles etiam confundantur, si forte resipiscant, a Philosopho ethnico, qui sola ratione naturali ductus dixit, quod *beatitudo est praemium virtuosarum operationum etc. in 2. Caeli*, quae ponuntur *in te. corp.* Vide, ut dictum fuit *q. 3. a. 1.* de dictis Philosophi circa beatitudinem: quomodo a fortiori intelligantur applicata ad supernaturalem felicitatem. Tertio vides etc.

ART. VIII.

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Inf. q. 10. a. 1. et 2. et 1. q. 19. a. 1. et q. 82. a. 1. et 2. cor. et 1. cont. c. 88. et l. 3. c. 97. et ver. q. 22. a. 5. et 6. et mal. q. 6. a. 4. cor. et 3. Ethic. co. 5.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, ut dicitur *in 3. de an. tex. 29. et 34. tom. 3.* Sed multi nesciunt, quid sit beatitudo: quod, sicut Augustinus dicit *in 13. de Trinit. c. 4. cir. prin. tom. 3.* patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animae, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Praeterea. Essentia beatitudinis est visio essentiae divinae, ut dictum est *q. 3. a. 8:* Sed aliqui opinantur, hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur, unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in 13. de Trinit. cap. 5. in fin. tom. 3.* quod *beatus est, qui habet omnia quae vult, et nihil male vult.* Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *13. de Trin. c. 3. cir. fin. to. 3. Si mimus dixisset: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis: dixisset aliquid, quod nullus in sua non cognosceret voluntate.* Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis: et sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum, sicut dictum est *a. 3. hu. q. et q. 1. a. 5. et 7.* Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit.

Unde appetere beatitudinem nihil aliud est, quam appetere ut voluntas satietur: quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id, in quo beatitudo consistit: et sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conveniat: et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis, sicut contingit, quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit, quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis: et sic naturaliter, et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est *in cor. ar. et q. 1. a. 5.* Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte obiecti. Et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis, quam quidam posuerunt, *Beatus est, qui habet omnia quae vult*, vel, *cui omnia optata succedunt*, quodam modo intellecta est bona, et sufficiens; alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus, quae vult homo naturali appetitu, sic verum est, quod qui habet omnia quae vult, est beatus: nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo; si vero intelligatur de his, quae homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quaedam quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam; inquantum huiusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quaecunque vult naturaliter: sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quae impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil male* (1) *velit*: quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est, qui habet omnia quae vult.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod omnes appetunt, et non appetunt beatitudinem. A Divo Augustino quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero, ut *in Ps. 118. Beati immaculati in via.* Nam per ly *Beati* exhortatur nos iste Psalmus ad beatitudinem, inquit Divus Augustinus ibi: *Quam nemo est, qui non expetat. Quis enim unquam vel potest, potuit, vel poterit inveniri, qui nolit esse beatus? Beati immaculati in etc. Tamquam diceret: Scio, quid velis: beatitudinem quaeris. Si ergo vis esse beatus, esto immaculatus. Illud enim omnes, hoc autem pauci volunt, sine quo non pervenitur ad illud, quod omnes volunt. Beatum quippe esse tam magnum bonum est, ut hoc et boni velint, et mali. Nec mirum est, quod boni propterea sunt boni, sed illud est mirum, quod etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati. Nam quisquis libidinibus deditus luxuria, stuprisque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quaerit: et se miserum putat, cum ad suae concupiscentiae voluptatem non pervenit: beatum vero non dubitat se iactare, cum ad ipsum pervenerit. Et quisquis avaritiae etc. Beati immaculati in via. Tamquam diceret: Non illac itur, quo pervenire desideratis. Viae perversae relinquite malignitatem, qui non potestis relinquere beatitudinis voluntatem.* Haec Psalmus ille, secundum B. Augustinum. Secundo vides, quomodo etc.

(1) *Al.* male.

QUAESTIO VI.

De voluntario, et involuntario, in octo articulos divisa.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus, quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt proprie humani, quam actus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus, qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo de conditione humanorum actuum. Secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur, qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus, inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario, et involuntario in communi. Secundo de actibus, qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio de actibus, qui sunt voluntatis, quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur, primo considerandum est de voluntario, et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, et involuntarium invenitur.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Secundo. Utrum inveniatur in animalibus brutis,

Tertio, Utrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto, Utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto, Utrum violentia causet involuntarium.

Sexto, Utrum metus causet involuntarium.

Septimo, Utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo, Utrum ignorantia.

ART. I.

Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est, cuius principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum, vel potius Nemesium *lib. de nat. hom. cap. 32. in princ.* et Damascenum *lib. 2. orth. fid. ca. 24.* et Aristotelem *3. Ethic. ca. 1. tom. 5.* Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 54. to. 2.* Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Praeterea. Philosophus *in 8. Physic. tex. 28. to. 2.* probat, quod non invenitur in animalibus aliquis motus novus, qui non praeveniatur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi: nullus enim actus hominis aeternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Praeterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim *Ioan. 15. 5. Sine me nihil potestis facere.* Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est, quod dicit Damascenus *in 2. lib. orthod. fid. cap. 24.* quod *voluntarium est actus, qui est operatio rationalis.* Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quorundam actuum, seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum, vel actuum principium est extra: cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide.

Eorum autem, quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut *supra* habitum est *q. 1. a. 1.* illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcunque igitur sic agit, vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis, vel motus, non tamen eius quod est agere, vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem: unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri; quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium, non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus, et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod motus, et actus sit a propria inclinatione: et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis, et Gregorii Nysseni, et Damasceni *loc. in argum. prim. cit.* non solum *cuius principium est intra, sed* cum additione *scientiae.* Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit, quod principium eius sit intra; non tamen est contra rationem voluntarii, quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter: sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus caeleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva, et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis novus praevenitur quidem ab aliquo exteriori motu, quantum ad duo. Uno modo, inquantum per motum exteriorem praesentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum: sicut leo videns cervum per eius motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo, inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus, vel calorem. Corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei: sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est *ad arg. 1.* huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis, quam naturae ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturae, quod motus naturae sit a Deo, sicut a primo moven-

te, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii, quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis, et voluntarii motus, quod sit a principio intrinseco.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Damasceno fuisse insinuatum, quod in actibus humanis invenitur voluntarium. A Damasceno quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Psal. 53. Voluntarie sacrificabo tibi.* Item per hoc quod narrant, Deum punire malos actus hominum, et remunerare bonos, ut patet per totam fere Scripturam. Hoc enim testificando, Scriptura, quasi scholastice loquens, dicit: Voluntarium in actibus humanis reperitur. Nisi enim ibi reperiretur, non redderetur homo laudabilis, aut culpabilis, et consequenter nec praemio, nec poena dignus, ut vel tenuiter in Theologiae sacrae dogmatibus exercitatis aperte constat. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

2. d. 25. a. 2. ad 6. et 3. d. 27. q. 1. a. ad. 3. et ver. q. 24. a. 2. ad 1. et 3. Eth. lect. 5. cor. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 42. to. 2.* non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Praeterea. Secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus: non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. cap. 27.* Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Praeterea. Damascenus dicit *ibid. cap. 24.* quod *actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium.* Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est, quod dicit Philosophus *in 3. Ethic. cap. 1. prope fin. to. 5.* quod *pueri, et bruta animalia communicant voluntario*: et idem dicunt Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *de nat. hom. cap. 32. circa med.* et Damascenus *loc. prox. cit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praeced.* ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius, quod ordinatur ad finem ipsum: et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est, quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem: et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, et aestimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, et de his quae sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum; et ideo non potest esse in his, quae ratione carent: voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem: et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est *in cor. art.*

Ad tertium dicendum, quod laus, et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem; qualis non invenitur in brutis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, et Gregorio, quod voluntarium competit brutis. A Divo Gregorio Nysseno quidem simul cum Damasceno, et Philosopho, ut *Iob. 39. Numquid volet Rhinoceros servire tibi?* Quasi dicat: Sicut ipse Rhinoceros vult servire mihi. Item *Ioan. 3. Spiritus, ubi vult, spirat.* Ubi per spiritum intelligitur etiam ventus, secundum aliquos solemnes Doctores, quos videre poteris in Catena Aurea Sancti Thomae *super Evangel.* Ex hoc igitur dicto Ioannis sic ex posito denotatur a fortiori intentum, idest denotatur, quod multo magis voluntarium potest, secundum aliquid rationis imperfectae, competere animalibus brutis. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina haec, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Inf. qu. 71. art. 5. ad 2. et 2. d. 25. ar. 3. corp. et ad 5. et mal. quaest. 2. art. 1. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur, quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate, nisi per aliquem actum, ad minus ipsius

voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Praeterea. Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle; ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse actu voluntatis cessante.

3. Praeterea. De ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est *ar. praeced.* Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra. Illud, cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus eius quod est agere, et non agere, velle, et non velle. Ergo sicut agere, et velle est voluntarium, ita et non agere, et non velle.

Respondeo dicendum, quod voluntarium dicitur, quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est agens, sicut calefactio a calore; alio modo indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando.

Sed sciendum, quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc, cum potest, et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas volendo, et agendo potest impedire hoc quod est non velle, et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle, et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens: et sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

Ad secundum dicendum, quod non velle dicitur dupliciter. Uno modo, prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum huius verbi, *Nolo*: unde sicut cum dico, *Nolo legere*, sensus est, *Volo non legere*: ita hoc quod est, *Non velle legere*, significat, *Velle non legere*: et sic non velle causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis; et tunc non affirmatur actus voluntatis: et huiusmodi non velle non causat voluntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicuius considerare, et velle, et agere: et tunc sicut non velle, et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, quod voluntarium potest esse sine actu. Ut per hoc quod dicitur *Apocalyp. 2. Dedi illi tempus: et non vult poenitere a fornicatione.* Item per hoc quod similes omissiones, idest non velle honorare parentes, non cogitare, non agere bonum, cum tempus opportunum fuerit ad volendum, ad cogitandum, ad agendum, dicuntur peccata omissionis, et pro talibus peccatis a Scripturis narrantur punitae a Deo illae omissiones, idest homines pro illis omissionibus, ut in eisdem saepius patet. Quod profecto non esset, nisi voluntarium esset absque actu, etiam quandoque interiori. Per hoc ergo quod tales omissiones pro peccatis Scriptura diiudicat, ipsa scholasticis relinquit pro veritate concludendum, quod voluntarium potest esse sine actu. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum violentia voluntati possit inferri.

1. q. 82. ar. 1. co. et ad 1. et 5. d. 29. ar. 1. et ver. q. 22. a. 5, et 8. et q. 24. a. 4. et Rom. 6. lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Praeterea. Omne passivum cogitur a suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva: est enim movens motum, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 54. to. 2.* Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Praeterea. Motus violentus est, qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit *l. 4. orth. fid. c. 21.* Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 5. de civit. Dei[n]us cap. 10. to. 5.* quod, si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis: unus quidem; qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius, qui est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare, et loqui; qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.

Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequatur.

Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis non potest ei violentia inferri. Et huius est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio, et sine cognitione: quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est

quod sit coactus, vel violentus. Sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis quod feratur sursum: potest enim lapis per violentiam ferri sursum; sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potior, quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere, secundum illud *Prov. 21. 1. Cor regis in manu Dei est; et quocunque voluerit, inclinabit illud*. Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis: nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur a suo activo; sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi: alioquin omnes alterationes, et generationes simplicium corporum essent innaturales, et violentae. Sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiae, vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod id, in quod voluntas tendit peccando, etsi malum, et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum, et conveniens naturae, inquantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Augustino esse insinuatum, quod voluntati non potest violentia inferri. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* Item *a 1. Petr. 3. Quis est, qui vobis noceat, si boni aemulatores fueritis*? Hoc est: Si deliberata voluntate statueritis velle bonum, quis est, qui possit auferre violenter hoc velle a vobis? Ac si dicat: Nullus. Item per hoc quod de diabolo dicitur *Iob 41. Non est potestas super terram, quae comparetur ei*. Et tamen non potest violentare nostram voluntatem. Quod patet tum ex Divo Gregorio dicente: *Debilis est hostis, qui non potest vincere, nisi volentem:* tum ex Scriptura per hoc quod *Genes. 3.* monstrat, quod excusationes hominum de peccatis suis dicentium, *serpens*, idest diabolus, *decepit me*, scilicet quasi per coactionem, sunt invalidae. Alioquin, si ipse posset cogere ad peccandum, quod tamen summopere vellet, tunc excusationes tales essent efficaces, et validae. Vide *Veritates aureas super totam legem veterem, Gen. 3. concl. 12. 13.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum violentia causet involuntarium.

Sup. art. 4. co. et inf. a. 6. ad 1. q. 73. art. 6. cor. et 2. 2. q. 88. ar. 6. ad 1. et ma. q. 6. co.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim, et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est *ar. praec.* Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Praeterea. Id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus *l. 2. ort. fid. c. 21.* et Philosophus *3. Eth. c. 1. to. 5.* dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Praeterea. Id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate: sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit; et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est, quod Philosophus, et Damascenus dicunt *locis in arg. 2. cit.* quod *aliquid est involuntarium per violentiam.*

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario, et naturali, quod utrumque sit a principio intrinseco; violentum autem est a principio extrinseco.

Et propter hoc, sicut in rebus, quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam: ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum; quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem *supra ar. praec.* quod voluntarium dicitur non solum actus, qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum, qui est immediate ipsius voluntatis, ut *supra* dictum est *ar. praec.* violentia voluntati inferri non potest; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam: et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur, quod est secundum inclinationem naturae; ita voluntarium dicitur, quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est a natura, sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco, sicut motus caeli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem caelestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter. Uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere. Alio modo secundum passionem, scilicet cum

aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum: quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non potest dici involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 8. Phys. tex. 27. to. 2.* motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animalis cui naturale est, quod secundum appetitum moveatur; et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod violentia causat involuntarium. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Prover. 22. Non facies violentiam pauperi, quia Dominus configet eos, qui confixerunt animam eius.* Nota ly *confixerunt animam*, idest contristaverunt eam, idest contra voluntatem eius fecerunt. Item per dictum *Genes. 31. Timui, ne violenter auferres filias tuas.* Hoc est: Ne auferres illas contra voluntatem meam. Secundo vides, quomodo ex iis, atque similibus, quod semper intelligitur, bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

ART. VI.

Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Inf. ar. 7. ad 1. et 2. et 4. d. 29. q. 1 a. 2. quol. 5. ar. 10. et 2. cor. cap. 9. co. 3. et 3. Eth. cor. 2. et 4. fin

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu eius, quod contrariatur praesentialiter voluntati; ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Praeterea. Quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuicumque coniungatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud, quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Praeterea. Quod sub conditione tale est, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute; non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum, quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, vel Nemesius *lib. de nat. hom. c. 30.* et etiam Philosophus *l. 3. Eth. c. 1. non procul. a prin. to. 5.* quod *huiusmodi, quae per metum aguntur, sunt magis voluntaria, quam involuntaria.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 3. Ethic. ibid.* et idem dicit Gregorius Nyssenus *in li. suo de hom. ibid. Huiusmodi, quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario, et involuntario.* Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium; sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum, quod timetur.

Sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria, quam involuntaria. Sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum huiusmodi, est hic et nunc, secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc, quod fit per metum, voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali, quod timebatur: sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est, quod simpliciter voluntarium est: unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium eius est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae aguntur per metum, et per vim, non solum differunt secundum praesens, et futurum, sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum, quod timetur: sufficit enim ad rationem voluntarii, quod sit propter aliud voluntarium: voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus, ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo, quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit (1).

Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit *loc. sup. cit.* ad excludendum ea quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur, quod *violentum est, cuius principium est extra*, sed additur, *nihil conferente vim passo:* quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea quae absolute

(1) *Al.* additur; sed in eo, quod per metum agitur, voluntas aliquid agit.

dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum, et album; sed ea quae relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa: quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nihil prohibet, aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium, per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, idest si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Gregorio, quod facta per metum non sunt involuntaria simpliciter, seu, quod idem est, quod metus non causat involuntarium simpliciter! A Divo Gregorio Nysseno quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod Iacob propter votum ex metu rerum adversarum factum *Genes. 28.* credidit se obligatum, immo et Deus ei, ut solveret tale votum, rememoravit; et ipse solvit *Genes. 35.* Ex tali siquidem facto monstravit Iacob, et, quod magis urget, Deus, quod facta propter metum sunt voluntaria magis, quam involuntaria, quoniam obligant ratione, qua voluntarie fiunt. De illo voto vide ibi loco citato circa finem capituli; et nota, quod hic non adducitur, pro quanto est conditionatum per ly *si;* sed pro quanto ex timore factum. De ista vero credulitate, et Dei admonitione, vide ibi loco citato in capituli principio, et deinceps: et nota locum, ubi factum fuit votum, fuisse Bethel, atque ubi fuit redditum, esse Bethel: et sic de omnibus praedictis clarificaberis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

22. qu. 142. art. 1. cor. et 3. Ethic. lect. 3. co. 5. et lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quaedam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Praeterea. Sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. Praeterea. Ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem: dicit enim Philosophus *in 6. Eth. cap. 5. tom. 5.* quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit aestimationem prudentiae. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *lib. 2. fid. orth. c. 24. Involuntarium est misericordia, vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur.* Sed neutrum horum competit ei, quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo, quod voluntas in id fertur: per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id, quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium, quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, quae repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodam modo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiae agit contra id quod prius proponebat, non autem contra hoc quod nunc vult; sed timidus agit contra id, quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis, qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur, quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium: quia in his, quae usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his, quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio: quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili: et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur, quod est in potestate voluntatis et non agere, et non velle; similiter autem et non considerare: potest enim voluntas passioni resistere, ut *infra* dicetur *q. 77. a. 6. et 7.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod concupiscentia auget voluntarium. Ut per hoc quod dicitur, quod Sichem prae concupiscentia ad Dynam dixit ad patrem eius, et fratres *Genes. 34. Inveniam gratiam coram vobis: et quaecunque statueritis, dabo. Augete dotem, et munera postulate; et libenter tribuam quod petieritis; tantum date mihi puellam hanc uxorem.* Item per hoc quod prae concupiscentia ad Susannam duorum seniorum fuit adeo augmentatum voluntarium, idest augmentata voluntas, ut nec mentiri erubuerint, nec honoris sui iacturam facere, nec pe-

riculo se ignominioso exponere curaverint, ut consideranti patet *Daniel. 13.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina etc.

ART. VIII.

Utrum ignorantia causet involuntarium.

Inf. qu. 19. ar. 6. cor. et qu. 76. ar. 3. et 4. et 1. d. 39. qu. 1. art. 1. ad 4. et d. 43. art. 1. ad 2. et mal. q. 3. a. 8. cor.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. c. 24.* Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud *1. ad Cor. 14. 38. Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Praeterea. Omne peccatum est cum ignorantia secundum illud *Prov. 14. 22. Errant, qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium: quod est contra Augustinum dicentem *li. 1. Retract. cap. 15. cir. med. to. 1.* quod *omne peccatum est voluntarium.*

3. Praeterea. Involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit *loc. sup. cit.* Sed quaedam ignoranter aguntur, et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem, quem quaerit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est, quod Damascenus *loc. nunc dicto*, et Philosophus *3. Eth. c. 1. to. 5.* dicunt, quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam.*

Respondeo dicendum, quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione, qua privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium, ut *supra* dictum est *a. 2. hu. qu.* non tamen quaelibet ignorantia huiusmodi cognitionem privat.

Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Uno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo, quod agitur; tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum, ut hoc fiat; sed accidit simul esse aliquid factum, et ignoratum, sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit *loc. prox. cit.* quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria: et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii *supra* positos *art. 3. huius quaest. ad 1.* Uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud *Iob 21. 14. Scientiam viarum tuarum nolumus*: et haec dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius, quod quis potest scire, et debet: sic enim non agere, et non velle voluntarium dicitur, ut *supra* dictum est *artic. 3. huius quaest.* Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat, quod considerare potest, et debet, quae est ignorantia malae electionis, vel ex passione, vel ex habitu proveniens, sive cum aliquis notitiam, quam debet habere, non curat acquirere: et secundum hunc modum ignorantia universalium iuris, quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi, quod alias non vellet: sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret: puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem: et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum, quae quis tenetur scire; secunda autem de ignorantia electionis, quae quodammodo est voluntaria, ut dictum est *in corp. art.* tertia vero de ignorantia, quae concomitanter se habet ad voluntatem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito a Scripturis insinuatum fuisse, quod ignorantia causat involuntarium. Ut per hoc quod dicitur *Genes. 20. Domine, num gentem ignorantem, et iustam interficies? Nonne ipse dixit mihi, soror mea est, et ipsa ait, frater meus est? In simplicitate cordis mei, et munditia manuum mearum feci hoc: Dixitque ad eum Deus, et ego scio, quod simplici corde feceris: et ideo custodivi te, ne peccares in me.* Recole tu notationem pro lectoribus positam *2. 2. q. 70. a. 1. appen.* et pone eam in practica cum hic, tum alibi. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulo divisa.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Quid sit circumstantia.

Secundo, Utrum circumstantiae sint circa humanos actus attendendae a Theologo.

Tertio, Quot sunt circumstantiae.

Quarto, Quae sunt in eis principaliores.

ART. I.

Utrum circumstantia sit accidens actus humani.

Inf. a. 3. cor. et q. 18. ar. 3. et 4. d. 16. q. 3, a. 1. q. 1. et mal. qu. 2. ar. 4. ad 5. in cor. et 3. Eth. lect. 5. co. 2. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius *in Rhetor.* quid simile habet *l. 1. de inv.* quod *circumstantia est, per quam argumentationi auctoritatem, et firmamentum adiungit oratio.* Sed oratio dat firmamentum argumentationi, praecipue ab his, quae sunt de substantia rei, ut definitio, genus, et species, et alia huiusmodi, a quibus etiam Tullius *in Topic. ad Trebat.* oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Praeterea. Accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiae non sunt accidentia humanorum actum.

3. Praeterea. Accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quaedam accidentia. Non ergo circumstantiae sunt accidentia actuum.

Sed contra. Particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus *in 3. Ethic. cap. 1. ante med. tom. 5.* circumstantias nominat *particularia*, idest particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiae sunt accidentia individuantia humanorum actuum.

Respondeo dicendum, quod quia *nomina*, secundum Philosophum *lib. 1. Periherm. cap. 1. to. 1. sunt signa intellectuum*, necesse est, quod secundum processum intellectivae cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota; et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est, quod sicut dicitur *in 10. Metaphys. tex. 13. et 14. tom. 3.* ab his, quae sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria: et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quae loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est, quod nomen *circumstantiae* ab his, quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecunque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiae* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primo ex substantia actus, secundario vero ex his quae circumstant actum: sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit; secundario vero ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid huiusmodi. Et ideo signanter dicit, quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit, quasi secundario.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter: uno modo, quia inest ei, sicut album dicitur accidens Socratis; alio modo, quia est simul cum eo in eodem subiecto, sicut dicitur, quod album accidit musico, inquantum conveniunt, et quodammodo se contingunt in uno subiecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiae accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *in solut. praec.* accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine, sicut album, et musicum ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, puta quia subiectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie: et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse: dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus: nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus, et conditio personae; aliquae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod circumstantiae sunt accidentia actuum humanorum. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod circumstantiae tales, puta in loco sancto, attribuuntur quibusdam actibus humanis, quales in quibusdam aliis eiusdem generis non reperiuntur. Dicitur enim *Gen. 4.* quod homicidium a Cain fuit factum in agro: dicitur vero *Matth. 23.* quod homicidium Zachariae filii Barachiae fuit patratum a Iudaeis *inter templum, et altare.* Per hoc enim quod locus sacer circumstat talem actum, scilicet homicidium, sed non semper, quandocunque homicidium fit, monstratur Scholasticis a Scriptura, quod circumstantiae sunt accidentia actus humani. Alioquin tales circumstantiae, secundum Scripturam, talibus actibus semper adessent, si de substantia eorum essent. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, et confirmetur vicissim Angelica doctrina haec.

ART. II.

Utrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae a Theologo.

4. d. 16. q. 3. a. 1. q. 1. ad 2. et q. 2. co.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod circumstantiae humanorum actum non sint considerandae a Theologo. Non enim considerantur a Theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, idest boni, vel mali. Sed circumstantiae non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, forma-

liter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiae actuum non sunt a Theologo considerandae.

2. Praeterea. Circumstantiae sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; et ideo, ut dicitur *in 6. Metaph. tex. 4. to. 3. nulla ars, vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica.* Ergo Theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Praeterea. Circumstantiarum consideratio pertinet ad Rhetorem. Rhetorica autem non est pars Theologiae. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad Theologum.

Sed contra. Ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus *lib. 2. orth. fid. c. 24.* et Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. c. 31.* dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cuius consideratio pertinet ad Theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Respondeo dicendum, quod circumstantiae pertinent ad considerationem Theologi triplici ratione.

Primo quidem, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem, quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini. Actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quae fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Secundo, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis invenitur bonum, et malum, melius, et peius: et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut *infra* patebit *q. 18. a. 10. et 11. et q. 73. ar. 7.*

Tertio, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod sunt meritorii, vel demeritorii quod convenit actibus humanis, ad quod requiritur, quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius, vel involuntarius secundum cognitionem, vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est *in argum. sed cont.* Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad Theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam. Unde Philosophus dicit *in 1. Ethic. c. 6. cir. prin. to. 5.* quod in *ad aliquid* bonum est utile. In his autem, quae ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet, ut patet in dextro, et sinistro, aequali, et inaequali, et similibus. Et ideo, cum bonitas actuum sit, inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos, vel malos dici secundum proportionem ad aliqua, quae exterius adiacent.

Ad secundum dicendum, quod accidentia, quae omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem, et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiae: quia, ut dictum est *art. praeced.* sic circumstantiae sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt ordinatae ad ipsum; accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem, et Politicum, et ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundum eas invenitur, vel praetermittitur medium virtutis in humanis actibus, et passionibus: ad Politicum autem, et Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles, vel vituperabiles, excusabiles, vel accusabiles; diversimode tamen: nam quod Rhetor persuadet, Politicus diiudicat: ad Theologum autem, cui omnes aliae artes deserviunt, pertinet omnibus modis praedictis: nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis, et vitiosis cum Morali; et considerat actus, secundum quod merentur poenam, vel praemium, cum Rhetore, et Politico.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod ad Theologum pertinet consideratio circumstantiarum humanorum actuum. Ut per hoc quod dicitur *Hie. 11. Quid est, quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa?* Ubi ly *dilectus meus* dicit conditionem, idest circumstantiam personae, ly *in domo mea*, circumstantiam loci; ly *scelera multa*, circumstantias et gravitatis, et numerositatis peccati. Item per hoc quod dicitur *Matth. 21. et Ioan. 2. Eiecit vendentes, etc. de templo dicens: Auferte ista hinc.* Ecce per ly *de templo*, per ly *hinc*, consideratio circumstantiae loci. A simili igitur per huiusmodi narrata, quasi scholastice loquens, Scriptura universaliter dicit, quod consideratio circumstantiarum omnium actuum humanorum pertinet ad Theologum. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum convenienter enumerentur circumstantiae in 3. Ethicorum.

4. d. 16. q. 3. ar. 1. q. 2. et 3. et mal. q. 2. a. 6. corp. lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter circumstantiae numerentur *in 3. Eth. cap. 1. a med. tom. 5.* Circumstantia enim actus dicitur, quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus, et locus. Ergo solae duae sunt circumstantiae, scilicet *Quando*, et *Ubi*.

2. Praeterea. Ex circumstantiis accipitur, quid bene, vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiae includuntur sub una, quae est modus agendi.

3. Praeterea. Circumstantiae non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causae ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid* sunt circumstantiae: nam *quis* pertinet ad causam efficientem: *propter quid* ad finalem: *circa quid* ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi *in 3. Eth. loc. sup. cit.*

Respondeo dicendum, quod Tullius *in sua Rhet. aequiv. 1. de Invent.* assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur.

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodo* fecerit, et *quando* fecerit. Sed Aristoteles *in 3. Ethic. loc. cit.* addit aliam, scilicet *circa quid*, quae a Tullio comprehenditur *sub quid.*

Et ratio huius adnumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, inquantum attingit ipsum actum: alio modo, inquantum attingit causam actus: tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensurae, sicut tempus, et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit; ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid*; ex parte autem causae materialis, sive obiecti accipitur *circa quid*; ex parte vero causae agentis principalis accipitur *quis* egerit; ex parte vero causae agentis instrumentalis accipitur *quibus auxiliis.*

Ad primum ergo dicendum, quod tempus, et locus circumstant actum per modum mensurae, sed alia circumstant actum, inquantum attingunt ipsum quocunque alio modo extra substantiam eius existentia.

Ad secundum dicendum, quod iste modus, qui est bene, vel male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus, qui pertinet ad qualitatem actus: puta quod aliquis ambulat velociter, vel tarde; et quod aliquis percutit fortiter, vel remisse: et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causae, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adiuncta: sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti, quod sit alienum; hoc enim pertinet ad substantiam furti, sed quod sit magnum, vel parvum. Et similiter est de aliis circumstantiis, quae accipiuntur ex parte aliarum causarum: non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adiunctus: sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum, vel aliquid huiusmodi. Similiter etiam ex parte eius quod est *quid*: nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, quod convenienter octo circumstantiae actuum humanorum ponendae sunt. Insinuant autem hoc per id quod ipsae, dum tractant de actibus humanis, praedictas circumstantias considerant. Verbi gratia *Hier. 11. Dilectus meus in domo mea fecit scelera multa*; ac si de circumstantiis expressius dicatur: *Quis* fecit? *Dilectus meus. Quid* fecit? *Scelera*, idest quaedam gravissima, utpote commissa directe contra Deum, ut sacrilegium, blasphemiae etc. *Ubi* fecit? *In domo mea.* Item *Psal. 2. Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania?* En circumstantia. *Cur*, idest propter quem finem. Item *Psal. 73. Usquequo, Deus, improperabit inimicus, irritat adversarius nomen tuum in finem?* En circumstantia *Quando*; ac si dicatur: Quanto tempore durabit hoc peccatum adversarii tui? Item *Iosue 7. Vidi pallium coccineum valde bonum, et ducentos siclos argenti, regulamque auream quinquaginta siclorum, et concupiscens abstuli.* En circumstantia *circa quid.* Nam circa obiectum furti considerat, quod erat magnum. Item *2. Reg. 11. Ponite Uriam ex adverso belli, ubi fortissimum est praelium; et derelinquite eum, ut percussus intereat.* En circumstantia, *Quibus auxiliis.* Nam his verbis indicatur, quod David occidit Uriam auxiliis Ioab, et militum eius. Item *Prov. 1. Pedes illorum ad malum currunt, et festinant, ut effundant sanguinem*; ac si de circumstantia apertius dicatur, *Quomodo* ad malum, et effusionem sanguinis vadunt? Velociter, festinanter, idest cum magna aviditate. Quod vero convenienter sint octo, patet *Prover. 8. Recti sunt omnes sermones etc.* De convenientia Scripturarum in suis dictis vide *2. 2. q. 122. ar. 2. appen. et q. 140. art. 1. appen.* De sufficientia autem earundem *qu. 179. art. 2. append.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum sint principales circumstantiae, propter quid et ea, in quibus est operatio.

4. dis. 16. q. 3. ar. 1. qu. 2. et d. 33. q. 1. ar. 3. q. 2. ad 4. et 3. Eth. l. 3. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sint principales circumstantiae, *propter quid, et ea in quibus est operatio*, ut dicitur *in 3. Eth. cap. 1. a med. tom. 5.* Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus, et tempus; quae non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo, in quibus est operatio, non sunt principalissimae circumstantiarum.

2. Praeterea. Finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Praeterea. Principalissimum in unoquoque est causa eius, et forma. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istae duae circumstantiae videntur esse principalissimae.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. cap. 31.* dicit, quod principalissimae circumstantiae sunt, *cuius gratia agitur, et quid est quod agitur.*

Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, sicut *supra* dictum est *q. 1. a. 1.* prout sunt voluntarii. Voluntati autem motivum, et obiectum est finis.

Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa, quae attingit actum ex parte finis, scilicet

cuius gratia: secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest *quid fecit*.

Aliae vero circumstantiae sunt magis, vel minus principales, secundum quod magis, vel minus ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea, in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus, et locum, sed ea, quae adiunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus *loc. sup. citat.* quasi exponens dictum Philosophi, loco eius, quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio*, dicit, *quid agitur*.

Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine: et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum; aliae vero conditiones personae non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus; haec enim attenditur in actu secundum obiectum, vel finem, et terminum, sed est quasi quaedam qualitas accidentalis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, quod principalissimae circumstantiae actuum humanorum sunt finis, et quod fit. Ut per hoc quod dicitur *Hierem. 2. Quid invenerunt patres vestri in me iniquitatis, quia elongaverunt a me, et ambulaverunt post vanitatem, et vani facti sunt?* Ecce, quod de fine, unde moti fuerunt ad elongandum a Deo, et ambulandum in peccatis, tanquam de re fundamentaria, seu principalissima radice, atque circumstantia quaerit. Simile illi dicto *Io. 8. Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* Et illi *Psalm. 2. Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania?* Postquam vero *Hierem. 2.* de fine quaesivit, subsequenter aliam circumstantiam, scilicet quid fecerit, aperit, dicens *ibid. Duo mala fecit populus meus. Me dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas.* Ac si Hieremias per hunc ordinem, quasi scholastice dicat. quod principalissima circumstantiarum omnium est causa finalis, post hanc vero est effectus, inde quid agitur, hoc est de dictis ad litteram in conclusione, *Cur*, et *quid*. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO VIII.

De voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali. Et primo de actibus, qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti. Secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem: et deinde de actibus eius, quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui, et intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate: secundo de fruitione: tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria. Primo quidem, quorum voluntas sit. Secundo, a quo moveatur. Tertio, quomodo moveatur.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, Utrum voluntas sit tantum boni.

Secundo, Utrum sit tantum finis, an etiam eorum, quae sunt ad finem.

Tertio, Si est aliquo modo eorum, quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, et in ea quae sunt ad finem.

ART. I.

Utrum voluntas sit tantum boni.

1. q. 16. a. 9. cor. et 1. d. 46. a. 2. ad 2. et 2. d. 3. qu. 4. ad 2. et 4. d. 49. qu. 1. a. 3. q. 1. cor. et 1. cont. c. 96. §. 2. et ver. q. 14. a. 2. cont.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi, et nigri. Sed bonum, et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Praeterea. Potentiae rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum *l. 9. Met. tex. 3. to. 3.* Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 42. to. 2.* Ergo voluntas se habet ad opposita: non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Praeterea Bonum, et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non loqui: volumus etiam interdum quaedam futura, quae non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est. quod Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. lect. 9. et 22.* quod *malum est praeter voluntatem*, et quod *omnia bonum appetunt*.

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est, quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur, nisi in aliquid simile, et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens, et substantia, sit quoddam bonum, necesse est, ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est, quod Philosophus dicit *in 1. Ethic. in princ. tom. 5.* quod *bonum est, quod omnia appetunt.*

Sed considerandum est. quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re: ita id, in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid

tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit *in 2. Physic. tex. 31. to. 2.* quod *finis est bonum, vel apparens bonum.*

Ad primum ergo dicendum quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum, et ad malum: sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis: sic enim nunc loquimur de voluntate, fuga autem mali magis dicitur noluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea, quae sub suo obiecto convenienti continentur: nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum: unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quae sub bono comprehenduntur; sicut moveri, et quiescere, loqui, et tacere, et alia huiusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione: unde negationes, et privationes entia dicuntur rationis: per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit *in 5. Ethic. cap. 1. a princ. to. 5.* quod *carere malo habet rationem boni.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Dionysio, quod voluntas non est, nisi boni. A D. Dionysio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Psal. 118. Beati etc.* Vide ad longum *q. 5. a. 8. append.* Si enim voluntas non potest velle miseriam, idest inclinari ad appetendum miseriam; et non potest non velle beatitudinem, ita ut etiam peccatores ideo peccent, ut beatitudinem habeant, secundum quod dicitur ibi, voluntas profecto est boni tantum ita, ut nec sit, nec esse possit mali. Item per hoc quod dicitur *Rom. 8. Vanitati creatura subiecta est non volens*; ac si dixerit: Quia creatura apprehendit, quod esse subiectum vanitati est malum, ideo ipsa creatura non vult esse subiecta vanitati, licet ei sit subiecta. Per hoc ergo implicite Apostolus scholasticis concludendum esse aperit, quod voluntas non est, nisi boni apprehensi. Alioquin, si apprehenderet, quod esse subiectum alicui vanitati esset bonum, tunc vellet esse subiecta tali vanitati. In cuius signum quosdam increpando dicit *Psal. 4. Ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Et *Proverb. 1. Usquequo stulti ea, quae sibi sunt noxia, cupient?* Ad denotandum scilicet iisdem Theologis scholasticis, quod voluntas ita est solum boni, ut etiam malum, non, nisi sub ratione boni, velit: et consequenter, quod non omne, quod vult sub ratione boni, est bonum in veritate rei, sed quandoque vanum, mendacium, et noxium. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem.

ver. q. 22. a. 5. ad 9.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non sit eorum, quae sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus *in 3. Ethic. cap. 2. to. 5.* quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem.*

2. Praeterea. Ad ea quae sunt diversa genere, diversae potentiae animae ordinantur, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 1. a. med. to. 5.* Sed finis, et ea quae sunt ad finem, sunt in diverso genere boni: nam finis, qui est bonum honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis, aut passionis; bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est *in ad aliquid*, ut dicitur *in Ethic. c. 6. to. 5.* Ergo si voluntas est finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

3. Praeterea. Habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativae, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem: sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis eius; ad navifactivam vero constructio navis, quae est propter finem. Ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quae sunt ad finem, sunt quaedam media, per quae pervenitur ad finem, sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quae sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia, qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus.

Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocunque modo ratio sui obiecti: sicut visus se extendit ad omnia, quaecunque participant quocunque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum, et volitum, est finis: unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem. Unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis: sicut et intelligere proprie est eorum, quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem, quae co-

gnoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur *in 7. Ethic. cap. 8. to. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quae sunt diversa genere, ex aequo se habentia, ordinantur diversae potentiae: sicut sonus, et color sunt diversa genera sensibilium, ad quae ordinantur auditus, et visus. Sed utile, et honestum non ex aequo se habent, sed sicut quod est secundum se, et secundum alterum. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam: sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid diversificat habitum, diversificat potentiam: habitus enim sunt quaedam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quaelibet ars operativa considerat et finem, et id quod est ad finem: nam ars gubernatoris considerat quidem finem, ut quem operatur; id autem, quod est ad finem, ut quod imperat. E contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur; id vero quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est et aliquis finis proprius, et aliquid, quod est ad finem; quod proprie ad illam artem pertinet.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod voluntas est et finis, et eorum, quae sunt ad finem. Finis quidem, ut *Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi.* Eorum autem quae sunt ad finem, ut *Luc. 9. Si volueris mandata servare.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, et confirmetur vicissim Angelica doctrina haec.

ART. III.

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem.

Inf. q. 12. a. 4. cor. et 3. d. 14. ar. 2. q. 4. cor. et ver. q. 2. a. 24. cor. et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia secundum Philosophum *lib. 3. Topic. cap. 2. in explic. loci 22. to. 1. ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Praeterea. Finis est ratio volendi ea, quae sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen, et color. Ergo idem est motus voluntatis, quo vult finem, et ea quae sunt ad finem.

3. Praeterea. Idem numero motus naturalis est, qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quae sunt ad finem, comparantur ad finem, sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est, quo voluntas fertur in finem, et in ea quae sunt ad finem.

Sed contra. Actus diversificantur secundum obiecta. Sed diversae species boni sunt finis, et id quod est ad finem, quod dicitur utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est, quod voluntas potest ferri in finem, inquantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem. Sed in ea quae sunt ad finem, inquantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo absolute secundum se; alio modo sicut in ratione volendi ea quae sunt ad finem.

Manifestum est ergo, quod unus et idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem.

Sed alius actus est, quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque praecedit tempore: sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit: nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quandocunque videtur color, eodem actu videtur lumen: potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color. Et similiter quandocunque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen e converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea quae sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus: unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso: nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quae media dicuntur: unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem. Et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero, quod in contrarium obiicitur, patet solutio per ea quae *supra* dicta sunt *ar. praec. ad 2.* Nam utile, et honestum non sunt species boni ex aequo divisae; sed se habent sicut propter se, et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum; sed non e converso.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod voluntas fertur actu eodem, atque alio in finem, et in ea quae sunt ad finem, iuxta diversas considerationes. Alio quidem, ut per hoc quod Balaam ariolus introducitur dixisse *Num. 23. Moriatur anima mea morte iustorum.* Ecce quod iste vult finem bonum, scilicet mori morte iustorum, tamquam absolute secundum se ab ipso consideratum: et tamen non vult ea quae sunt ad hunc finem, scilicet vivere vita iustorum. Nam etiam tunc actualiter erat exercens ariolandi artem, et divinationes pactis cum diabolo intervenientibus; insuper et consilium dedit regi Balac decipiendi Israelem per fornicationes. Non ergo eodem actu voluntatis quo ferebatur in finem, ferebatur in ea quae sunt ad finem: quandoquidem nullo actu voluntatis movebatur ad volendum existentia ad talem finem a se concupitum. Eodem autem actu ferri voluntatem in utrumque insinuatur per hoc quod dicitur *Gene. 29. Quam diligens Iacob ait, serviam tibi pro Rachel filia tua.* Ecce quod Iacob ex dilectione ad Rachel, tamquam finem, vult servitutem, tamquam existentia ad ipsum finem: per quod utique constat, quod ille finis erat, ut ratio volendi existentia ad finem; et ideo Iacob, quia sic finem illum considerabat, eodem actu volebat et ipsum finem, et existentia ad finem. Item per hoc quod subditur ibidem: *Videbantur pauci dies prae amoris magnitudine.* Ubi clare patet, quod volitio amorosa finis est ratio non tantum volendi existentia ad finem etiam laboriosa, sed et sufferendi ipsa, quantumcunque laboriosa, libenter. Consequenter ergo uno, atque eodem actu vult Iacob et finem amatum, et existentia ad finem, quamvis multum difficilia, libenter sufferre. Secundo vides etc.

QUAESTIO IX.

De motivo voluntatis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum voluntas moveatur ab intellectu.
Secundo, Utrum moveatur ab appetitu sensitivo.
Tertio, Utrum voluntas moveat seipsam.
Quarto, Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.
Quinto, Utrum moveatur a corpore caelesti.
Sexto, Utrum voluntas moveatur a solo Deo, sicut ab exteriori principio.

ART. I.

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Inf. q. 17. a. 1. et quae. 82. ar. 4. et ver. q. 14. ar. 1. et 2. et q. 22. ar. 11. et mal. q. 4. a. 2. cor. et ad 13. et q. 6. cor. et ad 10. et 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus *sup. illud Psal. 118. Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas conc. 8. prope fin. tom. 8. Praevolat intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus: scimus bonum, nec delectat agere.* Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur; quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Praeterea. Intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum: immo quandoque ita nos habemus ad ea quae imaginamur, sicut ad ea quae in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur *in lib. 2. de anim. text. 154. to. 2.* Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Praeterea. Idem respectu eiusdem non est movens, et motum. Sed voluntas movet intellectum: intelligimus enim, quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. de anim. tex. 54. tom. 2.* quod *appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum.*

Respondeo dicendum, quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura. Oportet enim, ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu: et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere, vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc, vel illud: sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium, vel usum actus, et quantum ad determinationem actus: quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut *supra* ostensum est *q. 1. ar. 2.* principium huius motionis est ex fine. Et inde est, quod ars, ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem, ad quam pertinet id quod est ad finem: sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, ut *in 2. Physic. tex. 25. to. 2.* dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines, et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona. Semper autem ars, vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem, vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universal comprehensus: sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus

actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens, et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur, quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis, vel nocivi non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni, et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 46. et seq. to. 2.*

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus; quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare; sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem: quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet, quod non est idem movens, et motum secundum idem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod intellectus movet voluntatem, et voluntas movet intellectum. Ut de intellectu respectu voluntatis, per hoc quod dicitur *Hester 7. Aman surrexit, ut rogaret Hester reginam pro anima sua: intellexit enim a rege sibi paratum malum.* Nota ly *enim*; quasi aperte dicatur: Quare surrexit Aman ad rogandum reginam? Quia *intellexit a rege sibi etc.* Scholastice igitur per hoc dicit Scriptura, quod intellectus movet voluntatem, puta ad surgendum, ad rogandum. De voluntate autem respectu intellectus, ut per hoc quod dicitur *Ps. 35. Noluit intelligere, ut bene ageret;* ac si dicatur aperte: Voluntas noluit movere intellectum ad intelligendum, quod esset benefaciendum. Item per hoc quod dicitur *Isa. 58. Scire vias meas volunt.* Ecce quod voluntas movet intellectum ad operationem eius, puta ad sciendum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Inf. a. 5. co. fi. et q. 10. a. 3. et q. 77. a. 1. et veri. qu. 5. a. 10. c. et q. 22. a. 9. ad 3. et 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim, et agens est praestantius patiente, ut Augustinus dicit *12. sup. Gen. ad lit. c. 16. circa med. tom. 3.* Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quae est appetitus intellectivus, sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Praeterea. Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Praeterea. Ut probatur *in 8. Physic. te. 40. t. 2.* movens non movetur ab eo, quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur *Iacob. 1. 14. Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, et illectus.* Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas eius moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. praec.* id quod apprehenditur sub ratione boni, et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum, et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius, cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est, quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 5. a med. to. 5. Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*

Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum ex parte obiecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est simpliciter, et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter praestantior est, quam appetitus sensitivus; sed quoad illum, in quo passio dominatur, inquantum subiacet passioni, praeeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus, et electiones hominum sunt circa singularia: unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic, vel aliter, circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 1. Polit. c. 3. post med. to. 5.* ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem, et concupiscibilem: non quidem dispotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali, seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis, et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem: et sic nihil prohibet, voluntatem aliquando ab eis moveri.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis insinuatum esse, quod

appetitus sensitivus movet voluntatem ex parte obiecti. Ut per dictum *Daniel. 13. Concupiscentia subvertit cor tuum*, idest voluntatem tuam. Item per illud *2. Reg. 11. Vidit mulierem lavantem se, erat autem mulier pulchra valde: misit, et tulit eam, et dormivit cum ea*; ac si per ista scholastico a Scripturis dicatur: Appetitus sensitivus voluntatem movet ex parte obiecti; quia enim mulier vidit pulchritudinem pomi, quod est obiectum sensus, quia senes concupierunt sensualiter Susannam, quia David mulierem pulchram aspexit, ideo voluntas eius mota est ad tollendum de pomo, et istorum ad provocandum Susannam, et huius ad dormiendum cum Bersabee. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum voluntas moveat seipsam.

Ver. q. 22. ar. 9. cor. et ad 1. et mal. q. 3. a. 3. cor. et q. 6. cor. et ad 4. et to. 20.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum huiusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia: nam *motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi.* Sed non est idem in potentia, et in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum: neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Praeterea. Mobile movetur ad praesentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est praesens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur: quod patet esse falsum.

3. Praeterea. Voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est *ar. 1. hu. qu.* Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate: quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle, et non velle: quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 1. hu. qu.* ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed, sicut dictum est *qu. praec. art. 2.* hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum: et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem est in actu, et in potentia. Sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi praesens; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur, quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, et a sensu; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti; a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Ut per hoc quod dicitur *Iudith. 2. Nabuchodonosor dixit, cogitationem suam in eo esse, ut omnem terram suo subiugaret imperio. Quod dictum, cum placuisset omnibus: vocavit rex Holofernem principem militiae suae, et dixit ei: Egredere adversus omne regnum etc.* Ac si apertius in proposito, quasi scholastice loquens, Scriptura dicat: Ex hoc quod post cogitationem voluntas Nabuchodonosor regis voluit finem hunc, scilicet omnem terram suo imperio subiugare, movit seipsam ad volendum ea, quae erant ad istum finem, scilicet debellare contraria quaeque regna, et eorum habitatores, et occidere. Secundo vides, quomodo ex his, similibusque, quod semper intelligendum est, bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Inf. qu. 17. a. 5. ad 2. et q. 80. ar. 1. cor. et 1. q. 125. ar. 4. et qu. 106. ar. 2. cor. et 111. ar. 2. cor. et 3. con. cap. 88. et 89.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est, quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Praeterea. Voluntas violentiam pati non potest, ut *supra* ostensum est *q. 6. a. 4.* Sed *violentum est, cuius principium est extra.* Ergo voluntas non potest ab alio exteriori moveri.

3. Praeterea. Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra. Voluntas movetur ab obiecto, ut dictum est *ar. 1. hu. qu.* Sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est, quod moveri potest ab aliquo exteriori.

Sed eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab

aliquo principio exteriori moveri. Omne enim, quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est *a. pr.* ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere, nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita: non autem est (1) procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit *in quod. cap. Eth. Eudem. cap. 18. cir. princ. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra: sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra: sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere, quod nullam conferat vim patiens: quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur: nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis: quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet, et non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens poximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est *in cor. art.* unde indiget moveri ab alio, sicut a primo (2) movente.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, quod voluntas movetur a principio exteriori. Ut per hoc quod dicitur *2. Cor. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Nota ly *aliquid.* Loquitur enim universaliter Apostolus, licet hoc uuiversale dictum verificari quodam speciali modo in materia illa bona, de qua tractat, adfirmet: pro quo vide sanctum Ecclesiae catholicae Doctorem nostrum *super Epistolas D. Pauli in loc. cit.* Ac si aperte, et a fortiori dixerit Apostolus: Si ad cogitare aliquid etiam minimum indiget homo exteriori principio, magis utique indigebit ad velle. Cave tamen, ne unquam ex eo, quod Deus in omni etiam primo motu voluntatis ipsam movet, inferas blasphemiam hanc pessimam, quod scilicet Deus, movendo voluntatem peccatoris, sit aliquo modo causa peccati: quoniam aliud est entitas, et actus, seu motus voluntatis, inquantum talia sunt, quae sunt a Deo; aliud vero est peccatum, quod neque directe, neque indirecte esse potest a Deo. Pro cuius, et consequenter textus articuli captu meliori, vide *ar. 6. ad tertium, et q. 79. ar. 1. ad primum* speciatim ad glossam Beati Augustini, et ibidem *ar. 2.* Secundo vides, quomodo etc.

(1) *Al.* hoc autem non est.
(2) *Al.* proximo.

ART. V.

Utrum voluntas moveatur a corpore caelesti.

1. q. 115. a. 3. et 4. et 22. q. 95. a. 5. 6. et 7. et 2. d. 15 q. 1. a. 2. et 3. con. c. 84. usque 93. et ver. q. 5. a. 9. et 10. et opus. 2. c. 129. 130. et 161. et opu. 10. ar. 19. et opus. 25. c. 5. et opus. 26.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas humana a corpore caelesti moveatur. Omnes enim motus varii, et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus caeli, ut probatur *in 8. Phy. tex. 76. et lib. 4. t. 133. to. 2.* Sed motus humani sunt varii, et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum caeli, sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Praeterea. Secundum Augustinum *in 3. de Trin. c. 4. in princ. to. 3. Corpora moventur per corpora superiora.* Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum caeli, sicut in causam, nisi etiam voluntas a caelo moveretur. Ergo caelum movet voluntatem humanam.

3. Praeterea. Per observationem caelestium corporum Astrologi quaedam vera praenuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate: quod non esset, si corpora caelestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a caelesti corpore.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *in 2. lib. orth. fid. c. 7. par. ante med.* quod *corpora caelestia non sunt causae nostrorum actuum.* Essent autem, si voluntas, quae est humanorum actuum principium, a corporibus caelestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus caelestibus.

Respondeo dicendum, quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est, quod voluntas potest moveri a corporibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subiacent motibus caelestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt, corpora caelestia directe imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 42. tom. 2.* est in ratione. Ratio autem est potentia animae non alligata organo corporali. Unde relinquitur, quod voluntas sit potentia

omnino immaterialis, et incorporea. Manifestum est autem, quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso: eo quod res incorporeae, et immateriales sunt formalioris virtutis, quam quaecunque res corporales: unde impossibile est, quod corpus caeleste imprimat directe in intellectum, aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles *in lib. 2. de anim. tex. 150. to. 2.* recitans opinionem dicentium, quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque*, scilicet Iupiter, per quem totum caelum intelligunt, attribuit eis, qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivae, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus, quorum sunt actus.

Sed quia dictum est *art. 2. hui. quaest.* quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundant motus caelestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanae reducuntur in aliquam causam uniformem, quae est in intellectu, et voluntate superiorum (1): quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet, quod motus voluntatis in motum caeli reducatur, sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum caelestis corporis, sicut in causam; inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione caelestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione caelestium corporum: et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum caelestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, et non velle: sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte obiecti exterius praesentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *a. 2. hu. q. et p. p. q. 80. et 81.* appetitus sensitivus est actus organi corporalis: unde nihil prohibet, ex impressione corporum caelestium aliquos esse habiles ad irascendum, vel concupiscendum, vel ad aliquam huiusmodi passionem: sicut et ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur, quae pronuntiantur de actibus hominum secundum considerationem caelestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemaeus dicit *in Centiloquio parum a princ. Sapiens dominatur astris*, scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam, et nequaquam motui caelesti subiectam, huiusmodi caelestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit *2. super Genes. ad lit. cap. 17. cir. fin. to. 3. Fatendum est quando ab Astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur: quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

(1) *Al.* quae est tamen intellectu, et voluntate superior.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haereses Bassi dicentis, quod in septem astris, et 24. litteris rerum omnium perfectio, vita denique, et generatio omnium hominum consistit. Vita igitur hominum, et operationes erant colligatae astris, secundum istum. Item Algazelis, ut refert Directorium *inquisit. 2. par. quaest. 4.* dicentis, quod motus voluntatis subsunt corporibus caelestibus. Item dicentis, quod corpora caelestia, et dispositiones eorum, in quibus incipimus operari, dirigunt operationes nostras a principio usque in finem per tantum, et per totum, ita quod ista constellatio solum, in qua, et sub qua opus incipitur, quantumcunque opus sit voluntarium, dominatur a principio usque in finem. Item dicentis, quod ex conditione corporum caelestium futura pendent intantum, quod si quis totam conditionem caelestis harmoniae haberet, plene cognosceret tam praeterita, quam futura. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has omnes merito damnari *ad Gal. 4. Dies observatis, et menses, et tempora, et annos; timeo, ne forte sine causa laboraverim in vobis.* Vide quantae malignitatis, ruinae, atque periculi sint illae haereses secundum iudicium Apostoli. Item a Dive Augustino, qui, ut recitatur in constitutione Papae infra, eum, qui haec observat, qui attendit, qui in domum recipit, qui interrogat, praevaricasse Christianam fidem, et baptismum adfirmat. Item a Papa Sixto V. *in sua constitutione de anno* 1586. nonis Ianuarii, facta contra exercentes Astrologiae iudiciariae artem, et alia quaecumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes. Vide illam, quia multa scitu necessaria continet. Recitatur *in Elucid. 1. par. q. 115. ar. 4. appen.* ubi et damnantur praedicta haeresum vanissima. Item *ibid. articulorum num. 288. 352. 572. 575.* Item a *2. 2. a. nu. 509. cum Elu.* Item *a Veritatibus aureis super totam legem veterem, Gen. 1. concl. 13. et Lev. 7. conclu. 6. et Deuter. 28. concl. 4.* Tertio vides, quomodo etc.

ART. VI.

Utrum voluntas moveatur a Deo solo, sicut ab exteriori principio.

Inf. q. 80. a. 1. et 1. q. 105. a. 4. q. 111. a. 2. et 5. cont. cap. 88. 89. 91. et 93. prin. et mal. q. 3. a. 3. cor. et qu. 16. ar. 5. corp. et ad 13.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non a solo Deo moveatur, sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus caelestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Praeterea. Actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit *cap. 4. de div. nomin. lect. 1. et 6.* Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Praeterea. Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud *Gen. 1. 31. Vidit Deus cuncta, quae fecerat. et erant valde bona.* Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen *voluntas sit, qua peccatur, et recte vivitur*, ut Augustinus dicit *l. 1. Retract. c. 9. ante med. to. 1.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Phil. 2. 13. Deus est, qui operatur in nobis velle, et perficere.*

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturae rei motae; tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Unde dicitur *in 8. Physic. tex. 29. 30. 31. et 32. to. 2.* quod *generans movet secundum locum gravia, et levia.* Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest, quam Deus: et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut *in 1.* dictum est *quaest. 90. art. 2. et 3.* Secundum vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum: unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis eius, sicut corpora caelestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte obiecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum: et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est *a. 4. hu. qu.*

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut *infra* dicetur *q. 109. et 112.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod voluntas non movetur ab exteriori principio agente, nisi a Deo *Phil. 2. Deus* etc. secundum quod *in arg. cont.* Ubi nota, quod ista Apostoli propositio est universaliter prolata, atque intelligenda cum exclusione cuiuscumque alterius a Deo, licet ab ipso Apostolo secundum contextum adducatur in particulari facto. *Deus,* inquit, *est qui,* idest solus ipse est, et non alius, qui tanquam principium agens extrinsecum *operatur velle in nobis.* Simile quid ab Apostolo factum super ly *non sumus sufficientes etc.* vide *a. 4. appen.* Item insinuatur id per hoc quod dicitur *Prov. 21. Cor regis in manu Dei est; et, quocumque voluerit, vertet illud.* Hoc enim, tamquam specialissimum quid, ut patet ex phrasi locutionis, attribuitur Deo, quod scilicet moveat, et ad libitum moveat regis cor, idest voluntatem. Quod si solius Dei, tamquam agentis exterioris, est movere voluntatem regis, a simili utique ipse solus, secundum Scripturam hanc, movebit voluntatem cuiuscumque alterius hominis. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO X.

De modo, quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo, quo voluntas movetur.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Secundo, Utrum de necessitate moveatur a suo obiecto.

Tertio, Utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.

Quarto, Utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ART. I.

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

1. qu. 42. a. 2. cor. et ver. q. 22. ar. 5. et 9. et mal. qu. 18. ar. 4. ad 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet *in princ. 2. Physic. et etiam tex. 49. tom. 2.* Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Praeterea. Id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Praeterea. Natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est, quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut Boetius dicit *in libr. de duab. natu. par. a princ.* et Philosophus *in 5. Metaph. tex. 5. to. 3.* natura dicitur multipliciter.

Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus: et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet *in 2. Physic. tex. 4. to. 2.* Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel quodlibet ens: et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam: et hoc est quod per se inest rei.

In omnibus autem ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est, quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus: et universaliter omnia illa, quae conveniunt volenti secundum suam naturam: non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem: unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, et esse, et vivere, et huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum, qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est, quod modus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur a voluntate: sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem: et inde est, quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum: nam forma est actus, materia vero potentia. Et ideo illa quae pertinent ad motum, vel quae sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt: sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet, quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturae respondet unum proportionatum naturae: naturae enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturae in specie acceptae respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum; sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quicquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod voluntas aliquid vult naturaliter. Hoc autem facit, quandocumque demonstrat, voluntatem esse determinatam ad unum ita, quod oppositum velle non potest. Idem enim est, sic velle, quod est, velle naturaliter. Insinuatur vero hoc *Psal. 118. Beati etc.* secundum quod in sensu illo, qui a Divo Augustino ei tribuitur, intelligitur. Vide ergo dictum illud *qu. 5. a. 8. append.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto.

Inf. q. 80. a. 1. cor. fi. et 1. q. 82. a. 1. et 2. et ver. q. 22. ar. 5. et 6. et ma. quaest. 6. ar. 9. et 10.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas de necessitate moveatur a suo obiecto. Obiectum enim voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motivum ad mobile, ut patet *in 3. de anim. tex. 54. to. 2.* Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo obiecto.

2. Praeterea. Sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad obiectum universale ordinatur, ut dictum est *art. prae. ad 3.* Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto. Ergo et voluntas a suo.

3. Praeterea. Omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur, quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus; finis autem est ratio volendi ea quae sunt ad finem: et sic videtur etiam, quod ea quae sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo obiecto.

Sed contra est, quod potentiae rationales secundum Philosophum *9. Metaph. tex. 3. tom. 3.* sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 42. to. 2.* Ergo voluntas se habet ad opposita: non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Respondeo dicendum, quod voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitum actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis

de quocunque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud.

Sed quandum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto consideranda est ratio, per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret: posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motivum alicuius potentiae non est nisi obiectum, quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est *in corp. ar.*

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur a tali obiecto, quod est semper, et ex necessitate verum; non autem ab eo, quod potest esse verum, et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est *in cor. ar.*

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum: et similiter illa, quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, et vivere, et huiusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit, qui principia credit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, quod voluntas non movetur de necessitate ab obiecto suo. Ut per hoc quod dicitur *Deuter. 30. Considera, quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam, et bonum, et e contrario mortem, et malum: ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius etc. Si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris etc. Elige ergo vitam, ut diligas Dominum Deum tuum, et obedias voci eius etc.* Ex his enim concludendum scholasticis sapientibus liquido relinquit Scriptura, quod voluntas hominis non de necessitate movetur ab obiecto suo, quin scilicet non possit velle in oppositum. Item quotiescumque Scriptura narrat ex una parte propositum fuisse populo Israelitico obiectum hoc, scilicet manna *Exod. 16.* fructus terrae promissionis *Num. 13.* similiaque, et ex alia parte narrat populum his visis non obstantibus stomachatum, ad contrariaque appetenda insurrexisse, toties ipsa, quasi scholastice loquens dicit, quod voluntas a suo obiecto non necessario movetur. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus *Rom. 7. 19. Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*: quod dicitur propter concupiscentiam, quae est passio quaedam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

2. Praeterea. Sicut dicitur *in 3. Ethic. c. 5. to. 5. Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate voluntatis, quod statim passionem abiiciat. Ergo non est in potestate voluntatis, quod non velit illud, ad quod passio se inclinat.

3. Praeterea. Causa universalis non applicatur ad effectum particularem, nisi mediante causa particulari: unde ratio universalis non movet, nisi mediante aestimatione particulari, ut dicitur *in 3. de anim. te. 58. to. 2.* Sed sicut se habet ratio universalis ad aestimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas, nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est, quod dicitur *Gen. 4. 7. Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. praec. ar. 2.* passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte, qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem iudicat aliquid esse conveniens, et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: sicut contingit in his, qui propter vehementem iram, vel concupiscentiam furiosi, vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem: huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt: et de talibus eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quae ex ne-

cessitato sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum: et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.

Inquantum ergo ratio manet libera, et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc, ad quod passio inclinat: et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitato sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere, quin motus concupiscentiae insurgat, de quo Apostolus dicit *Rom. 7.19. Quod odi malum, illud facio*, idest concupisco; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire: et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet, et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubilotur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum: et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere, ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum: et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus, et operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his, in quibus ratio renititur passioni.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod voluntas non movetur de necessitate a passione appetitus sensitivi ita ut non possit ei resistere, ut hic *ad secundum*. Ut *Gen. 4. Sub te erit etc.* secundum quod *in arg. cont.* Pro quo vide *veritates Aureas super totam legem veterem, Gen. 5. con. 6. 7.* Item insinuatur id ipsum per hoc quod narratur *Gen. 6. 7.* quod ex passione luxuriam exercentes puniti sunt a Deo. Et simile de Sodomitis *cap. 19.* Et *Roman. 1.* Ab effectu enim isto, scilicet quod Deus punivit peccata, et peccatores ex passione appetitus sensitivi peccantes, scholasticis monstrat Scriptura, conclusionem hanc debere inferri, quod videlicet voluntas non movetur de necessitate a passione sensualitatis, ita quod non possit, si velit, reniti. Ratio est apertissima: quia scilicet peccata carnis talia non essent peccata, et per consequens nec pro talibus punienda, si non essent voluntaria. Voluntaria vero non essent, si voluntas ad ea facienda cogeretur ita, quod non posset in contrarium, ut patet de amentibus, et ex D. Augustini vulgatissimo dicto: *Peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium.* Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. IV.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitae virtutis, resisti non potest: unde dicitur *Rom. 9. 19. Voluntati eius quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Praeterea. Voluntas ex necessitate movetur in illa, quae naturaliter vult, ut dictum est *art. 1. hui. quaest.* Sed hoc est unicuique naturale, quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit *26. con. Faust. cap. 5. ante med. to. 6.* Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud, ad quod a Deo movetur.

3. Praeterea. Possibile est, quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet; quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile, voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet: ergo necesse est, eam hoc velle.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli. 15. 14. Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem eius.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit *4. ca. de div. nom. prope fi. lect. 24.* ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat; sed remanet motus eius contingens, et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae.

Ad secundum dicendum, quod naturale est unicuique, quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale: sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult, quod ei conveniat. Non autem vult quod quicquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus movet vo-

luntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni (1), quod voluntas ad illum non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Concilio, quod voluntas non movetur de necessitate a Deo. Ut *Eccles. 15. Deus etc.* secundum quod *in arg. cont.* Item per hoc quod narratur passim in Scripturis, quod bona iustorum, puta Abel, Enoch, Noe, Abrahae, Moysis, Davidis etc. sunt a Deo laude digna iudicata, et tamquam virtuosa remunerata, quod utique non esset, nisi fuissent voluntaria. Voluntaria autem esse non potuissent, si voluntas contra suum naturalem instinctum de necessitate coactionis mota fuisset ad illa exequenda, ut vel tenuiter intelligentibus patet. Ab effectu ergo isto, scilicet retributione bonorum factorum, inferre voluit Scriptura, scholastice loquendo, quod voluntas per motionem divinam ad bonum non cogitur. Insinuatur et a Concilio Tridentino *sess. 6. can. 4. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum Deo excitanti, atque vocanti non posse dissentire, si velit: Anathema sit.* Haec ibi. Secundo vides etc.

QUAESTIO XI.

De fruitione, quae est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de fruitione.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum frui sit actus appetitivae potentiae.

Secundo, Utrum soli rationali creaturae conveniat, an etiam animalibus brutis.

Tertio, Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Quarto, Utrum sit solum finis habiti.

ART. I.

Utrum frui sit actus appetitivae potentiae.

Inf. a. 2. cor. et 1. d. 1. q. 1. ar. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod frui non sit solum appetitivae potentiae. Frui enim nihil aliud esse videtur, quam fructum capere. Sed fructum humanae vitae, quae est beatitudo, accipit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, sicut *supra* ostensum est *q. 3. a. 8.* Ergo frui non est appetitivae potentiae, sed intellectus.

2. Praeterea. Quaelibet potentia habet proprium finem, qui est eius perfectio, sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus eius. Ergo frui est potentiae cuiuslibet, et non solum appetitivae.

3. Praeterea. Fruitio delectationem quandam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 1. de doctr. christ. cap. 4. in pr.* et *in 10. de Trin. cap. 10. pa. a prin. to. 3. Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.* Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivae potentiae.

Respondeo dicendum, quod fruitio, et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari: quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta, quae sunt sensibilia magis: unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur: unde fruitio pertinere videtur ad amorem, vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem, et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est, quod fruitio est actus appetitivae potentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, unum et idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus; inquantum autem est bonum, et finis, est voluntatis obiectum: et hoc modo est eius fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem, tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine iam adepto.

Ad secundum dicendum, quod perfectio, et finis cuiuslibet alterius potentiae continetur sub obiecto appetitivae, sicut proprium sub communi, ut dictum est *supra qu. 9. ar. 1.* Unde perfectio, et finis cuiuslibet potentiae, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam: propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando qualibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia eius, quod offertur ut conveniens: et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod frui pertinet ad potentiam appetitivam. Ut *Prov. 7. Fruamur cupitis amplexibus.* Item *Eccli. 2. Fruar bonis:* et *ibidem: Omni voluptate frueretur.* Et ibi capitulo septimo: *In die bona fruere bonis.* Bonum enim est obiectum potentiae appetitivae: et ideo Scriptura per antedicta scholasticis relinquit concludendum, quod appetitivae potentiae est frui. Secundo vides, quomodo etc.

(1) *Al.* impossibile est poni.

ART. II.

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturae, an etiam animalibus brutis.

Inf. q. 13. a. 5. ad 2. et 1. d. 1. q. 4. ar. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus *in 1. de doct. christ. cap. 3. et 22. tom. 3.* quod *nos homines sumus, qui fruimur, et utimur.* Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Praeterea. Frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Praeterea. Sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur, quod pari ratione possit ad naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia eius non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui: et ita non convenit brutis animalibus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 83. QQ. q. 30. cir. med. to. 4. Frui quidem cibo, et qualibet corporali voluptate non absurde existimantur et bestiae.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis habetur *artic. praeced. ad 2.* frui non est actus potentiae pervenientis ad finem, sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem. Dictum est enim *ibid.* quod est appetitivae potentiae. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum: sed potentia, ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quae sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est, quod in his quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in his quae cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex: perfecta, et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis, et bonum, sed ratio universalis finis, et boni: et talis cognitio est solius rationalis naturae; imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis, et bonum: et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivae non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea, quae apprehendunt, moventur. Unde rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet, quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, praecipue prout est in his, quae cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta: quod ex ipso modo loquendi apparet: dicit enim, quod *frui non adeo absurde existimantur et bestiae*, scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod frui est etiam bestiarum. Quod autem ad homines attinet, patet *a. 1. appen.* A divo Augustino igitur id fuit insinuatum, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut per dictum *Isa. 32. Gaudium onagrorum pascua gregum*; ac si dicatur, quod onagri percipiunt cum magna suavitate, seu delectatione pascua talia, in delectatione illa pro tunc saltem conquiescentes. Et hoc, ut ex dictis *a. 1.* est frui. Item *Iob. 6. Numquid rugiet onager, cum ante praesepe plenum fuerit?* Ecce, quod quasi in tali pastu prae delectatione absorptus, innuitur per hoc, in tantum, ut rugiendi non meminerit. Item per dictum *Hierem. 2. Onager assuetus in solitudine, in desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui.* Ex quo theologis scholasticis intentum idem faciliter concludendum, apte Scriptura relinquit. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

qu. 12. ar. 2. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad *Philem. 20. Itaque frater, ego te fruar in Domino.* Sed manifestum est, quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Praeterea. Fructus est, quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit *ad Gal. 5. 22. Fructus spiritus est caritas, gaudium, pax*, et huiusmodi, quae non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Praeterea. Actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: *voluntas* enim *est, per quam fruimur*, ut Augustinus dicit *10. de Trin. c. 10. ante med. tom. 3.* Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *10. de Trin. cap. 10. ante med. tom. 3.* quod *non fruitur, si quis id, quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit.* Sed solum ultimus finis est, qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *a. 1. hu. qu.* ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine, vel delectatione. Ultimum autem est sim-

pliciter, et secundum quid: simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest; quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie, et secundum completam rationem fructus eo dicimur frui. Unde Augustinus *in 10. de Trin. c. ant. med. t. 3.* dicit, quod *fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.* Non autem quiescit simpliciter, nisi in ultimo: quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit: sicut in motu locali licet illud, quod est medium in magnitudine, sit principium, et finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in 1. de doctr. christ. cap. 33. post med. to. 3.* Si dixisset, *te fruar*, et non addidisset, *In Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse, sed quia addit, *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem: ad arborem quidem producentem comparatur, ut effectus ad causam; ad fruentem autem, sicut ultimum expectatum, et delectans. Dicuntur igitur ea, quae enumerat ibi Apostolus, *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis, unde et *fructus Spiritus* dicuntur, non autem ita quod eis fruamur, tanquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum, quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium, ut citatur *in 1. senten. d. 1. et* habetur *in Glos. interl. ad Gal. 5. sup. illud Fructus autem Spiritus*, quia *propter se petenda sunt;* non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 1. a. 8. et q. 2. a. 7.* finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res: alio modo adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis, sicut res, quae ultimo quaeritur; fruitio autem, sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei: ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod frui est solum finis, idest saltem rei illius, quae sibi proponitur ab unoquoque pro ultimo fine *ar. 2. ad 2.* A D. Augustino quidem, ut *in argument. cont.* A Scripturis autem, ut *Eccles. cap. 5. Hoc itaque visum est bonum mihi, ut quis fruatur laetitia ex labore suo, et haec est pars illius.* Nam per ly *est pars illius* designatur ultimus finis, ut patet exercitatis in modo loquendi Scripturarum. Item *a Sapien. 2. Fruamur bonis, quae sunt etc. quoniam haec est pars nostra, et haec est sors nostra.* Per ista enim depingitur animus horum Epicuraeorum a Scriptura hac, et forsan etiam ab *Ecclesiast. cap. 5.* introductorum, quod scilicet posuerant ultimum suum finem in his terrenis cupiditatibus, de quibus ideo praemittunt ly *fruamur*; ac si per utramque auctoritatem Scripturae scholasticis dicant: Frui est ultimi finis, saltem secundum propositum fruentis. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. IV.

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus *10. de Trin. cap. 11. ant. med. tom. 3.* quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed iam rei.* Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Praeterea. Sicut dictum est *ar. 3. hu. qu.* fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine iam habito. Ergo fruitio, proprio loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Praeterea. Frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando iam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra. *Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit *lib. 1. de doct. christ. cap. 4. in princ. tom. 3.* Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Respondeo dicendum, quod frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis dupliciter, uno modo perfecto, et alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta fruitio iam habiti finis realiter: sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur: uno modo ex parte obiecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Obiectum autem est, quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus, vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo eius, quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis: finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere, vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est *in cor. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum a Scripturis, et Augustino, quod frui est rei saltem secundum intentionem habitae. Ab Augustino quidem, ut extenditur cum discursu *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Ps. 118. Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo. Et 83. Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Et 33. Gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus.* Item *Cantic. 2. Sub umbra illius, quem desideraveram, sedi, et fructus eius dulcis gutturi meo.* Applica tu ad descriptionem fruitionis a praemissis textibus manifestatam, quandoquidem hoc facile est, et videbis aperte insinuari per haec intentum praedictum. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO XII.

De intentione, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de intentione.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Secundo, Utrum sit tantum finis ultimi.

Tertio, Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Quarto, Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.

Quinto, Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ART. I.

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

2. 2. q. 168. ar. 1. corp. et 2. d. 38. a. 3. et ver. q. 23. a. 13. et mal. q. 16. a. 11. ad 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim *Matth. 6. 22. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*: ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus *in lib. 2. de serm. Dom. in mont. cap. 13. cir. med. to. 4.* Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivae potentiae, sed apprehensivae.

2. Praeterea. Ibidem Augustinus dicit *in fin. cap.* quod intentio *lumen* vocatur a Domino, ubi dicit *Matth. 6. 23. Si lumen, quod in te est, tenebrae sunt etc.* Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Praeterea. Intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Praeterea. Actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quae sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas, seu fruitio; respectu autem eorum quae sunt ad finem, est electio, a quibus differt intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 10. de Trinit. cap. 7. cir. fin. innuitur et l. 11. c. 3. et 4. et 6. et clar. c. 9. to. 3.* quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis.* Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum, quod intentio sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo, et principaliter pertinet ad id, quod movet ad finem: unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut *supra* habitum est *qu. 9. ar. 1.* Unde manifestum est, quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet: sicut oculo praevidemus, quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti: unde et opera dicuntur *tenebrae*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus *ibidem* exponit *loc. cit. in arg.*

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute: et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur: et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis, secundum quod est terminus alicuius, quod in ipsum ordinatur: et sic intentio respicit finem: non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Augustino, quod intentio est actus voluntatis. A D. Augustino quidem, ut *in argument. cont.* A Scripturis vero, ut *Hebr. 4. Discretor cogitationum, et intentionum cordis.* Ubi per cor sumit totam partem intellectivam, et intellectui quidem attribuit cogitationes, voluntati autem intentiones, ac si dixisset, *Discretor cogitationum* intellectus, *et intentionum* voluntatis. Vel per cor sumit voluntatem, et ei attribuit praesuppositive cogitationes, ut *in ad 1. ac 3.* inten-

tiones autem formaliter, idest ut actus ipsius. Item *ab Is. 14. Ascendam in caelum, et ero similis Altissimo.* Ubi exprimitur intentio diaboli, et talis fuisse intentio eius dicit, quod voluit esse Deus: consequenter igitur ibi connotatur, quod intentio est actus voluntatis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum intentio sit tantum ultimi finis.

2. 2. q. 180. a. 1. cor. et 2. d. 38. ar. 3. et ver. q. 22. art. 13. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim *in lib. sent. Prosp. sent. 100. inter opera Aug. tom. 3. Clamor ad Deum est intentio cordis.* Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Praeterea. Intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est *art. praec. ad 4.* Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Praeterea. Sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

Sed contra. Ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut *supra* dictum est *qu. 1. ar. 7.* Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversae hominum intentiones; quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* Intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter: uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis, vel terminus alterius; sicut in motu, quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus: et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet, quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum quod *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia, cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quae quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quae est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod intentio non est semper ultimi finis. Ut *1. Machab. 2. Intendite in praeceptum legis.* Hoc enim non est ultimus finis, sed id quod post observationem praecepti legis expectatur. Item *Act. 3. Intendebat in eos, sperans se aliquid accepturum ab eis.* Intentio ergo huius infirmi ferebatur in eos, tamquam in finem proximum, et in sanitatem speratam ab eis, tamquam in finem ultimum. Item quandocumque Scriptura narrat, quod Moyses, David, Abraham, Iudas Machabaeus, et ceteri intendebant, non enim sine intentione faciebant, pugnare contra aliquos, tunc semper ostendit Theologis Scholasticis, quod intentio potest etiam esse de fine, qui non est ultimus. Ultimus quippe, ut patet, non erat pugna, sed victoria, sed ingressus vel in terram promissionis, vel in templum ad dedicandum illud solemniter Domino Deo, vel et cetera. Item a similibus omnibus locis Scripturarum, ubi monstratur, aliquos facere unum, non enim sine intentione faciunt, *q. 1. art. 1.* ut perveniant finaliter ad aliquid aliud. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Ver. q. 13. a. 13. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus *in lib. 2. de ser. Dom. in mont. ex cap. 14. 16. et 17. et 22. to. 4.* quod *non potest homo simul intendere Deum, et commodum corporale.* Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Praeterea. Intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Praeterea. Intentio praesupponit actum rationis, sive intellectus. Sed *non contingit simul plura intelligere*, secundum Philosophum *l. 2. Topic. c. 4. in declarat. loci 33. to. 1.* Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra. Ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum, et ad locutionem, ut dicitur *in 3. de anim. in fin. et l. 2. tex. 88. tom. 2.* Ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare: et ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis *art. 2. huius qu.* quod homo potest simul multa intendere: est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est *ibid.* sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum, sicut confectionem medicinae, et sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, qui-

*

bus aliquid est melius altero, una est, quod ad plura valet: unde potest aliquid praeeligi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit, hominem non posse simul Deum, et commodum temporale intendere, sicut ultimos fines: quia, ut *supra* ostensum est *q. 1. a. 5.* non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione, sicut dictum est *art. 1. huius quaest. ad 3.* Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum; sicut ad sanitatem concurrunt calor, et frigus commensurata: vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum, puta acquisitio vini, et vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi. Unde nihil prohibet, quin ille, qui intendit lucrum, simul haec duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut *in 1.* dictum est *q. 85. a. 4.* contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod aliquis potest duo simul intendere. A Philosopho quidem, ut extenditur cum discursu *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *in ar. 2. appendic.* Item *a Genes. 32.* per hoc quod ibi Iacob narratur divisisse populum suum in duas turmas, sed et *cap. 33.* uxores suas cum filiis in tres ordines, plura simul utrobique sic faciendo intendens, tanquam fines, ut legenti capitula illa patet. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.

Sup. q. 8. a. 3. et 2. d. 38. a. 4. et 3. d. 14. a. 1. q. 4. cor. et ver. q. 22. a. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit unus, et idem motus, intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem. Dicit enim Augustinus *in 11. de Trin. cap. 6. cir. princ. tom. 3.* quod *voluntas videndi fenestram finem habet fenestrae visionem, et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes.* Sed hoc pertinet ad intentionem, quod velim videre transeuntes per fenestram; hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas eius quod est ad finem.

2. Praeterea. Actus distinguuntur secundum obiecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa obiecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

3. Praeterea. Voluntas eius quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate eius quod est ad finem.

Sed contra est, quod id quod est ad finem, se habet ad finem, ut medium ad terminum. Sed idem motus est, qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute, et secundum se: et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque.

Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem: et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cum enim dico, *Volo medicinam propter sanitatem*, non designo nisi unum motum voluntatis: cuius ratio est, quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti, sicut eadem visio est coloris, et luminis, ut *supra* dictum est *qu. 8. art. 3. ad 2.* Et est simile de intellectu: quia si absolute principium, et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestrae, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, inquantum est res quaedam, est aliud voluntatis obiectum, quam id quod est ad finem; sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem obiectum.

Ad tertium dicendum, quod motus, qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium, et finem, ut ascensio, et descensio, sicut dicitur *in 3. Phys. tex. 21. to. 2.* Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinantur ad finem, est electio; motus autem voluntatis, qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio: cuius signum est, quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in vero sensu intelligas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod intentio finis est, et non

est idem motus voluntatis cum volitione eius, quod est ad finem. Ut *Num. etc.* ut *qu. 8. art. 3. append.* Quam appendicem considera totam: et studeas applicare huc, prout opus fuerit. Quod enim dicitur ibi quasi in communi de voluntate, hic dicitur in speciali de voluntatis intentione etc. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

22. qu. 110. ar. 1. corp. et 2. d. 38. ar. 3. cor. et ad 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his, quae cognitione carent, magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quae est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his, quae cognitione carent, ut probatur *in 2. Physic. tex.77. et seq. to. 2.* Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Praeterea. Sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est *q. 11. a. 2.* Ergo et intentio.

3. Praeterea. Eius est intendere finem, cuius est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem: movetur enim animal vel ad cibum quaerendum, vel ad aliquid huiusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra. Intentio finis importat ordinationem alicuius in finem, quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 1. hu. q.* intendere est in aliud tendere: quod quidem est et moventis, et moti.

Secundum igitur quod dicitur indendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante: et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui, vel alterius in finem, quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est proprie, et principaliter intendere, ut dictum est *a. 1. hu. qu.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod intendere est eius, quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, sicut et cetera, quae moventur naturaliter.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod bruta non intendunt finem. Insinuant vero hoc, quotiescumque monstrant, quod bruta carent ratione. Negando enim a brutis radicem intentionis, qua scilicet intentio fit, necessario cointelligitur, quod per hoc idem simul negant intentionem. Hoc autem fit *a Psal. 31. Nolite fieri, sicut equus, et mulus, in quibus non est intellectus.* Item *a 2. Petr. 2. Subiugale mutum animal in hominis voce loquens corripuit prophetae insipientiam.* Nam per ly *mutum* intelligit duo, scilicet et sine voce hominis, et sine ratione hominis. Quorum duorum mox unum, scilicet vox hominis, datum asinae a Deo designat, et alterum, scilicet rationem hominis, ei datum tacendo negat. Ut elicitur ex Decretis *cap. 2. quaest. 7. cap. sec.* Vide de hoc facto *Veritates Aureas super totam legem veterem, Num. 22. concl. 7.8.* Si ergo brutum animal illud, de quo aliqualiter videbatur, quod tunc ratione intranea uteretur, non habuit in se rationem: multo minus utique alia bruta, quaecumque sint illa, habebunt in se rationem. Scripturae igitur per hoc quod bruta esse absque ratione ostendunt, quasi scholastice loquentes, adfirmant, quod bruta non intendunt proprie finem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina haec, et confirmetur.

QUAESTIO XIII.

De electione eorum, quae sunt ad finem, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem: et sunt tres, eligere, consentire, et uti. Electionem autem praecedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo de consilio. Tertio de consensu. Quarto de usu.

Circa electionem quaeruntur sex.

Primo, Cuius potentiae sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.

Secundo, Utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio, Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

Quarto, Utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur.

Quinto, Utrum electio sit solum possibilium.

Sexto, Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ART. I.

Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.

1. q. 8. a. 3. cor. et 2. d. 24. q. 1. a. 2. et ver. qu. 22. a. 15. et 3. Eth. le. 6. et c. 2. l. 6. le. 2. fi.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri prae-

fertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Praeterea. Eiusdem est syllogizare, et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur *in 7. Ethic. ex cap. 5. to. 5.* videtur quod sit actus rationis.

3. Praeterea. Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quaedam ignorantia electionis, ut dicitur *in 3. Ethic. cap. 1. vers. fin.* Ergo videtur, quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Ethic. c. 3. prope fin.* quod *electio est desiderium eorum, quae sunt in nobis.* Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus *in 6. Ethic. c. 2. to. 5.* quod *electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus.* Quandocunque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. c. 33. prope fi.* dicit, quod *electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum.* Sicut enim dicimus, animal ex anima, et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem.

Est autem considerandum in actibus animae, quod actus, qui est essentialiter unius potentiae, vel habitus, recipit formam, et speciem a superiori potentia, vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur a superiori potentia; et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum, quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quandam praecedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur *sententia*, vel *iudicium*, quam sequitur electio: et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur, quid sit eligendum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod electio est actus voluntatis. Ut per hoc quod dicitur *Matth. 13. Elegerunt bonos in vasa sua.* Item per hoc dictum *Isa. 7. Ut sciat eligere bonum.* Item per hoc dictum *Iosue 24. Eligite, quod placet.* Nam bonum est obiectum voluntatis, et complacentia proprie dicitur de voluntate, ut patet vel mediocriter eruditis. Per hoc ergo quod Scripturae ponunt, electionem fieri de bono, et de eo quod placet, ipsae, quasi scholastice loquentes, adfirmant, quod electio est actus voluntatis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

2. d. 25. a. 1. ad 6. et 7. et 5. Met. lect. 23. fi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur *in 3. Ethic. ca. 3. cir. fin. to. 5.* Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem, et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Praeterea. Ipsum nomen electionis significare videtur, quod aliquid prae aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid prae aliis: sicut manifeste apparet, quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Praeterea. Ut dicitur *in 6. Ethic. c. 12. in med. to. 5. Ad prudentiam pertinet, quod aliquis bene eligat ea, quae sunt ad finem.* Sed prudentia convenit brutis animalibus: unde dicitur *in princ. Metaph. c. 1. par. a princ. to. 3.* quod *prudentia sunt sine disciplina quaecunque sonos audire non potentia sunt, ut apes.* Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat, an cervus per primam, vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset, cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur, quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. c. 33. in princ.* dicit, quod *pueri, et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia.* Ergo in brutis animalibus non est electio.

Respondeo dicendum, quod cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est, quod electio sit respectu plurium, quae eligi possunt: et ideo in his, quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum, et voluntatem: quia, ut ex praedictis patet *q. 1. art. 2. ad. 3.* appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturae; volun-

tas autem est quidem secundum naturae ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus: et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicuius propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero: quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum: unde statim quando per sensum, vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione movetur ad ipsum: sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur *in 3. Phys. tex. 16. et seq. to. 2. motus est actus mobilis a movente;* et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis: et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis; licet ipsa quae a ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his, quae moventur secundum naturam, sicut et in his, quae moventur secundum artem, ut dicitur *in 2. Physic. ex tex. 49. to. 2.* Et ex hoc contingit, quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio: quod ex hoc apparet, quod omnia, quae sunt unius naturae, similiter operantur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod electio non convenit brutis. Ut per dictum *Ps. 31. Nolite etc.* ut *in quaes. 12. ar. 5. append.* Per hoc enim quod radicem electionis, quae est ratio intellectiva, negant in brutis, patet, quod negare cointelliguntur ab eisdem brutis electionem. Item per dictum *Gen. 1. Ut praesit piscibus maris etc.* Scilicet per rationem datam homini, de quo ibi, et non datam brutis, de quibus et ibidem. Pro qua re videas *1. par. q. 93. ar. 2. et quaes. 75. ar. 3. cum Elucidat.* Item *2. 2. ar. nu. 447.* Item *Veritates aureas sup. tot. leg. vet. Gen. 1. con. 13.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

Inf. a. 4. et 6. cor. et 3. q. 18. ar. 4. cor. et ar. 4. con. c. 95. fi. et opus. 2. cap. 177. et 3. Eth. lect. 1. et 1. Perih. lect. 14. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod electio non sit tantum eorum quae sunt ad finem. Dicit enim Philosophus *in 6. Eth. c. 12. post. med. to. 5.* quod *electionem rectam facit virtus; quaecumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiae.* Illud autem, cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Praeterea. Electio importat praeacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quae sunt ad finem, unum potest praeaccipi alteri, ita etiam diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quae sunt ad finem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 2. tom. 5.* quod *voluntas est finis; electio autem eorum quae sunt ad finem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *ar. 1. hu. q. ad 2.* electio consequitur sententiam, vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit *in 2. Phys. tex. 89. t. 2.* Unde finis, inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis, vel scientiae principium, esse conlusionem alterius demonstrationes, vel scientiae: primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis, vel scientiae; ita etiam contingit, id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem: et hoc modo sub electione cadit: sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis: unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae: unde apud eum, qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse sanum, vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit *2. ad Cor. 12. 10. Cum enim infirmor, tunc potens sum.* Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem, sicut ad ultimum finem: et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut *supra* habitum est *qu. 1. ar. 3.* ultimus finis est unus tantum. Unde ubicunque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod electio est eorum quae sunt ad finem. Ut per hoc

quod dicitur *2. Reg. 24. Elige unum, quod volueris ex his, ut faciam tibi.* Item per dictum *Exo. 17. Elige viros, et pugna*, idest elige viros ad pugnandum, sive ut pugnent. Quasi per haec Scriptura scholastice loquens dicat, quod electio proprie sumpta est aliquorum ordinatorum ad finem. Quod si improprie de electione loquamur, idest de electione non secundum totam rationem electionis, tunc electio potest large esse finis. Ut *Deuter. 26. Dominum elegisti hodie*: hoc est: Prae omnibus aliis voluntarie recepisti eum in Dominum tuum. Non enim Dominus Deus secundum se ordinatur ad ulteriorem finem, cum sit ultimus omnium. Unde ista particula rationis de electione, scilicet ordinari ad alium finem deficit hic. Ceterum hoc non est contra conclusionem: quoniam ipsa locuta intelligitur de electione propriissime dicta, idest secundum totalem rationem electionis. Haec ideo posita fuit *supra* post conclusionem ipsam, in corollario circa finem. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur.

Inf. art. 5. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quae sunt ad finem. Sed *ea quae sunt ad finem, non solum sunt actus, sed etiam organa*, ut dicitur *in 2. Phys. tex. 84. et seq. to. 2.* Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Praeterea. Actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri praeeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Praeterea. Eliguntur homines ad aliqua officia vel saecularia, vel ecclesiastica ab his, qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Eth. cap. 2. to. 5.* quod *nullus eligit, nisi ea quae existimat fieri per ipsum.*

Respondeo dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem.

Finis autem vel est actio, vel res aliqua: et cum res aliqua fuerit finis, necesse est, quod aliqua humana actio interveniat, vel inquantum homo facit rem illam, quae est finis, sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius: unde et facere sanitatem dicitur finis medici; vel inquantum homo aliquo modo utitur, vel fruitur re, quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae.

Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est, ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni, vel illi; actio vero exterior est, quae contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quod homo, qui eligit Episcopum, vel Principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem: alioquin si nulla esset eius actio ad constitutionem Episcopi, vel Principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est, quod quandocumque dicitur aliqua res praeeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod electio semper est aliquo modo actuum humanorum. Ut per dictum *Numer. 31. Mille viri eligantur de singulis* etc. Item per dictum *1. Reg. 17. Elegit quinque lapides.* Et *Actu. 15. Placuit eligere viros* etc. Unde scio, quod elegerint hos mille, hos lapides, hos viros, et non alios? Quia ipsi electores actum humanum electionis delegativum fecerunt circa hos mille, circa lapides hos, circa viros; quem actum non fecerunt circa alios de tribubus, de lapidibus, de viris. Per antedictas ergo sententias Scriptura, tamquam scholastice loquens, ait, quod electio est semper aliquo modo actuum humanorum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum electio sit solum possibilium.

Ver. q. 22. a. 13. ad 11. et 3. Eth. le. 5. fi. ar. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est *artic. 1. hui. quaest.* Sed voluntas est possibilium, et impossibilium, ut dicitur *in 3. Ethicor. cap. 2. tom. 5.* Ergo et electio.

2. Praeterea. Electio est eorum, quae per nos aguntur, sicut dictum est *artic. praec.* nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quae eligimus, perficere non possumus; et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Praeterea. Nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit *in suis Regul. ad Mon. cap. 68.* quod *si Praelatus aliquid impossibile praeceperit, tentandum est.* Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Ethic. loc. nunc. cit.* quod *electio non est impossibilium.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. 4. hu. qu.* electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quae per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium.

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc

possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. Cuius signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis praecedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse, quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem, esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum, et exteriorem operationem: nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei: nam motus voluntatis est ab anima ad rem, et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic (1) agendum: et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quod cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo sicut quandoque voluntas est alicuius, quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum, ita quandoque est electio eius, quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio definire, sed in unoquoque iudicio superioris stare.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod electio non est impossibilium. Ut per dictum *Gen. 19. Est civitas hic, ad quam possum fugere, parva.* Ac si Loth voluisset his verbis aperte dicere ad Angelos, quod non sine causa elegerat eam pro refugio, quia scilicet hoc erat possibile, ut salvaretur in ea. Ex quo relinquit concludendum scholasticis, quod electio non est impossibilium. Secundo vides, quomodo etc.

(1) *Al.* hic.

ART. VI.

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

1. q. 115. ar. 1. cor. et 2. 2. qu. 104. art. 1. cor. et verit. q. 2. 2. a. 6. et q. 24. a. 1. et mal. q. 6.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quae ex principiis consequuntur, ut patet *in 7. Ethic. cap. 8. in fin. to. 5.* Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Praeterea. Sicut dictum est *ar. 1. hu. qu.* electio consequitur iudicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus propter necessitatem praemissarum. Ergo videtur, quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Praeterea. Si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum, quam ad aliud: sicut famelicus si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum, quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terrae in medio, sicut dicitur *2. de cael. tex. 75. et 90. to. 2.* Sed multo minus potest eligi, quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quae unum malus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud, quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo, quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est, quod electio est actus potentiae rationalis, quae se habet ad opposita secundum Philosophum *l. 9. Met. tex. 3. to. 3.*

Respondeo dicendum, quod homo non ex necessitate eligit; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere, vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle, et non velle, agere, et non agere: potest etiam velle hoc, aut illud, cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur: quicquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, et non agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali: et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est *ar. 3. hu. qu.* non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Ad primum ergo dicendum, quod non semper ex

principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum, quando principia non possuut esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet, quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem: quia non omne quod est ad finem, tale est, quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia, sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, quod homo non ex necessitate eligit, sed libere. Ut per dictum *Is. 65. Quae nolui, elegistis.* Ubi peccatores de electione malorum, quam fecerant, redarguit. Patet autem, quod non fuisset peccatum ipsis talis electio, et consequenter de hac redargui non meruissent, si talia peccata elegissent ex necessitate, et non libere: *Peccatum enim non est peccatum*, inquit D. Augustinus, *nisi sit voluntarium:* quod utique distinguitur ex opposito contra necessarium, iuxta illud Apostoli *ad Philem. cap. 1. Ne velut ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium.* Per hoc ergo quod Scriptura innuit, homines eligendo peccata peccasse, monstrat, scholastice loquendo, quod homo eligit non ex necessitate, sed libere. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO XIV.

De consilio, quod electionem praecedit, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de consilio.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum consilium sit inquisitio.
Secundo, Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem.
Tertio, Utrum consilium sit solum de his, quae a nobis aguntur.
Quarto, Utrum consilium sit de omnibus, quae a nobis aguntur.
Quinto, Utrum consilium procedat ordine resolutorio.
Sexto, Utrum consilium procedat in infinitum.

ART. I.

Utrum consilium sit inquisitio.

2. 2. quaest. 49. art. 5. cor. et 3. d. 35. q. 2. art. 1. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus *li. 2. orth. fid. cap. 22.* quod *consilium est appetitus.* Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Praeterea. Inquirere intellectus discurrentis est; et sic Deo non convenit, cuius cognitio non est discursiva, ut *in 1.* habitum est *q. 14. a. 7.* Sed consilium Deo attribuitur: dicitur enim *ad Ephes. 1. 11.* quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* Ergo consilium non est inquisitio.

3. Praeterea. Inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his, quae sunt bona certa, secundum illud Apostoli *1. ad Cor. 7. 25. De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. homin. cap. 34. in princ.* dicit: *Omne quidem consilium quaestio est, non autem omnis quaestio consilium.*

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est *quaest. praec. ar. 1.* consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis, et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente; et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Et haec inquisitio consilium vocatur: propter quod Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 3. cir. fin. tom. 5.* quod *electio est appetitus praeconsiliati.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentiae: et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia; quia consilium est de his, quae homo vult facere, et etiam sicut motivum; quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his, quae sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit *in 6. Ethic. c. 2. tom. 5.* quod *electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat. Ita Damascenus dicit *loc. sup. cit.* quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam, et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu, qui invenitur in nobis: sicut in nobis scientia est con-

clusionum per discursum a causis in effectus. Sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae, vel iudicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. cap. 22.* quod *Deus non consiliatur: ignorantis enim est consiliari.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum, et spiritualium virorum, quae tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum; et ideo de talibus consilia dantur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod consilium est inquisitio. Ut *ad Philem. cap. 1. Quem ego volueram mecum detinere, ut pro te mihi ministraret in vinculis Evangelii. Sine consilio autem tuo nihil volui facere.* Patet enim hic, quod Apostolus per consilium intelligit, quod et tunc practice explicat, inquisitionem rationabilem: cum inquirat a Philemone, quid facto, secundum illum, in tali negotio opus sit. Item *2. Reg. 15. Inite consilium, quid agere debeamus.* Hoc est: Inquirite secundum rationem, quid etc. Secundum vides, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum consilium sit de fine, an solum de his quae sunt ad finem.

1. 2. q. 33. a. 1. ad 2. et q. 47. a. 1. ad 2. et 3. d. 35. q. 2. a. 4. q. 1. corp. et 3. Eth. lect. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod consilium non solum sit de his, quae sunt ad finem, sed etiam de fine. Quaecunque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quae sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Praeterea. Materia consilii sunt operationes humanae. Sed quaedam operationes humanae sunt fines, ut dicitur *in 1. Ethic. in princ. cap. 1. tom. 4.* Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. cap. 34. a med.* dicit, quod *non de fine, sed de his quae sunt ad finem, est consilium.*

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem.

Tamen contingit, id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem: sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione: et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis, est iam determinatum. Unde quamdiu habetur ut dubium, non habetur ut finis: et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum huiusmodi, non est consilium.

APPENDIX

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod consilium est de his quae sunt ad finem. Ut per dictum *Genes. 45. Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum, qui me fecit, quasi patrem Pharaonis, et dominum universae domus eius, ac principem in omni terra Ægypti.* Patet enim, quod hic tractatur de his, quae sunt ad finem, quando dicitur ly *non vestro consilio huc missus sum*, non de fine: alioquin, si de fine ageretur, ipse Ioseph a fratribus suis missus fuerat in Ægyptum per hoc, quod voluntarie vendiderant eum Ismaelitis portantibus merces in Aegyptum *c. 37.* Agitur ergo ibi de his quae sunt ad finem, quando dicit: *Non vestro consilio huc missus sum*; ac si dicatur: Vos actiones vestras, quibus me per venditionem misistis in Aegyptum, non ordinastis ex consilio vestro, idest ex inquisitione vestra rationis, ad hunc finem, quod scilicet ego fierem quasi pater Pharaonis, et dominus universae domus eius, ac princeps in omni terra Aegypti. Per hoc ergo, tanquam a negatione actus talis consiliati, denotat Scriptura, quod consilium, quando datur de aliqua re, datur de his, quae sunt ad finem; quo scilicet modo, seu qua via possit apte pertingi ad talem finem. Item per dictum *Mat. 22. Consilium inierunt, ut caperent Iesum in sermone.* Et *Marci 3. Consilium faciebant, quomodo eum perderent.* Ecce quod non cadit consilium super captione, seu perditione eius, quod erat finis obstinate firmatus apud Pharisaeos: sed cadit super modum aptum ad captionem, seu perditionem eius assequendam, quod erat existens ad finem. Ex his ergo Scriptura monstrat scholasticis speculativis intentum in principio dictum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. III.

Utrum consilium sit solum de his, quae a nobis aguntur.

2. 2. q. 47. a. 2. cor. et 3. d. 33. q. 2. a. 4. q. 1 corp. et 3. Eth. lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit solum de his, quae aguntur a nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed colla-

tio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quae non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quae aguntur a nobis.

2. Praeterea. Homines interdum consilia quaerunt de his, quae sunt lege statuta; unde et Iurisconsulti dicuntur: et tamen eorum, qui quaerunt huiusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis aguntur.

3. Praeterea. Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

4. Praeterea. Si consilium esset solum de his, quae a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his, quae sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his, quae nobis a fiunt.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *1. de nat. hom. cap. 34.* dicit: *Consiliamur de his quae sunt in nobis, et per nos fieri possunt.*

Respondeo dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam: quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim consilium, quasi considium, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum, quod in particularibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones, seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem, et universalibus est absolutior, et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest: et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium, et necessariorum; sed appetitur, secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est, quod proprie consilium est circa ea quae aguntur a nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcunque, sed collationem de rebus agendis, ratione iam dicta *in cor. ar.*

Ad secundum dicendum, quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quaerentis consilium, tamen est directivum eius ad operandum: quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his quae ordinantur ad operationes: et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his, quae ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale, et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum: et sic dominus consiliatur de his, quae sunt agenda per servum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod consilium est de his, quae per nos aguntur. Ut per dictum *Prov. 15. Dissipantur cognitiones, ubi non est consilium; ubi vero sunt plures consiliarii, confirmantur.* Ecce quod consilium respicit ad cogitationes, quae procul dubio sunt solum hominum: per quod, ut sapiens scholasticus iudicabit, innuitur intentum. Item per dictum *Isa. 19. Sapientes consiliarii Pharaonis dederunt consilium insipiens.* Patet enim per contextum, quod tractatur de agendis a Pharaone, et Aegyptiis, et consequenter, quod consilium, iuxta Isaiam, est de fiendis ab hominibus. Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum consilium sit de omnibus, quae a nobis aguntur.

3. f. d. 35. q. 2. a. 4. q. 1. cor. et Ps. 19. et 3. Ethic. lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod consilium sit de omnibus, quae sunt per nos agenda. Electio enim est *appetitus praeconsiliati*, ut dictum est *ar. 1. hu. q.* Sed electio est de omnibus, quae per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Praeterea. Consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus, quae non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus, quae aguntur a nobis, est consilium.

3. Praeterea. Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 3 in med. tom. 5.* quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime, et optime fiet: si autem per unum, qualiter per illud fiat.* Sed omne quod fit, fit per unum, vel per multa. Ergo de omnibus quae fiunt a nobis, est consilium.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *l. de nat. hom. ca. 34.* dicit, quod *de his quae secundum disciplinam, vel artem sunt operibus non est consilium.*

Respondeo dicendum, quod consilium est inquisitio quaedam, ut dictum est *a. 1. hu. q.* De illis autem inquirere solemus, quae in dubium veniunt. Unde et ratio inquisitiva, quae dicitur *argumentum*, est *rei dubiae faciens fidem.* Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus, quae habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur, quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert, utrum sic, vel sic fiat: et ista sunt minima, quae parum adiuvant, vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit *lib. 3. Ethic. cap. 3. to. 5.* scilicet de rebus parvis, et de his quae sunt determinata qualiter fieri debent: sicut est in operationibus artium, praeter quasdam coniecturales, ut Gregorius Nissenus dicit *loc. sup. cit.* ut puta medicinalis, negotiativa, et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod electio praesupponit consilium ratione iudicii, vel sententiae. Unde quando iudicium, vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat; et ideo non oportet, in omnibus, quae ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura; et ideo opus est consilio: sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod consilium non est de omnibus, quae a nobis aguntur. Ut per contextum *Eccles. 32. Sine consilio nihil facias: et post factum non poenitebis. Ibid.* enim contextus mox dicit: *In via ruinae non eas, et non offendes in lapides: nec credas te viae laboriosae, ne ponas animae tuae scandalum.* Per quod, ut penetranti constat, dubiosum quid de illis viis importatur; ac si per omnia haec simul considerata resolute dixerit: Sine consilio nihil dubiosum facias, aut faciendum aggrediaris. Ex quo utique dicto Scriptura scholasticis innuit, merito ab oppositis concludendum, quod illarum rerum, quae iure dubiosae non sunt, consilium facere non est opus. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his, quae a nobis aguntur. Sed operationes nostrae non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Praeterea. Consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur praeterita sint priora praesentibus, et praesentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a praesentibus, et praeteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Praeterea. Consilium non est nisi de his, quae sunt nobis possibilia, ut dicitur *in 3. Ethic. ca. paulo post princ. to. 5.* Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a praesentibus incipere oportet.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 3. post med. to. 5.* quod *ille, qui consiliatur, videtur quaerere, et resolvere.*

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio: quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius; utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc oportet, quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id, quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine: et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo, quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo, quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo, quod est agendum propter finem, non quaereremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini: et ideo prius oportet inquirere, an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit impossibile.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod consilium fit modo resolutorio. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis autem, ut per consilium dictum *2. Reg. 17. Dixit Achitofel ad Absalom: Eligam mihi duodecim millia virorum, et consurgens persequar David hac nocte, et irruens super eum, quippe qui lassus est, et solutis manibus percutiam eum. Cumque fugerit omnis populus, qui cum eo est, percutiam regem desolatum, et reducam universum populum, quomodo unus homo reverti solet. Unum enim virum tu quaeris; et omnis populus erit in pace.* Ecce: In hoc consilio, de quo dicitur et *infra* quod erat consilium utile, et *sup. cap. 16. Consilium Achitofel, quod dabat in diebus suis, quasi si quis consuleret Deum.* In hoc, inquam, consilio incipitur a fine, sumendo rationem omnium agendorum ex illo: et proceditur ratiocinando inde, quousque perveniatur ad id, quod statim exequendo agendum est: *Unum enim* inquit, *virum etc.* En finis: et, quod adducatur pro ratione omnium, idest ut ex ipso fine sumatur ratio omnium agendorum, patet per ly *enim*, quae est coniunctio rationalis. Ut igitur et unus vir, idest David ab Absalom quaesitus ad mortem, moriatur, et omnis populus remaneat in pace; Achitofel vult percutere regem desolatum; reducereque totum populum sub regimen Absalonis: et ad haec facienda vult consurgere nocte, electis duodecim millibus viris ad persequendum David. Talis autem modus procedendi vocatur ordo resolutorius. Per hoc itaque, quod Scriptura monstrat universaliter a simili, procedendum esse in consiliis, a fine ratiocinando usque ad id, quod statim primo agendum est in executione eorum, quae sunt ad finem, vult ipsa Scriptura, scholastice loquendo, dicere, quod consilium omne, quod vere est consilium, de tali enim solummodo loquimur,

procedit ordine resolutorio. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VI.

Utrum consilium procedat in infinitum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Praeterea. Sub inquisitione consilii cadit considerare, non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quaelibet humana actio potest infinite impediri, et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quaerere de impedimentis tollendis.

3. Praeterea. Inquisitio scientiae demonstrativae non procedit in infinitum: quia est devenire in aliqua principia per se nota, quae omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quae sunt variabilia, et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra. Nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur *in 1. de coel. tex. 58. to. 2.* Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet; quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii, et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: unum proprium ex ipso genere operabilium: et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio, ut principium, ut dictum est *ar. 2. hu. qu.* aliud quasi ex alio genere assumptum: sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit.

Huiusmodi autem principia, quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecunque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis, vel ferrum; et quaecunque sunt per aliquam scientiam speculativam, vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti: et de istis non inquirit consiliator.

Terminus autem inquisitionis est id, quod statim est in potestate nostra, ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii; ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed potentia.

Ad secundum dicendum, quod licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum: et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium: sed eum sedere, dum sedet, est necessarium: et hoc per certitudinem accipi potest.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod consilium non procedit in infinitum. Ut per dictum *1. Machab. 2. Ecce Simon frater vester scio, quod vir consilii est;* hoc est: Scio, quod prudens est ille, qui ordinat actus suos ad debitum finem *1. q. 1. a. 6.* et consequenter, qui non movetur ad id, ad quod impossibile est, quod perveniat. Non posset ergo aliquis merito vocari vir consilii, sed valde imprudens, si in consiliando procederet in infinitum: hoc est si consilium eius nunquam ab aliquo firmo principio inciperet, neque ad aliquem certum finem terminaretur. Per hoc igitur quod quis a Scriptura dicitur vir consilii, denotatur, quod, secundum ipsam, consilium non procedit in infinitum. Secundo vides, quomodo ex his etc.

QUAESTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum quae sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de consensu.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis.

Secundo, Utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio, Utrum sit de fine, vel de his quae sunt ad finem.

Quarto, Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.

ART. I.

Utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis.

Inf. q. 74. a. 7. ad 1. et 4. d. 29. a. 1. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod consentire pertineat solum ad partem animae apprehensivam. Augustinus enim *12. de Trin. cap. 12. to. 3.* consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Praeterea. Consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivae potentiae. Ergo et consentire.

3. Praeterea. Sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *in 2. lib. orth. fid. cap. 22.* quod *si aliquis iudicet, et non diligat, non est sententia*, idest consensus. Sed dili-

gere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

Respondeo dicendum, quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod cognoscitivus est rerum praesentium. Vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines, intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter, et praesentibus, et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re, cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde *Sap. 1. 1.* dicitur: *Sentite de Domino in bonitate.* Et secundum hoc consentire est actus appetitivae virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur *in 3. de anim. tex. 42. to. 2.* voluntas in ratione consistit. Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem, secundum quod in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet; sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae pertinet ad appetitivam, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad tertium dicendum, quod assentire est quasi ad aliud sentire; et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur; sed consentire est simul sentire; et sic importat quandam coniunctionem ad id, cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut *in 1.* dictum est *q. 16. a. 1. et q. 27. a. 4. et q. 59. ar. 2.* magis proprie dicitur assentire: quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici, quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod consentire est actus appetitivae virtutis. Ut per dictum *Levit. 20. Succidam illum, et omnes, qui consenserunt ei, ut fornicaretur cum Moloch.* Item per illud *Ro. 1. Digni sunt morte non solum, qui ea faciunt, sed etiam, qui consentiunt facientibus.* Item per illud *Actu. 22. Consentiebam, et custodiebam vestimenta.* Item per dictum *2. Thes. 2. Consenserunt iniquitati.* Item per id *Tobiae 4. Cave, ne quando peccato consentias.* Hinc enim Tobias ostendit, quod peccatum non potest imputari alicui sine eius consensu: id quod a D. Augustino aliis verbis sic expressum fuit, *Peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium.* Consentire ergo, secundum omnes praemissas auctoritates, est voluntatis; quoniam in vi consensus peccatum consistere, hominibusque imputari decernunt, ut vel mediocriter illas consideranti patet. Item per dictum *Iudith 12. Suade illam, ut sponte consentiat habitare mecum.* Ubi ad planam litteram patet intentum; cum hoc sit aperte dicere, suade, ut prompte, absque ulla scilicet coactione, velit habitare mecum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum consensus conveniat brutis animalibus.

Inf. q. 16. ar. 2. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Praeterea. Remoto priori, removetur posterius. Sed consensus praecedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio: quod patet esse falsum.

3. Praeterea. Homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia, vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *lib. 2. orth. c. 22.* quod *post iudicium homo disponit, et amat, quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia*, idest consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus proprie loquendo non est in brutis animalibus. Cuius ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus: sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est eius, qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturae: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid.

Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare, vel applicare ad hoc, vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum; consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quod remoto priori, removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto: sicut, si induratio possit fieri et a calido, et frigido, nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore, non oportet, quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines, qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia. Unde non est similis ratio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod consensus proprie non est in brutis. Ut per dictum *Ecclesiast. 15. Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Hoc enim dicitur ad differentiam brutorum, ut ex contextu patet. Nam ibi sequitur: *Adiecit mandata, et praecepta: si volueris mandata conservare.* Quod utique, nullo sapiente discrepante, non convenit brutis. Unde ex hoc aperte monstratur, quod praemissum dictum, scilicet *reliquit hominem in manu consilii sui*, facit differre hominem a brutis, et consequenter, quod brutis non convenit habere consilium. Cum itaque consensus ex consilio dependeat, ut patet ex Damasceno *in arg. cont.* manifestum fit, quod, ubi non est consilium, ibi non est consensus. Per hoc igitur quod Scriptura per ly *reliquit hominem in manu consilii sui* monstravit ab oppositis, quod consilium non est in brutis, subindicavit Theologis scholasticis duo; et quod in hominibus potest esse consensus, et quod in brutis consensus esse non potest. Ceterum quod in hominibus sit consensus, vide etiam per Scripturas *in ar. 1. append.* Item ex ly *consensus proprie*, quod in principio praesentis appendicis dicitur, colligito, quod, si quandoque Scripturam inveneris attribuere consensum brutis, debes necessario, ratione ductus, intelligere de consensu improprie dicto, idest de applicatione motus appetitivi ad aliquid agendum tantum passiva, hoc est ex instinctu naturali facta absque ulla libertatis potestate contradicente. Ut est illud Apostoli Iacobi *cap. 3. Si equis fraena in ora mittimus, ad consentiendum nobis omne corpus illorum circumferimus.* Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. III.

Utrum consensus sit de fine, vel de his quae sunt ad finem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod consensus sit de fine. Quia *propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed his, quae sunt ad finem, consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Praeterea. Actio intemperati est finis eius, sicut et actio virtuosi est finis eius. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Praeterea. Appetitus eorum quae sunt ad finem, est electio, ut *supra* dictum est *q. 13. a. 3.* Si igitur consensus esset solum de his quae sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur; quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit *lib. 2. orth. fid. cap. 22.* quod post affectationem (1), quam vocaverat sententiam, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quae sunt ad finem.

Sed contra est, quod Damascenus *ibidem* dicit, quod *sensus*, sive sententia, *est quando homo disponit, et amat, quod ex consilio iudicatum est.* Sed consilium non est nisi de his quae sunt ad finem. Ergo nec consensus.

(1) *Al.* affectionem.

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his quae sunt ad finem, deinde appetitum eorum quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter: unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.

Quae autem sunt post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt: et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi: quia consilium praesupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii.

Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus; ita consentimus his quae sunt ad finem propter finem; cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam in ipsam operationem (2).

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius, cui aliquid praeeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere, quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur; sed ex multis, quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum, quod placeat, non differunt re consensus, et electio, sed ratione tantum: ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his, quae non placent.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod consensus proprie est tantum de his, quae sunt ad finem. Ut per dictum *Rom. 7. Consentio legi.* Simul cum dicto *Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi.* Lex enim, ut patet, est ad finem, et vita est finis; et secundum nunc allegata, ad legem fit consensus, vitam vero respicit voluntas. Ex his ergo Scriptura scholasticis notificavit intentum. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina praesens, atque confirmetur.

(2) *Al.* delectationem.

ART. IV.

Utrum consensus in actum pertinet solum ad superiorem animae partem.

22. q. 110. a. 1. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et *perficit eam, sicut decor iuventutem*, sicut dicitur *in 10. Ethic. cap. 4. post med. to. 5.* Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus *in 12. de Trin. ex cap. 12. to. 3.* Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Praeterea. Actio, in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Praeterea. Superior ratio *intendit aeternis inspiciendis, et consulendis*, ut Augustinus dicit *in 12. de Trin. cap. 7. in fin. tom. 3.* Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes aeternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animae passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 12. de Trinit. cap. 12. cir. med. to. 3. non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat, et serviat.*

Respondeo dicendum, quod finalis sententia semper pertinet ad eum, qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare. Quamdiu enim iudicandum restat, quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem, quod superior ratio est, quae habet de omnibus iudicare: quia de sensibilibus per rationem (1) iudicamus: de his vero, quae ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est, an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut *supra* dictum est *a. 1. hu. q. ad 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus: sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare: et tamen de hoc ipso quod est cogitare, vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quaedam, habet iudicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem, vel potentiam pertinet, quam finis, ad quem ordinatur: unde ars, quae est de fine, architectonica, seu principalis vocatur.

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariae, ex hoc quod eis consentimus, non oportet, quod consensus sit cuiuslibet potentiae, sed voluntatis a qua dicitur voluntarium, quae est in ratione, sicut dictum est *q. 6. a 1.*

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes aeternas semper movet (2) ad agendum, sed etiam quia secundum rationes aeternas non dissentit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod consensus ad agendum semper pertinet ad superiorem rationem. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Rom. 7. Si quod volo, illud facio, consentio legi, quoniam bona est.* Ecce quod voluntas consentit, quae est in superiori ratione. Et, ut clarius doceat, istum consensum esse secundum rationem superiorem attendendum, subiungens in fine dicit: *Igitur ego ipse mente servio legi Dei.* Per mentem vero procul dubio intelligit rationem superiorem. Ex dictis ergo his, si scholastico modo loquatur, Scriptura universaliter a simili designat, quod consensus ad agendum pertinet ad rationem superiorem. Secundo vides, quomodo ex his etc.

QUAESTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum, quae sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de usu.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum uti sit actus voluntatis.

Secundo, Utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio, Utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam finis.

Quarto, De ordine usus ad electionem.

ART. I.

Utrum uti sit actus voluntatis.

1. d. 1. qu. 1. a. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod uti non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus *in 1. de doctr. christ. cap. 4. in princ. et lib. 10. de Trin. cap. 10. a princ. to. 3.* quod *uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre.* Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est conferre, et ordinare. Ergo uti est actus rationis: non ergo voluntatis.

2. Praeterea. Damascenus dicit *li. 2. orth. fid. c. 22.* quod *homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus, deinde utitur, et dicitur usus.* Sed operatio pertinet ad potentiam executivam: actus autem voluntatis non sequitur actum executivae potentiae, sed

(1) *Al.* per rationes humanas.

(2) *Al.* movetur.

executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. 83. QQ. qu. 30. in fin. to. 4. Omnia, quae facta sunt, in usum hominis facta sunt: quia omnibus utitur ratio, iudicando ea, quae hominibus data sunt.* Sed iudicare de rebus a Deo creatis, pertinet ad rationem speculativam, quae omnino separata videtur a voluntate, quae est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 10. de Trinit. cap. 11. ante med. tom. 3. Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

Respondeo dicendum, quod usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: unde et operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi.

Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est, quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra.

Ostensum est autem *supra q. 9. a. 1.* quod voluntas est, quae movet potentias animae ad suos actus: et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est, quod uti primo, et principaliter est voluntatis tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.

Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est, quod uti proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id, quod est in aliud relatum per rationem: et secundum hoc dicitur, quod uti est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel iudicandi a voluntate; et ideo intellectus speculativus uti dicitur, tanquam a voluntate motus, sicut aliae executivae potentiae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod uti est actus voluntatis. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Genes. 16. Utere ea, uti libet.* Hoc est: Applica illam ad operationem, secundum quod tibi placet; ac si apertius dicatur: Usus illius ad voluntatem tuam pertinebit. Item similiter *Iudit 3. Utere servitio nostro, sicut placuerit tibi.* Item *Sap. 7. Quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei.* Per opera siquidem bona facta a voluntate participes efficimur amicitiae Dei; ac si ergo ibi dixerit: Quo qui voluntate sua bene usi sunt, participes etc. Per auctoritates itaque praemissas Scriptura, si scholastice loquatur, dixit: Usus est actus voluntatis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina praesens etc.

ART. II.

Utrum uti conveniat brutis animalibus.

Sup. q. 31. a. 1. ad. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quam uti; quia, ut Augustinus dicit *in 10. de Trin. cap. 10. post prin. tom. 3. utimur eis, quae ad illud referimus, quo fruendum est.* Sed frui convenit brutis animalibus, ut *supra* dictum est *q. 11. a. 2.* Ergo multo magis convenit eis uti.

2. Praeterea. Applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 83. QQ. q. 30. cir. med. to. 4. Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est *qu. praec. ar. 1. 2. et 3.* Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius, quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi eius, qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile: sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti, et frui quantum ab obiecta, sic frui est nobilius, quam uti: quia id quod est absolute appetibile, est melius, quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam praecedentem, maior nobilitas requiritur ex parte usus: quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes: unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod uti proprie non convenit brutis. A Beato Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scrip-

turis vero per hoc quod radicem utendi, idest rationem negant a brutis. Ut *Ps. 31. Nolite fieri, sicut equus, et mulus, in quibus non est intellectus.* Item *Ps. 48. Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis, et similis factus est illis.* Scilicet, quae non intelligunt: et quare? Quia non habent intellectum, idest potentiam intellectivam, ut *ex Psal. 31.* nunc dictum est. Illis factus est similis, et comparatus homo, quia, inquit, *non intellexit*, scilicet honorem sui status, non autem, quia non habuit intellectum, idest potentiam intellectivam, ad cuius habitionem significandam dictum fuerat *Genes. 1.* ly *faciamus hominem ad imaginem nostram*, et ly *praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis, omnique reptili.* Similitudo igitur illa, quam dicit *Ps. 48.* tenet solum quantum ad actum intelligendi utrobique, tum in homine scilicet, tum in iumentis negatum; non autem quantum ad potentiam intellectivam. Per omnia itaque praemissa, loquendo scholastice ad propositum, Scriptura dixit, quod uti nec convenit, nec convenire potest brutis; secus autem de homine. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus *in 10. de Trin. c. 11. ant. med. to. 3. Omnis, qui fruitur, utitur.* Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Praeterea. *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, ut *ibidem* dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate, quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Praeterea. Hilarius dicit *in 2. de Trin. circ. prin.* quod *aeternitas est in Patre, species in imagine*, idest in Filio, *usus in munere*, idest in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus *in lib. 83. QQ. qu. 30. circ. fin. tom. 4. Deo nullus recte utitur, sed fruitur.* Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum, quod uti, sicut dictum est *art. 1. hu. qu.* importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem: et ideo uti semper est eius quod est ad finem: propter quod et ea quae sunt ad finem accomoda, utilia dicuntur, et ipsa utilitas interdum usus nominatur.

Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo simpliciter; et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut *supra* dictum est *q. 1. a. 8. q. 2. a. 7. et q. 5. a. 2.* dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio eius, sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniae, manifestum est, quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae: sed quoad hunc adeptio pecuniae est finis ultimus: non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit; sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem, quam aliquis quaerit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat: unde ipsa requies in fine, quae fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum eius, quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est *in cor. et ad 1.* Unde Augustinus *in 6. de Trin. cap. 10. circ. med. to. 3.* dicit, quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo usus ab eo appellatur.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Augustino, quod uti est eius, quod est ad finem. A Divo Augustino quidem, ut *in argumen. contr.* A Scripturis vero, ut *1. Timoth. 1. Scimus, quia bona est lex, si quis ea legitime utatur.* Lex enim, ut patet, est ad finem. Item *ibidem 5. Modico vino utere propter stomachum, et frequentes infirmitates tuas.* Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. IV.

Utrum usus praecedat electionem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod usus praecedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, praecedit executionem. Ergo praecedit etiam electionem.

2. Praeterea. Absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui praeeligitur: usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Praeterea. Voluntas utitur aliis potentiis, inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est *q. 9. a. 3.* Ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum. Sed hoc facit, cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus praecedit electionem, ut dictum est *q. 15. a. 3. ad 3.* Ergo et usus.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. cap. 22.* quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur.* Ergo usus sequitur electionem.

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secun-

*

dum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem, vel ordinem ad volitum. Unde et res, quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius tendit, ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum: et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem, quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio: ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est, quod usus sequitur electionem; si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam.

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis praecedit motio, qua voluntas movetur ad exequendum; sequitur autem electionem: et sic cum usus pertineat ad praedictam motionem voluntatis, medium est inter electionem, et executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto; sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius: immo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio praecedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet, quod usus unius praecedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, et electio, et usus: ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum, et eligendum: et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu vero intelligas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, et Damasceno, quod usus sequitur electionem. A Damasceno quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem, ut *1. Mach. 5. Elige tibi viros, et vade, libera fratres tuos.* En post electionem virorum bellatorum, sequitur usus eorum ad pugnandum pro liberandis fratribus. Item *ibid. 12. Elegit viros, et misit eos Romam renovare cum eis amicitiam.* Ex quo similiter dic, ut nunc *supra.* Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate.

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo, Utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

Secundo, Utrum imperare pertineat ad bruta animalia.

Tertio, De ordine imperii ad usum.

Quarto, Utrum imperium, et actus imperatus sint unus actus, vel diversi.

Quinto, Utrum actus voluntatis imperetur.

Sexto, Utrum actus rationis.

Septimo, Utrum actus appetitus sensitivi.

Octavo, Utrum actus animae vegetabilis.

Nono, Utrum actus exteriorum membrorum.

ART. I.

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Inf. q. 60. a. 1. cor. fi. et 2. 2. qu. 83. ar. 1. et 10. corp. et v. q. 22. a. 12. ad 4. et quol. 9. a. 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam: dicit enim Avicenna, quod quadruplex est movens, scilicet perficiens, disponens, imperans, et consilians. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animae, ut dictum est *supra qu. 9. ar. 1.* Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Praeterea. Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Praeterea. Ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. 16.* dicit, et etiam Philosophus *1. Eth. cap. 13. in. fi. to. 5.* quod *appetitus obedit rationi.* Ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis, et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu *qu. 16. a. 1.* et electione *q. 13. a. 1.* et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus ra-

tionis: imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare, vel denuntiare dupliciter. Uno modo absolute; quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi: sicut si aliquis alicui dicat: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: et talis intimatio exprimitur per verbum Imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: Fac hoc.

Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas, ut *supra* dictum est *q. 9. a. 1.* Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actio rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est movere quocunque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum: quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas, sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione iudicium*, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est *in cor. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Gregorio cum Philosopho insinuatum, quod imperare est actus rationis: a Gregorio Nysseno quidem cum Philosopho, ut *in arg. cont.* Pro quo nota, quod, ubi de obedientia imperata fit mentio, ibi subintelligitur mentio fieri de imperante, cui obediatur; quoniam adinvicem correspondent. Obedire enim est subiectorum, sicut imperare est superiorum. Per hoc ergo quod Gregorius, et Philosophus dicunt, quod appetitus obedit rationi, non tantum ostendere volunt, quod appetitus est quid subiectum rationi, et ratio est quid superius appetitu; sed etiam, quod, sicut appetitus est obedire, ita rationis est imperare. A Scripturis vero insinuatur idem per hoc quod dicitur *2. Machab. 15. Impero arma sumi, et negotia regis impleri.* Ecce ordinatio illa, quae dicitur imperium, per modum intimationis facta. Item per dictum *Luc. 14. Domine factum est ut imperasti.* Hoc est: Ut per modum denunciationis expressae verbo imperativo, ut patet in contextu, mihi ordinasti. Scriptura igitur per praedicta, quasi scholastice loquens, ait, quod imperare est actus ordinantis aliquid alicui agendum per modum motionis, ac intimationis cuiusdam, et consequenter quod est actus rationis. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Sup. q. 11. ar. 1. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avicennam virtus imperans motum est appetitiva; et virtus exequens motum est in musculis, et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Praeterea. De ratione servi est, quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam, sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus *in 1. Polit. cap. 1. a med. to. 5.* Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quae sunt composita ex anima, et corpore.

3. Praeterea. Per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. c. 22.* Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra. Imperium est actus rationis, ut dictum est *ar. praec.* Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

Respondeo dicendum, quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est, quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus, in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet; et ideo non est ibi ratio imperantis, et imperati, sed solum moventis, et moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde in eis habet impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti, vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem, vel fugam: unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod in brutis animalibus non est imperium. Ut per hoc quod radicem imperandi, scilicet rationem a brutis negant, ut patet *supra quaest. 16. art. 2. appen.* Per negationem enim talem scholastice in proposito dicunt: imperium non potest esse in brutis. Secundo habes, quomodo etc.

ART. III.

Utrum usus praecedat imperium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus praecedat imperium. Imperium enim est actus rationis, praesupponens actum voluntatis, ut *supra* dictum est *ar. 1. hu. qu.* Sed usus est actus voluntatis, ut *supra* dictum est *q. 16. a. 1.* Ergo usus praecedit imperium.

2. Praeterea. Imperium est aliquid eorum, quae ad finem ordinantur. Eorum autem, quae sunt ad finem, est usus. Ergo videtur, quod usus sit prius quam imperium.

3. Praeterea. Omnis actus potentiae motae a voluntate usus dicitur; quia voluntas utitur aliis potentiis, ut *supra* dictum est *loc. cit.* Sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate, sicut dictum est *a. 1. hu. q.* Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. c. 22.* quod *impetus ad operationem praecedit usum.* Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium praecedit usum.

Respondeo dicendum, quod usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, ut *supra* dictum est *qu. praec. ar. 4.* Unde multo magis praecedit imperium.

Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium, eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius, quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu eius, cui imperatur: sed naturaliter prius est imperium, quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est, quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis, qui est imperium; sed aliquis praecedit, scilicet electio, et aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibiipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt praevii potentiis, ita obiecta actibus. Obiectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi, quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum praecedit ipsum imperium; ita etiam potest dici, quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Damasceno, quod imperium praecedit usum: a Damasceno quidem, ut *in arg. cont.* a Scripturis vero per hoc quod dicitur *Exod. 35. Quisquis vestrum sapiens est, veniat, et faciat, quod Dominus imperavit.* Item per dictum *Num. 23. Quodcunque imperavit, loquar tibi.* Ecce quam clare per haec monstrat scholasticis theologis Scriptura, quod imperium praecedit usum. Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum imperium, et actus imperatus sint actus unus, vel diversi.

Inf. q. 20. a. 3. cor. et ad 1. et 3. q. 19. a. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiae est actus imperatus, et alterius ipsum imperium; quia alia est potentia, quae imperat, et alia, cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Praeterea. Quaecumque possunt ab invicem separari, sunt diversa: nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio; praecedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. Praeterea. Quaecumque se habent secundum prius, et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter praecedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *lib. 3. Top. cap. 2. in explic. loci. 22. tom. 1.* quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit *ult. c. de div. nom. paulo post prin. lc. 2.* Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; quaedam vero e converso.

Unum autem hoc modo dicitur, sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecunque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid: sicut totum in genere substantiae compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter; partes vero sunt entia, et substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid: sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acer-

vus, quae est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere, vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, nam esse unum genere, vel specie est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia, et forma, ut homo ex anima, et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet, quod imperium, et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus: nam idem est actus moventis, et moti, ut dicitur *in 5. Phys. tex. 20. et 21. tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium, et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur, quod sunt multa partibus: nam partes hominis possunt ab invicem separari, quae tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, in his quae sunt multa partibus, et unum toto, unum esse prius alio: sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod imperium, et actus imperatus sunt quid unum, ut per hoc quod dicitur *Ps. 148. Praeceptum posuit, et non praeteribit.* Et quasi e vestigio *infra: Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.* Hoc est: Quae faciunt praeceptum eius, de quo ante locutus fuerat. Quid autem est praeceptum Domini? Imperium Domini. Quid vero est verbum eius factum a creaturis, scilicet igne, grandine etc. Actus imperatus. Adeo igitur per hoc utraque monstrantur esse unum, quod nominantur nomine uno. Item per dictum *Iosue 22. Custodiente imperium Domini.* Hoc est: Secundum planum sensum litterae: Facientes actum imperatum a Domino. Item per dictum *Hester 1. Parvipendent imperia maritorum.* Hoc est, actus imperatos a maritis. Per hoc ergo quod in praemissis auctoritatibus eodem nomine, scilicet imperii, actus imperatus nominatur, Scriptura, quasi scholastice loquens, ait: Actus imperatus est unus actus cum imperio. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum actus voluntatis imperetur.

2. d. 24. q. 1. a. 1. cor. et mal. q. 3. a. 3. ad 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus *in 8. confess. c. 9. ante med to. 2. Imperat animus, ut velit animus, nec tamen facit.* Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Praeterea. Ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu, cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Praeterea. Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis praecedit actum imperantis rationis, ut dictum est *art. 1. hu. qu.* qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium praecedet aliquis rationis actus: et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed contra. Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra: nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntatis sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *ar. 1. hu. qu.* imperium nihil aliud est, quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet, quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus *ibidem* dicit, *animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult.* Sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum, vel non imperandum: unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibiipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens, et volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae, ut *supra* dictum est *qu. 9. ar. 2.* Et ideo non oportet, quod in infinitum procedatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, quod actus voluntatis potest esse imperatus. Ut per hoc quod dicitur *Genes. 41. Quia ostendit tibi Deus omnia, quae locutus es; numquid sapientiorem, et consimilem tui invenire potero? Tu eris super domum meam, et ad tui oris imperium cunctus populus obediet.* Ecce, quod ratio Pharaonis, ex quo iudicavit, ipsum Ioseph esse prae aliis sapientem, et consequenter esse bonum, committere ei curam de omnibus, imperavit voluntati hoc, scilicet quod vellet ei committere curam istam, et sic voluntas executa fuit imperatum actum, idest de facto commisit Iosepho ea, quae sibi a ratione imperabantur. *Quia*, inquit, *ostendit*, et cetera; ecce ratio imperatura voluntati: *Tu*, inquit, *eris*, et cetera; ecce actus voluntatis imperatus, qui de facto in exercitio ponitur. Ex his igitur Scriptura scholasticis sapientibus concludendum aperte relinquit, quod actus voluntatis potest esse imperatus. Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. VI.

Utrum actus rationis imperetur.

1. q. 112. ar. 1. ad 1.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur, quod aliquid imperet sibiipsi. Sed ratio est, quae imperat, ut *supra* dictum est *art. 1. huius quaest.* Ergo rationis actus non imperatur.

2. Praeterea. Id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia, cuius actus imperatur a ratione, *est ratio per participationem*, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. 13. vers. fin. tom. 5.* Ergo illius potentiae actus non imperatur, quae est ratio per essentiam.

3. Praeterea. Ille actus imperatur, qui est in potestate nostra. Sed cognoscere, et iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra. Id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium: dicit enim Damascenus *l. 2. orth. fid. c. 22.* quod *libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et iudicat, et disponit.* Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu. Unde etiam actus suus potest esse imperatus.

Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus: et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui, quod attendat, et ratione utatur.

Alio modo, quantum ad obiectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat: et hoc non est in potestate nostra: hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis, vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.

Alius autem actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae: et ideo, proprie loquendo, naturae imperio subiacet.

Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire, vel dissentire, vel saltem assensum suspendere propter aliquam causam: et in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibiipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut *supra* dictum est *q. 9. a. 3.* inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diversitatem obiectorum, quae actui rationis (1) subduntur, nihil prohibet, rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito esse a Scripturis, et Damasceno insinuatum, quod actus rationis potest esse imperatus. A Damasceno quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero, ut per hoc quod dicitur *Proverb. 27. Stude sapientiae fili mi.* Studium enim est actus rationis: et hic exhortatur filium, ut studium hoc ordinet ad percipiendam veram sapientiam. Item per simile dictum *Ps. 77. Attendite popule meus legem meam.* Ubi monstrat Scriptura, quod attentionem, quae est actus rationis, applicare debemus, quae applicatio, ut patet, fit per rationem imperantem, ad legem Dei tum addiscendam, tum recte absque ullo errore intelligendam. Item *Hierem. 18. Dirigite vias vestras, et studia vestra.* Clare etenim constat, quod et dirigere dicit imperium rationis ordinantis, et studia, dicit actum rationis. Ac si Scriptura tum in Hieremia, tum in Psalmo, tum in Proverbiis scholastica lingua dicat: Actus rationis potest esse imperatus. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina praesens, atque confirmetur.

ART. VII.

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.

Inf. q. 50. a. 3. et q. 56. a. 4. et ver. q. 25. ar. 4.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus *ad Roman. 7. 19. Non enim quod volo bonum, hoc ago*: et Glossa Augustini *l. 3. cont. Iulia. cap. 26.*

(1) *Al.* actu rationi.

to. 7. exponit, quod *homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit.* Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Praeterea? Materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut *in 1.* habitum est *q. 105. ar. 1. et qu. 110. a. 2.* Sed actus appetitus sensitivi habet quandam formalem transmutationem corporis, secundum calorem, vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Praeterea. Proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum, vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu, vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subiacet imperio nostro.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, vel Nemesius *l. de nat. hom. cap. 16. a prin.* quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum, et irascitivum*, quae pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, ut *supra* dictum est *art. praec.* Et ideo ad intelligendum, qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare, qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur, vel impeditur, unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis. sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem, et dispositio corporis non subiacet imperio rationis: et ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam quandoque, quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus: et tunc ille motus est praeter imperium rationis; quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde Philosophus dicit *in 1. Politic. cap. 3. a med. tom. 5.* quod *ratio praeest irascibili, et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum: sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus, ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus *ibidem* subdit: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiae, ut dictum est *in corp. ar.*

Ad secundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi: uno modo, ut praecedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc, vel illam passionem: alio modo, ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur praecedens non subiacet imperio rationis: quia vel est ex natura, vel ex aliqua praecedenti motione, quae non statim quiescere potest; sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili praesente, cuius praesentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis secundum modum virtutis, vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari, quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Gregorio, quod actus sensitivi appetitus est imperatus. A Gregorio Nysseno quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero, ut per hoc quod dicitur *Gen. 4. Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Nam secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, quod hic dicitur actus imperatus, prout est in potestate nostra. Ergo *sub te erit appetitus tuus*, est idem ac si dicatur, actus appetitus sensitivi sub imperio tuo cadit. Unde si ex motu ipsius appetitus peccaveris, non eris excusatus. Vide *Veritates Aureas super totam legem veterem, Genes. 4. conclus. sexta, sept.* Et quod exponitur ibi de appetitu peccati, intellige tu etiam de appetitu sensualitatis; non quod appetitus sensitivus sit in se peccatum sed, quia saepissime suggerit peccatum; unde et passiones ipsius passiones peccatorum vocantur *Rom. 7.* Item insinuatur idipsum per hoc quod peccata irae, superbiae, luxuriae etc. ex passione, seu appetitus sensualitate facta pro peccatis iudicantur a Scriptura, ut passim videre ibi potes, dum pro talibus puniuntur. Nisi enim talia sub imperio rationis caderent, non imputarentur homini pro peccatis, ut patet *qu. 77. ar. etc.* cadunt autem sub eius imperio, inquantum appetitus sensitivi motus ad ea sub ipsius imperio cadit. Ac si ergo Scriptura per huiusmodi punitiones, scholastica lingua, dicat: Actus appetitus sensitivi est imperatus. Secundo vides, quo-

modo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina haec, et confirmetur.

ART. VIII.

Utrum actus animae vegetabilis imperetur.

Inf. q. 50. ar. 3. ad 1. et 2. 2. q. 318. a. 1. ad 3. et 3. q. 15. ar. 2. ad 1. et q. 10. ar. 2. cor. et 2. d. 20. ar. 2. ad 3. et ve. q. 13. ar. 4. co. qu. 4. ar. 21. cor. et 1. Eth. fi.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod actus vegetabilis animae imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivae nobiliores sunt viribus animae vegetabilis. Sed vires animae sensitivae subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animae vegetabilis.

2. Praeterea. Homo dicitur *minor mundus*, quia sic anima est in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quae sunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo et omnia, quae sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animae.

3. Praeterea. Laus, et vituperium non contingit nisi in actibus, qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivae, et generativae potentiae contingit esse laudem, et vituperium, et virtutem, et vitium, sicut patet in gula, et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. cap. 22.* dicit, quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum, et generativum.*

Respondeo dicendum, quod actus quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali, vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem.

Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis, et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo, vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali, huiusmodi enim actus sunt vegetabilis animae. Unde Gregorius Nyssenus dicit *loc. sup. cit.* quod *vocatur naturale, quod generativum, et nutritivum.* Et propter hoc actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animae vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia: non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur eius imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus, et vitium, laus, et vituperium non debentur ipsis actibus nutritivae, vel generativae potentiae, quae sunt digestio, et formatio corporis humani; sed actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae, vel nutritivae, puta in concupiscendo delectationem cibi, et venereorum, et utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Gregorio, quod vires animae vegetabilis non subduntur imperio rationis. A Gregorio Nysseno quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Matth. 6. et Luc. 12. Quis vestrum cogitans potest adiicere ad staturam suam cubitum unum?* quasi dicat: Nullus. Adiicere autem ad staturam est actus vegetabilis animae, et cogitare est rationis. Item per hoc quod dicitur *Gen. 30. Cernens Rachel, quod infoecunda esset, ait marito suo: Da mihi liberos. Alioquin moriar.* Cui iratus respondit Iacob: *Num pro Deo ego sum, qui privavit te fructu ventris tui?* Per quas utrasque sententias demonstratur a Scriptura scholasticis acutis, quod vires vegetativae tum quoad digestionem, unde fit statura, tum quoad corporis formationem, quae est filiorum generatio, non subduntur imperio rationis humanae. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur atque confirmetur vicissim etc.

ART. IX.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

1. qu. 81. a. 3. ad 2. et 2. 2. qu. 168. ar. 1. cor. et 2. d. 10. q. 1. ar. 2. ad 3. et ve. q. 15. ar. 4. ad 5. a. 5. ad. 14. et mal. q. 7. ar. 2. ad 15.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim, quod membra corporis magis distant a ratione, quam vires animae vegetabilis. Sed vires animae vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est *ar. praec.* Ergo multo minus membra corporis.

2. Praeterea. Cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis: dicit enim Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. cap. 22.* quod *pulsativum non est persuasibile ratione.* Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

3. Praeterea. Augustinus dicit *14. de civ. Dei cap. 16. a med. tom. 5.* quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo poscente; aliquando autem destituit inhiantem; et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore.* Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *8. Confess. ca. 9. parum a princ. to. 1. Imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium.*

Respondeo dicendum, quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obe-

diant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum, quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum, qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animae, quarum quaedam sunt rationi viciniores, quam vires animae vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his quae ad intellectum, et voluntatem pertinent, primum invenitur id, quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur, ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum, quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est a motu cordis: unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem: consequitur enim, sicut per se accidens, vitam, quae est ex unione corporis, et animae: sicut motus gravium, et levium consequitur formam substantialem ipsorum: unde et a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum *in 8. Physic. tex. 29. et seq. to. 2.* et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit *loc. cit. in arg.* quod *sicut generativum, et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale.* Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in 14. de civit. Dei loc. cit. in arg.* hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam patiatur per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut *infra* dicetur *qu. 85. art. 1. et 3.* natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum, ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles *in lib. de caus. mot. animal. seu, quod idem est, de com. animal. mot. c. 11. a med. to. 4.* dicens, involuntarios esse motus cordis, et membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus, et phantasia repraesentant aliqua, ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis, aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis, et frigiditatis; quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitae; principium autem est virtute totum: cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal: et ideo habent proprios motus naturaliter: quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est *in solut. ad 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Augustino, quod membra corporis subduntur, et non subduntur imperio rationis. A B. Augustino quidem, quod subdantur, ut *in arg. contra.* Ex quo exemplo erubescat Christianus minus obediens, vel non sic cito obediens Christo, et Christi vicem gerentibus. Pro cuius dicti D. Augustini captu ampliori, vide Compendium Alberti Magni *lib. 2. cap. 57. Schol.* Quod non subdantur, ut *in arg. 3.* A Scripturis vero quod subdantur, per hoc quod peccata facta mediantibus membris corporis, puta per manus, puniri a Deo etiam corporaliter, narrantur a Scriptura, ut passim ibi videre est, scilicet *Gen. 4.* de homicida Cain, *cap. 7.* de luxuriosis, *cap. 19.* de Sodomitis, *cap. 34.* de raptoribus, *cap. 38.* de mollibus. Et *Exod. Levit. Numer.* de filiis Israel saepius, et alibi. Unde ad hoc denotandum, scilicet quod membra corporis, per quae fiunt peccata, puniuntur plerumque a Deo. dicitur *Sapien. 11. Per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Quod vero non subdantur, per hoc quod dicitur *Rom. 7. Non quod volo bonum, hoc facio; sed quod odi malum, illud ago.* Id quod de motibus primis concupiscentiae a Doctoribus exponitur. Quod et Apostolus innuit, subdens *ibid. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Item per dictum *2. Corin. 12. Datus est mihi stimulus carnis meae etc.* Per haec enim omnia Scriptura, et Augustinus scholastica lingua dicunt: Membra corporis aliqua rationis imperio obedire nata sunt, aliqua vero non. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO XVIII.

De bonitate, et malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

Post hoc considerandum est de bonitate, et malitia humanorum actuum: et primo, quomodo actio humana sit bona, vel mala; secundo de his, quae consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, puta meritum, vel demeritum, peccatum, et culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate, vel malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate, et malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate, et malitia exteriorum actuum.

Circa primum quaeruntur undecim.

Primo, Utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala.

Secundo, Utrum actio hominis habeat, quod sit bona, vel mala ex obiecto.

Tertio, Utrum hoc habeat ex circumstantia.

Quarto, Utrum hoc habeat ex fine.

Quinto, Utrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.

Sexto, Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Septimo, Utrum species, quae est ex fine, conti-

neatur sub specie, quae est ex obiecto, sicut sub genere, aut e converso.

Octavo, Utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

Nono, Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Decimo, Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Undecimo, Utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

ART. I.

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Inf. a. 2. cor. et q. 73. a. 7. ad 1. et mal. q. 2. ar. 2. et 3. et 5. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius *4. cap. de divin. nomin. p. 4. lec. 22.* quod *malum non agit, nisi virtute boni*. Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Praeterea. Nihil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum, secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu: inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur *in 9. Met. tex. 19. et 20. t. 3.* Nihil ergo agit, inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Praeterea. Malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium *4. cap. de div. nom. p. 4. lect. 23.* Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Io. 3. 20.*; *Omnis qui male agit, odit lucem.* Est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum, quod de bono et malo in actionibus oportet loqui, sicut de bono, et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa.

In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim, et ens convertuntur, ut *in 1.* dictum est *qu. 5. a. 3.* Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum, et simplex; unaquaeque res vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habet esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam: sicut ad plenitudinem esse humani requiritur, quod sit quoddam compositum ex anima, et corpore habens omnes potentias, et instrumenta cognitionis, et motus: unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum: sicut homo caecus habet de bonitate, quod vivit; et malum est ei, quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate, vel bonitate, neque malum, neque bonum dici posset.

Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens: poterit tamen dici simpliciter ens, et secundum quid non ens, ut *in 1.* dictum est *q. 5. a. 1. ad 1.*

Sic igitur dicendum est, quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala: puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset; si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem: sicut homo caecus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest; sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate, et entitate; sicut adulterium est causa generationis humanae, inquantum habet commixtionem maris, et faeminae; non autem inquantum caret ordine rationis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod aliqua actio est mala. Ut *Io. 3.* secundum quod *in arg. cont.* Item *Hie. 9. Ut inique agerent, laboraverunt.* Item *Isa. 1. Quiescite agere perverse.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

Inf. q. 19. a. 1. et 2. cor. et q. 21. a. 1. cor. 2. d. 36. a. 5. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod actio non habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto. Obiectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit *in lib. 3. de doctr. christ. c. 12. par. a princ. tom. 3.* Ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

2. Praeterea. Obiectum comparatur ad actionem, ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quae est actus. Ergo bonum, et malum non est in actibus ex obiecto.

3. Praeterea. Obiectum potentiae activae comparatur ad actionem, sicut effectus ad causam. Sed bonitas causae non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex obiecto.

Sed contra est, quod dicitur *Oseae 9.10. Facti sunt abominabiles, sicut ea, quae dilexerunt.* Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suae operationis. Ergo malitia operationis est secundum obiecta mala, quae homo diligit: et eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* bonum, et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem.

Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei; ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti: unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere, puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex obiecto, sicut accipere aliena: et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi, quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc, vel illam actionem. Et ideo inquantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod obiectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*; et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper obiectum actionis humanae est obiectum activae potentiae. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili; et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam, sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis eius, et per consequens quod det ei formam, et speciem, motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus; tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest: et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod actio bonitatem, et malitiam habet ex obiecto. Ut *Oseae 9.* secundum quod extenditur cum discursu *in arg. cont.* Pro cuius captu quasi experimentali facit exemplum de Salomone. Hic enim de tam excellenti magnificentia, honore, fama, et gloria, quae habetur *3. Reg. 3. 4. 8. 9. 10.* tam ignominiose cecidit, et abominabilis, tum coram Deo, tum coram hominibus factus est propter illa obiecta, quae dilexit, ut habetur *ibidem cap. 11.* Et ita ut de illius abominatione dictum sit *Eccles. 47. Inclinasti femora tua mulieribus. Potestatem habuisti in corpore tuo. Dedisti maculam in gloria tua, et profanasti semen tuum inducere iracundiam ad liberos tuos, et in ceteris stultitiam tuam, ut faceres imperium bipartitum.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum actio hominis sit bona, vel mala ex circumstantia.

Inf. q. 42. a. 6. cor. et mal. q. 2. a. 5. cor. et q. 7. a. 4. co. et quol. 4. art. 16. cor. et 2. dist. 36. art. 5. et cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod actio non sit bona, vel mala ex circumstantia. Circumstantiae enim circumstant actum, sicut extra ipsum existentes, ut dictum est *q. 7. a. 1.* Sed bonum, et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur *in 6. Metaph. tex. 8. to. 3.* Ergo actio non habet bonitatem, vel malitiam ex circumstantia.

2. Praeterea. Bonitas, vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiae, cum sint quaedam accidentia actuum, videntur esse praeter considerationem artis; quia *nulla ars considerat id, quod est per accidens*, ut dicitur *in 6. Metaph. tex. 4. to. 3.* Ergo bonitas, vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Praeterea. Id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum, et malum convenit actioni secundum suam substantiam; quia actio ex suo genere potest esse bona, vel mala, ut dictum est *ar. praec.* Ergo non convenit actioni ex circumstantia, quod sit bona, vel mala.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in lib. 2. Ethic. cap. 6. tom. 5.* quod *virtuosus operatur, secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias.* Ergo ex contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanae secundum circumstantias sunt bonae, vel malae.

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis, quae debetur eis ex forma substantiali, quae dat speciem: sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum.

Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid ad-

ditur ex his, quae adveniunt tanquam accidentia quaedam: et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit, quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione, velut quaedam accidentia eius: sicut et accidentia, quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta: sed quaedam sunt per se accidentia, quae in unaquaque arte considerantur: et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam, et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod actio est bona, vel mala ex circumstantia. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Eccles. 20. Ex ore fatui reprobatur parabola: non enim dicit eam in tempore suo.* Item *Proverb. 22. Musica in luctu, importuna narratio.* Per quae significatur, malum esse narrationem parabolae, et similium, quia non servatur circumstantia loci, et temporis; quod est ly *secundum quod oportet, et ubi oportet*, iuxta Philosophum. Item per hoc quod dicitur *Marc. 6. Herodes natalis sui fecit coenam etc. et decollavit Ioannem in carcere.* Nam ad eius expositionem dicit D. Chrysostomus *49. homil. super Mat. Temporis ipsius importunitas scelus Herodis mirum in modum amplificat. Nam quando gratias Deo agere oportebat, qui eum illo die in lucem produxit, tunc nefandissimam caedem committit, et quando victum ex gaudio solvere debebat, ad vincula iniquissima suo iussu mors accessit.* Item per hoc quod dicitur *Mat. 26. Post biduum pascha fiet, et Filius hominis tradetur, ut crucifigatur.* Ad huius enim intellectum dicit S. Leo Papa *in serm. Scio quidem, incipiente festivitate paschali, qui ornare templum, vasa mundare, victimas providere debuerant, in unum facinus coniurant, ut et nova mysteria non apprehenderent, et antiqua violarent.* Per haec igitur praemissa omnia, quasi scholastice loquendo, Scriptura notificat, quod actiones dicuntur malae, vel bonae ex circumstantiis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum actio humana sit bona, vel mala ex fine.

Inf. quol. 73. a. 1. ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum, et malum in actibus humanis non sit ex fine. Dicit enim Dionysius *4. cap. de div. nomin. p. 4. aliquant. a princ. lect. 14.* quod *nihil respiciens ad malum operatur.* Si igitur ex fine derivaretur operatio bona, vel mala, nulla actio esset mala; quod patet esse falsum.

2. Praeterea. Bonitas actus est aliquid in ipso existens, finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona, vel mala.

3. Praeterea. Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona, vel mala.

Sed contra est, quod Boetius dicit *in Topic. implic. l. 3. c. 1. non proc. a princ.* quod *cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est; et cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.*

Respondeo dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate, et in esse. Sunt enim quaedam, quorum esse ex alio non dependet: et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vero sunt, quorum esse dependet ab alio: unde oportet, quod considerentur per considerationem ad causam, a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente, et forma, sic bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quae non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanae, et alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, a quo dependent, praeter bonitatem absolutam, quae in eis existit.

Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione, et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est *ar. 1. hu. q.* Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens: et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, et relatio in ipsum inhaeret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, actioni habenti unum praedictarum bonitatum deesse aliam: et secundum hoc contingit, actionem, quae est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia *quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionysius dicit *4. cap. de divin. nom. p. 4. post. me. lect. 22.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod bonum, et malum in actibus humanis est ex fine. A Philosopho quidem, ut *in argu. cont.* Pro quo notabis, quod eius auctoritas intelligitur solum de bonitate, et malitia, secundum quod ex fine importa-

tur, cum qua stat, quod illamet res, quae est bona, pro quanto pendet ex fine, sit mala aliunde, idest secundum aliquam malitiaruu quatuor dictarum *in corp. fin.* Ac si ergo Philosophus ibi dixerit: Cuius finis bonus est, ipsum quoquo bonum ost, pro quanto importatur ex fine, et cuius finis malus est, ipsum quoque malum ost, pro quanto ox fine dependet. Recole tamen circa haec dicta a S. Dionysio, ut citatur *in ad 3.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Mat.5. Cum ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes.* Ubi B. Maximus *in hom.* dicit: *Non vult disciplinae caelestis magister irreligiose agi, quod fieri pro religione praecipitur: nec patitur invocantium se laborem, quibus aeternam parat mercedem, infructuosae iactantiae vitio deperire.* Item per hoc quod dicitur ibi: *Tu cum oraveris*, idest orare disposuoris, *intra in cubiculum tuum, et, clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito: et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Per haec enim omnia, quasi scholastice loquens Scriptura dicit, quod actiones humanae rationem bonitatis, ot malitiae trahunt ex fine. Observa tamen responsionem ad argumentum tertium. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum aliqua actio humana sit bona, vel mala in sua specie.

Mal. 42. ar. 4. ad 5. et ar. 5. cor.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod actus morales non differant specie secundum bonum, et malum. Bonum enim, et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est *ar. 1. hu. qu.* Sed in rebus bonum, et malum non diversificant speciem: idem enim specie est homo bonus, et malus. Ergo neque etiam bonum, et malum in actibus diversificant speciem.

2. Praeterea. Malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum *in 3. Metaphys. tex. 10. to. 3.* Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie: et ita bonum, et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Praeterea. Diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono, et malo: sicut homo generatur ex adulterio, et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus, et malus non differunt specie.

4. Praeterea. Bonum, et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est *art. 3. hui. quaest.* Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem, et malitiam.

Sed contra. Secundum Philosophum *in 2. Eth. c. 1. et 2. tom. 5. similes habitus similes actus reddunt.* Sed habitus bonus, et malus differunt specie, ut liberalitas, et prodigalitas. Ergo et actus bonus, et malus differunt specie.

Respondeo dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut *supra* dictum est *qu. 1. ar. 3. et ar. 3. hu. q.* Unde oportet, quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quae non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum: quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum principium, et per accidens in comparationo ad aliud: sicut cognoscere colorem, et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum.

In actibus autem bonum, et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. par. 4. a med. lect. 21. Bonum hominis est secundum rationem esse; malum autem, quod est praeter rationem.* Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam, et malum, quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo, quod differentia boni, et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.

Unde manifestum est, quod bonum, et malum diversificant speciem in actibus moralibus: differentiae enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus bonum, et malum, quod est secundum naturam, et contra naturam, diversificant speciem naturae: corpus enim mortuum, et corpus vivum non sunt eiusdem speciei. Et similiter bonum, inquantum est secundum rationem, et malum, inquantum est praeter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum, sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde, inquantum obiectum est aliquid positivo, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus coniugalis, et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam; sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie: et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur; et tunc potest dare speciem actui morali: et hoc oportet esse, quandocunque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, et

Philosopho, quod bonum, et malum diversificant speciem in actibus moralibus. A Philosopho quidem, ut *in arg: cont.* Ubi intendit arguere a fortiori ad alios habitus, et consequenter ad alios actus, et sic: Si habitus similes inter se, et actus similes inter se, differunt specie propler bonitatem, et malitiam adiunctam, multo magis habitus dissimiles inter se, et actus dissimiles inter se differunt specie ex bonitate, vel malitia adiuncta. Exemplum de similibus habitibus, et actibus, liberalitas, prodigalitas, quoniam utrobique abundanter datur. De dissimilibus autem, liberalitas, avaritia, quoniam ibi abundanter, hic ferme nulliter datur. A Scripturis vero idem insinuatur per hoc quod dicitur *2. Paralip. 23. Porro Athalia interfecta est gladio. Et 24. Qui adversus eum*, scilicet Zachariam, *miserunt lapides, iuxta regis imperium, in atrio domus Domini.* Ecce duo actus in effectu similes, cum utrobique occidatur homo, et tamen specie differentes esse connotantur ex hoc quod unus illorum, scilicet occisio Athaliae, tamquam bonus laudatur, alter vero, scilicet occisio Zachariae, tamquam malus vituperatur. Nam Athalia vocatur *c. 24.* impiissima, per quod denotatur, bonam fuisse occisionem eius: et Zacharias monstratur *ibid.* Zelo Domini fervidus in increpando populum criminosum, per quod designatur, malam fuisse occisionem eius. Insinuatur etiam per hoc quod dicitur *ibid. Athalia impiissima, et filii eius destruxerunt domum Dei: et de universis, quae sanctificata fuerant in templo Domini, ornaverunt fanum Baal.* E contrario autem *4. Reg. 10. Ierunt in civitatem templi Baal, et protulerunt statuam de fano Baal, et combusserunt, et comminuerunt eam. Destruxeruntque aedem Baal, et fecerunt pro ea latrinas.* Ubi actus hos differre specie adinvicem significatur ex hoc, quod unus, ut bonus, commendationem meretur, alius, ut malus, vituperium, ut in eorundem contextibus habetur. Inde enim cognoscuntur actus differre specie, quod vituperium, et poenam aliquis illorum meretur, aliquis vero laudem, et praemium, ut colligitur *ex ad tertium.* Ex praemissis ergo Scriptura, scholastice loquendo, scholasticos edocet, quod actiones morales differunt specie, secundum bonum, et malum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica etc.

ART. VI.

Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Inf. q. 19. a. 1. et 2. di. 40. ar. 1.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod bonum, et malum, quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex obiecto. Sed finis est praeter rationem obiecti. Ergo bonum et malum, quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Praeterea. Id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est *ar. praec.* Sed accidit alicui actui, quod ordinetur ad aliquem finem; sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum et malum; quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Praeterea. Diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt, sicut ad finem inanis gloriae ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo bonum, et malum, quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est, quod *supra* ostensum est *q. 1. ar. 3.* quod actus humani habent speciem a fine. Ergo bonum et malum, quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii, sicut *supra* dictum est *q. 1. a. 1.* In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior.

Et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii: Id autem, circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto, circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto.

Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis: neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit *in 5. Ethic. cap. 2. post princ. to. 5.* quod *ille, qui furatur, ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur.*

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem obiecti, ut dictum est *in cor. et q. 1. a. 3.*

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod bonum, et malum, quod est ex fine, diversificant speciem actus. Ut per hoc quod dicitur *Matth. 5. Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo.* Item *Deuter. 21. Si videris in numero captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam, volueris que habere uxorem, introduces etc. postea intrabis ad eam, et erit uxor tua.* Ecce hic, diverso fine intento, diversificatas esse species actuum istorum, puta visionis, amorisque respectu mulierum. Nam videns unam illarum ad malum finem, idest ad moechandum cum ea, iudicatur exinde moechus mentalis: videns autem ad bonum finem, idest ad sumendum eam pro

uxore, iudicatur maritus eius mentalis: ille vituperatur, iste non item; illa visio contra legem Dei esse decernitur, ista nondum: item illi visioni aeterna poena debetur, isti vero nondum item. Haec autem differentiam morum specificam important, ut ex *ar.5. ad 3.* colligitur. Insinuatur et idem per dictum *Tob.6. Audi me, et ostendam tibi, qui sunt, quibus praevalere potest daemonium. Hi namque etc.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. VII.

Utrum species bonitatis, quae est ex fine, contineatur sub specie, quae est ex obiecto, sicut sub genere, vel e converso.

2. 2. q. 11. ar. 1. ad 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod species bonitatis quae est ex fine, contineatur sub specie bonitatis, quae est ex obiecto, sicut species sub genere; puta, cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex obiecto, ut dictum est *art. praec. et 2. hu. qu. et quae. 1. art. 3.* Sed impossibile est, quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quod sub propria specie non continetur: (1) quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species, quae est ex fine, continetur sub specie, quae est ex obiecto.

2. Praeterea. Semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia, quae est ex fine, videtur esse posterior, quam differentia, quae est ex obiecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species, quae est ex fine, continetur sub specie, quae est ex obiecto, sicut species specialissima.

3. Praeterea. Quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis: quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam. Sed species, quae est ex fine, est formalior ea, quae est ex obiecto, ut dictum est *art. praec.* Ergo species, quae est ex fine, continetur sub specie, quae est ex obiecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra est. Cuiuslibet generis sunt determinatae differentiae. Sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona, vel mala. Ergo species, quae est ex fine, non continetur sub specie, quae est ex obiecto, sicut sub genere.

Respondeo dicendum, quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum: sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit *in 7. Metaph. tex. 43. to. 3.* quod differentiae dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis per se dividant illud; si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat: Animalium aliud rationale, aliud irrationale, et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum. Alatum enim, et non sunt per se determinativa eius, quod est irrationale. Oportet autem sic dividere: Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes, et habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos: haec enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica, quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius, quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus, quasi disparatis. Unde dicimus, quod ille qui furatur, ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius: unde una istarum specierum continebitur sub altera.

Considerandum autem restat quae sub qua. Ad cuius evidentiam primo considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori: sicut victoria, quae est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem huius aciei, vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur, quod differentia specifica, quae est ex fine, est magis generalis: et differentia, quae est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animae, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea, quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri: sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus, qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut *supra* dictum est *q. 1. a. 3. ad 3.*

Ad secundum dicendum, quod finis est postremus in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu; sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius, et minus contractum: unde et partes definitionis reducuntur ad genus causae formalis, ut dicitur *in 2. Physic. implic. tex. 31. tom. 2.* Et secundum hoc genus est causa formalis speciei: et tanto erit formalius, quanto communius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod species, quae est ex obiecto, continetur sub specie,

(1) *Al.* continetur.

quae est ex fine. Ut *Matth. 6. Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis. Cum ergo facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt.* Ecce. Faciunt hi iustitiam, et tamen non vocantur ex isto obiecto iusti, sed, quia, ut videantur ab hominibus, hanc faciunt, ideo ex fine isto vocantur hypocritae. Postquam enim dictum fuerat inhibendo ly *ut videamini ab eis*, mox cum illativa coniunctione subiunctum est ly *cum ergo* etc. ubi hypocritae nominati sunt facientes iustitiam coram hominibus ad hunc finem, scilicet ut videantur ab eis. Similiter facientes eleemosynam, ut videantur, idest laudentur ab hominibus, non vocantur ex obiecto eleemosynarii, sed ex fine, quem intendunt, vocantur hypocritae, idest sua auro illo boni obiecti, puta iustitiae, eleemosynae etc. malam suam intentionem finis vanissimi, idest laudis humanae, tegentes. Per haec igitur Scripturae, quasi scholastica lingua loquentes, dicunt, quod species bonitatis ex obiecto continetur, cuius signum est denominatio, sub specie finis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VIII.

Utrum aliquis finis sit indifferens secundum suam speciem.

1. d. 1. q. 3. ad 3. et 2. d. 40. art. 5. et ma. q. 2. ar. 4. per to. et 5. cor.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum *in Enchir. c. 11. a princ. tom. 3.* Sed privatio, et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum *in praedic. cap. de opposi. tom. 1.* Ergo non est aliquis actus, qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum, et malum.

2. Praeterea. Actus humani habent speciem a fine, vel obiecto, ut dictum est *quaest. 1. artic. 3. et ar. 6. hu. quaest.* Sed omne obiectum, et omnis finis habet rationem boni, vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus, vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Praeterea. Sicut dictum est *art. 1. hu. qu.* actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis; malus, cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est, quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suae bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est, quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus, vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 2. de serm. Dom. in mont. cap. 18. par. u. princ. to. 4.* quod *sunt quaedam facta media, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare.* Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. 2. hu. quaest.* actus omnis habet speciem ab obiecto: et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena.

Contingit autem, quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi: et tales actus secundum specciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est privatio. Quaedam quae consistit in privatum esse: et haec nihil relinquit, sed totum aufert, ut caecitas totaliter aufert visum, et tenebrae lucem, et mors vitam: et inter hanc privationem, et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quae consistit in privari: sicut aegritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totaliter ablationem sanitatis, quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit *in comment. sup. lib. Praedic. in cap. de oppos. to. 1.* quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum, et malum.

Ad secundum dicendum, quod omne obiectum, vel finis habet aliquam bonitatem, vel malitiam, saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem, vel malitiam moralem, quae consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est *in cor. art.* et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid habet actus, pertinet ad speciem eius. Unde etsi in ratione suae speciei non contineatur quicquid pertinet ad plenitudiem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus: sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem destruas errorem Ioannis *Huss* dicentis, ut refertur in Concilio Constantiensi *sess. 15.* quod nulla sunt opera indifferentia: sed haec est divisio immediata humanorum operum, quod sint vel virtuosa, vel vitiosa. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, errorem hunc merito damnari ab eodem Concilio in eadem sessione. Vide *Elucid. Addition. quaest. 41. artic. 4.* Item damnari a D. Augustino, ut *in arg. con.* Item *a Matth. 7. Nolite iudicare, et non iudicabimini; nolite condemnare, et non condemnabimini;* ac si expresse scholastica lingua dicat: De operibus, quae secundum suam speciem sunt indifferentia, idest nec virtuosa, nec vitiosa, et consequenter, quae tam bono, quam malo animo fieri possunt, nolite iudicare homines, quod ea malo animo faciant, et propterea nolite eos condemnare. Item *a Rom. 14. Qui manducat, non manducantem non spernat: et qui non manducat, manducantem non iudicet*; ac si apertius dicat: Isti actus, scilicet manducare sunt secundum se, idest secundum speciem suam, indifferentes: et ideo non iudicet quis determinate de conscientia

manducantis, vel non manducantis, aut scilicet bona, aut mala id faciat. Tertio vides etc.

ART. IX.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

2. dist. 40. ar. 5. corp. et 4. d. 26. qu. 1. a. 4. corp. et mal. qu. 2. a. 4. et 5.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est, quae sub se non contineat, vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est *art. praec.* Ergo videtur, quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Praeterea. *Ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis*, ut dicitur *in 2. Eth. c. 1. et 2. to. 5.* Sed aliquis habitus est indifferens: dicit enim Philosophus *in 4. Ethicor. cap. 1. a med. to. 5.* de quibusdam, sicut de placidis, et prodigis, quod non sunt mali; et tamen constat, quod non sunt boni, cum recedant a virtute; et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Praeterea. Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque, quod homo actum, qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii, vel virtutis. Ergo contingit, aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *in quad. ho. quae est 6. in Evang. in fi. Otiosum verbum est, quod utilitate rectitudinis, aut ratione iustae necessitatis, aut piae utilitatis caret.* Sed verbum otiosum est malum: quia de eo reddent homines rationem in die iudicii, ut dicitur *Matth. 12.* Si autem non caret ratione iustae necessitatis, aut piae utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione et quilibet alius actus vel bonus, vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus, vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est *ar. 3. hu. qu.* non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia: sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei.

Et oportet, quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem, quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est, omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse, vel malum.

Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum, aut pedem, talis actus non est proprie loquendo moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione: et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei, quod sit indifferens: et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens: non enim est aliquod obiectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem, vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quod sit bonus, vel malus: unde per aliquid aliud potest fieri bonus, vel malus, sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus, vel niger: nec tamen habet ex sua specie, quod non sit albus, aut niger. Potest enim albedo, vel nigredo supervenire homini aliunde, quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit, illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus: et secundum hoc dicit, prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet, nisi sibiipsi: et similiter de omnibus aliis, qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne, quod est rationi rectae repugnans: et secundum hoc omnis individualis actus est bonus, vel malus, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis: et idem patet in aliis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, quod nullus actus secundum individuum consideratus est indifferens, ut *Matth. 12. Qui non est mecum, contra me est.* Accipiendo tamen largo ly *contra*, ut scilicet etiam extenditur ad peccatum veniale; quod, proprie loquendo, non contra, sed praeter est; ac si apertius dicat: Qui non est bonus, quod est esse mecum, est malus, quod est esse contra me. Et hoc: quia non datur medium, quod scilicet ille possit deliberando facere aliquem actum indifferentem, unde videlicet non reddatur bonus, vel malus. Item *Rom. 14. Qui manducat, Domino manducat, gratias enim agit Deo.* Et *Rom. 16. Domino nostro non serviunt, sed suo ventri.* Et *Phil. 3. Quorum Deus venter est.* Ecce, quod actus specie indifferentes, cuiusmodi est manducare, singulariter homo operans non facit indifferenter, sed ex talium operatione redditur bonus, vel malus: ergo a fortiori per hoc denotatur, quod actus

secundum speciem suam bonos, vel malos homo individualiter operans non facit indifferentes. Consequenter itaque per praemissa Apostolus, ceu scholastice locutus, dixit: Nullus actus secundum individuum est indifferens; sed omnis est aut bonus, aut malus. Secundo vides, quomodo etc..

ART. X.

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Sup. a. 5. ad 4. et inf. a. 11. corp. et q. 73. a. 7. corp. et ad 1. et 2. d. 36. a. 5. cor. et 4. d. 16. q. 3. a. 2. qu. 3. cor. et a. 41. d. 4. q. 1. cor. et mal. q. 2. ar. 6. per tot. et art. 7. et q. 7. a. 4. cor.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni, vel mali actus. Species enim actus est ex obiecto. Sed circumstantiae differunt ab obiecto. Ergo circumstantiae non dant speciem actui.

2. Praeterea. Circumstantiae comparantur ad actum moralem, sicut accidentia eius, ut dictum est *q. 7. ar. 1.* Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni, vel mali.

3. Praeterea. Unius rei non sunt plures species, Unius autem actus sunt plures circumstantiae. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

Sed contra. Locus est circumstantia quaedam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis; ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptae, sicut ex supradictis patet *ar. 5. hu. qu.*

Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, ex qua alia differentia specifica esse non possit. Et inde est, quod in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum: sed, quolibet dato, potest ulterius procedere; et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita obiecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus: sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti: et si consideretur super hoc ratio loci, vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia ratio etiam de loco, vel de tempore, et aliis huiusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi, ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat iniuriam non esse faciendam loco sacro, unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans.

Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel pro, vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, sicut dictum est *in corp. ar.* et quasi quaedam specifica differentia eius.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem; sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali; cum non quaelibet circumstantia importet aliquam consonantiam, vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multae circumstantiae unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus.

Licet etiam non sit inconveniens, quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est *q. 1. a 3. ad 3. et a. 7. hu. q. ad 1.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod circumstantia potest constituere aliquam speciem boni, vel mali actus. Ut *Lev. 18. Filiam filiae illius non sumes, ut reveles ignominiam eius: quia caro illius sunt, et talis coitus incestus est.* Ecce quam clare monstrat intentum. *Talis*, inquit, *coitus etc.* Ac si, scholastice loquens, Scriptura dixerit: Circumstantia personae in coitu, puta cum personis affinibus, de quibus in textu, speciem particularem, quae dicitur incestus, sub genere luxuriae constituit. A simili hoc ipsum intendit fore sentiendum de aliis circumstantiis notabilem dissonantiam ad rationem importantibus; et ab oppositis de aliis consonantiam ad rationem dicentibus. Secundo vides, quomodo etc.

ART. XI.

Utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Inf. qu. 73. ar. 7. cor. et 4. d. 16. qu. 3. ar. 1. qu. 3. co. Et mal. qu. 1. a. 7.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem, vel malitiam det speciem actui. Bonum enim, et malum sunt differentiae specificae moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate, vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam; quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate, vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem, et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem: er-

go omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia actus, constituit speciem.

2. Praeterea. Aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis, vel malitiae, aut non, Si non, non potest addere in bonitate, vel malitia actus: quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum; et quod non est malum, non potest facere maius malum. Si autem habet in se rationem bonitatis, vel malitiae, ex hoc ipso habet quandam speciem boni, vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituit novam speciem boni, vel mali.

3. Praeterea. Secundum Dionysium *4. cap. de div. nom. par. 4. a me. lect. 22. Malum causatur ex singularibus defectibus*. Quaelibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum, Ergo quaelibet circumstautia habet novam speciem peccati: et eadem ratione quaelibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quaelibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in numero, pondere, et mensura.

Sed contra. Magis, et minus non diversificant speciem. Sed magis, et minus est circumstantia addens in bonitate, vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia, constituit actum moralem in specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* circumstantia dat speciem boni, vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi praesupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni, vel mali: sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parva, non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi praesupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna, vel parva quantitate non diversificat speciem peccati: tamen potest aggravare, vel diminuere peccatum: et similiter est in aliis malis, vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quae intenduntur, et remittuntur, differentia intensionis, et remissionis non diversificat speciem: sicut quod differt in albedine secundum magis, et minus, non differt secundum speciem coloris: et similiter quod facit diversitatem in bono, vel malo secundum intensionem, et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem, vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est *in corp.* Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem, vel malitiam, quae est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet circumstantia inducit singularem defectum in seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud: et similiter non quaelibet superaddit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud: et pro tanto licet augeat bonitatem, vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni, vel mali.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, et Conciliis, quod non omnis circumstantia aggravans malitiam, et ab oppositis, augens bonitatem variat speciem. A Conciliis quidem, ut Lateranensi sub Innocentio III. *cap. 21.* quod et recitatur *in lib. Decret. de poeni. et remis. cap. omnis utriusque sexus*: *Sit*, inquit, *sacerdos discretus, et cautus, diligenter inquirens circumstantias peccatoris, et peccati.* Concilium vero Tridentinum *sess. 14. c. 5.* ait: *Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant.* Haec ibi. Ex quibus Conciliis simul iunctis patet, quod non omnes circumstantiae, sed tantum aliquae, puta necessario confitendae, mutant speciem peccati. A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Exod. 22. Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Ecce quod latrocinium sive in magna, sive in minori quantitate factum eodem nomine vocat, scilicet furtum. Qua vocatione praesefert intentum, scilicet quod species per talem additionem quantitatis non mutatur. Quod enim mutat speciem, solet Scriptura nomine speciali sub genere vocare, ut patet de incestu *art. 10. app. et de raptu Exod. 34. Adamavit*, inquit, *eam, et rapuit.* Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO XIX.

De bonitate, et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo, Utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

Secundo, Utrum ex solo obiecto dependeat.

Tertio, Utrum dependeat ex ratione.

Quarto, Utrum dependeat ex lege aeterna.

Quinto, Utrum ratio errans obliget.

Sexto, Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.

Septimo, Utrum bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Octavo, Utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Nono, Utrum voluntatis bonitas dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

Decimo, Utrum necesse sit, voluntatem humanam conformari divinae voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ART. I.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni; quia *malum est praeter voluntatem*, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. par. 4. lect. 22.* Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Praeterea. Bonum per prius invenitur in fine: unde bonitas finis, inquantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum *in 6. Eth. cap. 5. a princ. tom. 5. bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis*: ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo obiecto.

3. Praeterea. Unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex obiecto.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 5. Eth. c. 1. in princ. to. 5.* quod *iustitia est, secundum quam aliqui volunt iusta*: et eadem ratione virtus est, secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est, quae est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc, quod aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum, quod bonum, et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum, et malum per se ad voluntatem pertinet, sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri, et falsi, prout dicimus opinionem esse veram, vel falsam. Unde voluntas bona, et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est *q. prae. ar. 5.* Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum, et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum: non tamen talis actus est actus voluntatis, ut *supra* dictum est *q. 3. ar. 4.*

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum: et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum, et moralium actuum, ut *supra* dictum est *q. 18. a. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod bonitas voluntatis dependet ex obiecto. Ut per hoc quod dicitur *Ezech. 18. Vir si uxorem proximi sui non violaverit, si panem suum esurienti dederit, et nudum operuerit vestimento; et mandata mea custodierit, ut faciat veritatem, hic iustus est.* Item per hoc quod dicitur *Ps. 14. Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? Qui operatur iustitiam etc.* Clarum enim est, quod nemo iustus est revera apud Deum, neque salvari potest, nisi qui habet bonam voluntatem: unde homo vere iustus, et homo bonae voluntatis se consequuntur. Ex hoc ergo quod iustum dictum dici hominem *Ps. et Ezechiel* dixerunt per hoc quod facit iustitiam, idest opera iusta, reliquerunt scholasticis sapientibus procul dubio concludendum, quod ex obiecto, quod est opus iustum, dependet bonitas voluntatis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. II.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo obiecto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiae. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet *q. 18. ar. 4.* Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine.

2. Praeterea. Bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis, ut *supra* dictum est *q. 18. ar. 3.* Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis, et malitiae in actu voluntatis; puta quod aliquis velit quando debet, et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Praeterea. Ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut *supra* habitum est *q. 6. a. 8.* Sed hoc non esset, nisi bonitas, et malitia voluntatis a circumstantiis dependeret. Ergo bonitas, et malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, et non a solo obiecto.

Sed contra. Ex circumstantiis, inquantum huiusmodi, actus non habet speciem, ut *supra* dictum est *q. 18. a. 10. ad 2.* Sed bonum et malum sunt specificae differentiae actus voluntatis, ut dictum est *q. 18. a. 5.* Ergo bonitas, et malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo obiecto.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, et in paucioribus consistens: sicut prima corpora sunt simplicia. Et ideo invenimus, quod ea quae sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo bonitas, et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas, et malitia potest secundum diversa attendi.

Illud autem unum, quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se: quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas vo-

luntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto, et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum quod finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quae est ex obiecto, a bonitate, quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum: et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quod referatur ad actum volendi: et sic impossibile est, quod aliquis velit bonum, quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum: et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiae se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus, quem vult.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod bonitas, et malitia voluntatis dependet ex solo obiecto. Ut per hoc quod universaliter de malitia voluntatis loquendo, dicitur *Isa. 65. Quae nolui, elegistis. Quae nolui*, ecce obiecta. *Elegistis*, ecce voluntas; cum ipsius proprie sit electio *quaest. 13. ar. 1.* Item per hoc quod dicitur *Ezech. 18. et Psal. 14.* secundum quod allegatum est *ar. 1. oppos.* Per hoc namque, quod malitiam voluntatis incropatorie adducentes non nisi obiecta voluntatis commemorant Scripturae, scholasticos speculativos incitant ad inferendum, quod ex solo obiecto malitia, et bonitas voluntatis dependet. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis etc.

ART. III.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Inf. q. 21. a. 1. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem, ut ex supradictis patet *q. 8. a. 1. et q. 9. a. 1.* Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 6. Ethic. c.2.to.5.* quod *bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto.* Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicae magis dependet a bonitate voluntatis, quam e converso.

3. Praeterea. Movens non dependet ab eo, quod movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem, et alias vires, ut *supra* dictum est *q. 9. a. 1.* Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed contra est, quod Hilarius dicit *in 10. de Trin. in princ. lib. Immoderata est omnis susceptarum voluntatem pertinacia, ubi non rationi voluntas subiicitur.* Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subiecta rationi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, *a. 1. et 2. hu. q.* bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem: nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab obiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem: sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis: quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus, et ratiocinativus eorum quae sunt ad finem, sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet obiecti, ut *supra* dictum est *q. 9. a. 1.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod bonitas voluntatis dependet a ratione. Ut *Psal. 118. Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam, et custodiam illam in toto corde meo. Da mihi intellectum: et scrutabor*, ecce ratio, *et custodiam in toto corde*, ecce bonitas voluntatis dependens ex illa. Item per hoc quod dicitur *Psalm. 35. Noluit intelligere, ut bene ageret*; ac si aperte dicat: Ad bene agendum, quod est bonae voluntatis, praeexigitur intellectio, quod est opus rationis. Item per hoc quod radicem ruinae hominis peccatoris depingens dicit *Ps. 48. Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis, et similis factus est illis.* Ex eo enim quod Scriptura monstrat, non intelligere fuisse originem peccati hominis, commonstaro intendit, scho-

lastice loquendo, quod malitia voluntatis, et per oppositum bonitas eius dependet a ratione sic, vel sic se habente. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege aeterna.

Inf. q. 21. a. 1. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis humanae non dependeat a lege aeterna. Unius enim una est regula, et mensura. Sed regula humanae voluntatis, ex qua eius bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege aeterna.

2. Praeterea. *Mensura est homogenea mensurato*, ut dicitur *in 10. Metaph. tex. 4. to. 3.* Sed lex aeterna non est homogenea voluntati humanae. Ergo lex aeterna non potest esse mensura voluntatis humanae, ut ab ea bonitas eius dependeat.

3. Praeterea. Mensura debet esse certissima. Sed lex aeterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostrae voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostrae dependeat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 22. *cont. Faust. cap. 27. in princ. to. 6.* quod *peccatum est dictum, factum, vel concupitum aliquid contra aeternam legem.* Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege aeterna.

Respondeo dicendum, quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda: quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde *in Ps. 4. 6.* dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana: et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quod unius rei non sunt plures mensurae proximae: possunt tamen esse plures mensurae quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex aeterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur, ut propria eius imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod bonitas voluntatis humanae dependet a lege aeterna. A Divo Augustino quidem, ut eum discursu ponitur *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Ephes. 1. Elegit nos, ut essemus sancti in conspectu eius.* Et *Rom. 8. Quos praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Et *Matth. 5. Non veni legem solvere, sed adimplere.* Si enim sanctitas nostra, ad quam sumus electi, consistit in conformari Filio Dei, et huius sanctitas consistit in adimplere legem, scilicet aeternam, seu divinam: profecto per haec simul iuncta scholastica lingua Scripturae dicunt, quod bonitas voluntatis humanae dependet a lege aeterna. Item per hoc quod dicitur *Levit. 11. 16. Sancti eritis, quia ego sanctus sum.* Vide *ibidem Verit. aure. sup. tot. leg. vet.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.

2. d. 39. q. 3. a. 2. co. et a. 3. per to. et 4. d. 9. a. 3. q. 2. ad. 2. et ver. q. 17. a. 4. et mal. q. 2. a. 2. ad 8. et quol. 3. a. 27. et quol. 8. a. 13. et 15. et quol. 9. a. 15. co. et Ro. 14. le. 2. et le. 3. fin. et Gal. 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanae, inquantum derivatur a lege aeterna, ut dictum est *art. praec.* Sed ratio errans non derivatur a lege aeterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanae: non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Praeterea. Secundum Augustinum *ser. 6. de verb. Dom. c. 8. to. 10. Inferioris potestatis praeceptum non obligat, si contrarietur praecepto potestatis superioris: sicut si Proconsul iubeat aliquid, quod Imperator prohibet.* Sed ratio errans quandoque proponit aliquid, quod est contra praeceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat: non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Praeterea. Omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiae. Sed voluntas discordans a ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiae: puta si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas eius, qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante non est mala.

Sed contra. Sicut *in 1.* dictum est *q. 79. a. 13.* conscientia nihil aliud est, quam applicatio scientiae ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala: dicitur enim *Rom. 14. 23. Omne quod non est ex fide, peccatum est*, idest *omne quod est contra conscientiam.* Ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

Respondeo dicendum, quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut *in 1.* dictum est *loc. sup. cit.* idem est quaerere, Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, quod quaerere, utrum conscientia errans obliget.

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. Quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt in-

differentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo, quod si ratio, vel conscientia dicat aliquid esse faciendum, quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error: similiter si dicat aliquid non esse faciendum, quod est malum ex suo genere: eadem enim ratione praecipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod illa, quae sunt secundum se mala, homo tenetur facere ex praecepto; vel quod illa, quae sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio, vel conscientia errans: et similiter si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum, vel praeceptum, erit ratio, vel conscientia errans.

Dicunt ergo, quod ratio, vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo, sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans a tali ratione errante erit mala, et peccatum; sed ratio, vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona, et necessaria ad salutem, non obligat: unde in talibus voluntas discordans a ratione, vel conscientia errante non est mala.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione, vel conscientia errante est mala aliquo modo propter obiectum a quo bonitas, vel malitia voluntatis dependet, non autem propter obiectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum, vel malum ad faciendum, vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est *quaest. 8. art. 1.* ex quo aliquid proponitur a ratione, ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis, vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni, vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis: puta abstinere a fornicatione bonum quoddam est; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum; non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit *in 7. Eth. c. 1. et 2. to. 5.* quod per se loquendo incontinens est, qui non sequitur rationem rectam; per accidens autem, qui non sequitur rationem falsam.

Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium rationis errantis, licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini habet locum, quando cognoscitur, quod inferior potestas praecipit aliquid contra praeceptum superioris potestatis; sed si aliquis crederet, quod praeceptum Proconsulis esset praeceptum Imperatoris, contemnendo praeceptum Proconsulis, contemneret praeceptum Imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret, quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi: sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei praeceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta quia contrariatur divino praecepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod huiusmodi: et tunc ad talem speciem malitiae reducitur talis mala voluntas.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod voluntas discordans a ratione errante est mala. Ut *Ro. 14. Omne, quod etc.* secundum quod extenditur cum discursu *in ar. con.* Item *ibid. Scio, quia nihil est commune, nisi ei, qui existimat quid commune esse, illi commune est.* Item *ibid. Qui autem discernit: si manducaverit, damnatus est.* Item *1. Cor. 8. Quidam cum conscientia usque nunc idoli, quasi idolothytum manducant: et conscientia ipsorum, cum sit infirma, polluitur etc. Nonne conscientia eius, cum sit infirma, aedificabitur ad manducandum idolothyta? et peribit infirmus in tua scientia frater?* Ecce, quam clare per singulas auctoritates Scriptura scholasticis perspicacibus demonstrat, voluntatem discordantem a ratione errante esse malam. Expositoribus ibi visis, clariora tibi fient, quae dicuntur. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VI.

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Sup. ar. 5. et locis ibi inductis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio iudicat malum; ita voluntas concordans rationi tendit in id, quod ratio iudicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Praeterea. Voluntas concordans praecepto Dei, et legi aeternae semper est bona. Sed lex aeterna, et praeceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Praeterea. Voluntas discordans a ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala: et sic talis ho-

mo erit perplexus, et ex necessitate peccabit; quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra. Voluntas occidentium Apostolos erat mala: sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum secundum illud *Ioan. 16. 2. Venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

Respondeo dicendum, quod sicut praemissa quaestio eadem est cum quaestione, qua quaeritur, *Utrum conscientia erronea liget*: ita ista quaestio eadem est cum illa, qua quaeritur, *Utrum conscientia erronea excuset.*

Haec autem quaestio dependet ab eo, quod *supra* de ignorantia dictum est. Dictum est enim *supra quaest. 6. art. 8.* quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum, et malum morale consistit in actu, inquantum est voluntarius, ut ex praemissis patet *art. 2. huius qu.* manifestum est, quod illa ignorantia, quae causat involuntarium, tollit rationem boni, et mali moralis; non autem illa, quae involuntarium non causat. Dictum est etiam *supra q. 6. a. art. 8.* quod ignorantia, quae est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire, quod scire tenetur, ut *supra* dictum est *ibid.*

Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntario vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis, vel conscientiae non excusat, quin voluntas concordans rationi, vel conscientiae sic erranti sit mala. Si autem sit error, qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia, tunc talis error rationis, vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala: puta si ratio errans dicat, quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur; si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, et ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas eius, ut non sit mala: quia error iste ex ignorantia circumstantiae provenit, quae excusat, et involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit *in 4. de div. nom. p. 4. l. 22. Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex aeterna errare non potest; sed ratio humana potest errare: et ideo voluntas concordans rationi humanae non semper est recta, nec semper est concordans legi aeternae.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi: ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur: sicut supposito quod aliquis quaerat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam facit quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit: nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis, vel conscientiae, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est, quod sequatur malum in voluntate: nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis, et voluntaria.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod voluntas concordans rationi erranti est mala. *Ut Io.16. Venit hora etc.* secundum quod extenditur *in arg.* Item *1. Cor. Non sum dignus vocari Apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.* Immo, quia est hanc persecutus, ideo addidit *1. Tim. 1. Quorum peccatorum primus ego sum.* Patet enim, quod voluntas D. Pauli tunc, quando persequebatur Ecclesiam, concordabat rationi erranti, quoniam ipse putabat bonum, remque Deo gratissimam facere, ut de seipso ille testatur *Actu. 22. 26.* Per hoc ergo quod Scripturae Paulum, et similes peccasse testantur talibus factis, quasi scholastice dicunt, voluntatem illam esse malam, quae rationi erranti concordat. Ex quo dicto, etiam secundum illas, collige, quod haeretici, si qui sunt arbitrantes, suas opiniones non esse haereses, neque contra S. Ecclesiam catholicam, immo esse veritates, maximasque veritates, ac legitima bona, similes gentilibus suos criminosissimos abusus, ac idololatriam ipsam, pro legitimis, certo reputantibus *Levit. 20. Nolite ambulare in legitimis nationum, quod,* inquit, *hi non excusantur de peccato suae infidelitatis.* Nam ignorantia haec illorum aliquo modo dictorum in corporis textu voluntaria, et de his, quae illi scire tenentur. Unde patentibus dictis non obstant ea, quae de scientia requisita ad constituendum haereticum dicta sunt *in p. p. q. 32. a. 4. in t. El. corollario*: quoniam ibi expresse fit sermo de his, et quae directe non pertinent ad fidem, et quae nondum sunt determinata ab Ecclesia, et ad quae scienda non sic tenetur quis, ut de in lege statutis. Vide ibi, recte considera, et horum locorum utraque concordare ad invicem invenies. Secundo vides etc.

ART. VII.

Utrum voluntatis bonitas in his, quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

2. d. 38. ar. 4. ad 4. et ar. 5. cor. et dist. 40. art. 1. et in expo. li.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim *supra ar. 2. hu. q.* quod bonitas voluntatis dependet ex solo obiecto. Sed in his quae sunt ad finem, aliud est obiectum voluntatis, et aliud

finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Praeterea. Velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriae, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Praeterea. Bonum, et malum sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti: qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *9. confes. forte ex cap. 3. ubi intentionem Verecundi baptismatis suscipiendi laudat, et addit: Retribues illi, Domine, et to. 1.* quod *intentio remuneratur a Deo.* Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo ut praecedens: alio modo ut consequens.

Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis: et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum: habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso, quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut *supra* dictum est *a. 1. et hu. qu.* necesse est, quod dependeat ex intentione finis.

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praeexistenti: puta si aliquis vellet aliquid facere, et postea referat illud in Deum: et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quaedam ratio bonitatis in obiecto, ut dictum est *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi: qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum: unde voluntas eius est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona: et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui praecessit, sed actus voluntatis, qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut iam dictum est *art. praec. ad 1. malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota, et integra causa.* Unde sive voluntas sit eius, quod est secundum se malum, et sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala: sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, idest quod velit bonum, et propter bonum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod bonitas voluntatis dependet ex bonitate finis. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut per hoc quod dicitur *Matth. 6. Ne videaris hominibus ieiunans, sed Patri tuo, qui est in abscondito: et Pater tuus reddet tibi.* Nam per ly *sed Patri tuo,* intentio finis bona, scilicet placendi Deo, importatur: et per ly *Pater tuus reddet tibi*, bonitas voluntatis subindicatur, quae remuneratur a Deo. Bona ergo voluntas esse ostenditur ibi ex hoc quod, malo fine contempto, intendit finem bonum in operando bonum: quando in ieiunando, non hominibus, sed Deo soli, ideo dicitur tunc Deus esse in abscondito, placere intendit. Item universaliter insinuatur idem per hoc quod *Matth. 25.* narratur, quod *solae virgines habentes oleum in vasis suis cum lampadibus intraverunt* cum sponso Christo *ad nuptias.* Ubi D. Gregorius *in hom.* inquit: *Evangelii huius lectione compellor dicere, ut et bona, quae agitis, cum magna cautela teneatis: ne per hoc, quod a vobis rectum geritur, favor, aut gratia humana requiratur: ne appetitus laudis subrepat, et, quod foris ostenditur, intus a mercede vacuetur.* Notandum, quod omnes lampades habent, sed omnes oleum non habent: quia plerumque bona in se opera cum electis, et reprobis ostendunt: sed soli ad sponsum veniunt cum oleo, qui de his, quae foris egerunt, intus gloriam requirunt. Per praemissa igitur Scriptura, si ad scholasticam locutionem applicetur, affirmat intentum, scilicet quod bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VIII.

Utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Sup. ar. 7. ad 2. et ma. q. 2. a. 2. ad 7.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia *super illud Matth. 12. Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona*, dicit Glossa interlinearis: *Tantum boni quis facit, quantum intendit.* Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est *art. praec.* Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Praeterea. Augmentata causa augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonae voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Praeterea. In malis quantum aliquis intendit, tantum peccat: si enim aliquis proiiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra. Potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

Respondeo dicendum, quod circa actum, et intentionem finis duplex quantitas potest considerari: una ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit; alia ex intensione actus, quia intense vult, vel agit, quod est maius est parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad obiectum, manifestum est, quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter. Uno modo, quia obiectum, quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi: sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo propter impedimenta, quae supervenire possunt circa exteriorem actum, quae non est in potestate nostra removere: puta aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo: quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento: et sic voluntas, quae fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio eius, propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum, ut finem: licet illud, per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis, et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem, et exteriorem voluntatis: quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supradictis patet *quaest. 12. art. 4.* licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior, vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem; tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris, vel exterioris potest referri ad intentionem, ut obiectum: puta cum aliquis intendit intense operari, et tamen non propter hoc intense vult, vel operatur: quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris, ut dictum est *hic supra*. Et inde est, quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur: quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut *infra* dicetur *qu. 104. ar. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui praecipue considerat intentionem finis. Unde alia glossa ordinaria ex Rabano dicit *ibidem*, quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera*. Bonitas enim intentionis, ut dictum est *in corp. art.* redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quae facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonae voluntatis: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est *in resp. ad 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod quantitas bonitatis in voluntate non dependet ex quantitate bonitatis in intentione, idest quod non sequitur, quod, si tanta est bonitas intentionis, tanta sit etiam bonitas voluntatis; sed quod potest intentio esse magis bona, et voluntas nihilominus erit minus bona. Insinuatur autem, et quidem a fortiori, per hoc quod dicitur *Matth. 15. Quare vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Nam Deus dixit: Honora patrem tuum etc. Vos autem dicitis: Quicunque dixerit patri, vel matri; Munus quodcunque est ex me, tibi proderit. Et non honorificabit patrem etc.* Hoc est: Deus mandavit filiis, ut honorent parentes, idest subveniant eis in necessitatibus. Vos autem dicitis filiis, ut necessaria parentibus subtrahant de domo sua, et offerant pro munere ad servitium templi Domini. Quod si parentes de immisericordia, seu crudelitate filiorum in hoc conquerantur: respondentes filii dicant illis: Illud necessarium tibi, pater, vel mater, de quo querimoniam facis, ego obtuli, tanquam munus, templo Domini. Quiesce igitur, et sustine miseriam tuam hanc patienter: quoniam munus, quod a me factum est, proderit animae tuae: nec modo licitum est mihi, auferre ex templo, et de eodem honorificare te, idest ipsum expendere in necessitates tuas; ac si ergo per omnia ista dixerit Christus: Non licet filiis, immo est contra mandatum Dei expressum furari e domo necessaria parentibus suis, ut de his faciant eleemosynam, seu oblationem templo. Ad cuius intelligentiam facit et Concilium Gangrense *ca. 16.* dicens: ***Quicunque filii a parentibus praetextu divini cultus abscedunt, nec debitum eis honorem reddunt, anathema sint.*** Haec illud Concilium, postea confirmatum in sexta Synodo generali, et recitantur *in Decretis distinct. 30. c. Si qui filii.* Ecce, quod secundum Evangelicam doctrinam, intentio potest esse bona; et nihilominus voluntas esse mala. Nam filii illi habebant bonam intensionem, scilicet serviendi Deo in oblatione praemissa; et tamen habebant malam voluntatem; quoniam committebant furtum modo praefato ad hunc finem intentum assequendum; similes illis, qui dicunt, faciamus mala, ut veniant bona: quorum damnatio iusta est *Rom. 3.* Vide in *1. ad 3.* Per hoc ergo quod monstrat Scriptura, voluntatem posse esse malam, stante intentione bona, commonstrat a fortiori, voluntatem posse esse minus bonam, stante intentione magis bona. Regula siquidem Philosophi in logica docet: quod, *si de quo minus videtur inesse, inest; multo plus, de quo magis videtur inesse, inerit.* Ad rem igitur: Minus videtur, quod, stante intentione bona, possit voluntas esse mala quam quod, stante intentione magis bona, possit voluntas esse minus bona: quoniam bonum, et malum non sunt in eodem genere, sicut magis, et minus bonum. Minus ergo videtur verisimile, quod, inten-

tione stante bona, possit voluntas esse mala, quam quod, illa stante magis bona, possit haec esse minus bona. Scriptura igitur per id quod ostendit primum horum posse esse verum, ut de filiis *supra* patet, simul ostendit, quod multo magis secundum potest esse verum. Ergo ipsa in praemissa *Matth. 15.* auctoritate, loquendo scholastice, dixit, quod quantitas bonitatis in voluntate non dependet a quantitate bonitatis in intentione. Secundo vides etc.

ART. IX.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

1. d. 48. a. 1. et ver. qu. 23. a. 7. cor.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis humanae non dependeat ex conformitate voluntati divinae. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinae, ut patet per id quod dicitur *Isa. 55.9. Sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris, et cogitationes meae a cogitationibus vestris.* Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam; quod est inconveniens.

2. Praeterea. Sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram, quod sit conformis scientiae divinae, multa enim Deus scit, quae nos ignoramus. Ergo non requiritur, quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

3. Praeterea. Voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinae. Ergo non requiritur, quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

Sed contra est, quod dicitur *Mat. 26.39. Non sicut ego volo, sed sicut tu vis:* quod dicit, quia *rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi*, ut Augustinus dicit *in Enchir. implic. ex cap. 106. tom. 3. sed expres. in Psal. 32. conc. 1. super illud Rectos decet collaudatio, to. 8.* Rectitudo autem voluntatis est bonitas eius. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *a. 7. hu. qu.* bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut *supra* dictum est *q. 1. ar. 8.* Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum.

Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam, ut obiectum proprium eius; illud autem, quod est primum in quolibet genere, est mensura, et ratio omnium, quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum, et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur, quod conformetur voluntati divinae.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem: et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum: et actio hominis actioni divinae, inquantum est agenti conveniens: et hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum, et ad tertium argumentum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod bonitas voluntatis humanae dependet ex conformitate voluntatis divinae. A D. Augustino quidem, ut ponitur cum Evangelio *in arg.cont.* A Scripturis vero per hoc quod, postquam Deus, vel praecipiendo, vel prohibendo, explicavit voluntatem suam, ut *Exo. 21. Lev. 11. 19. 20.* dicit ly *sancti eritis*, vel ly *sancti estote*. Post expositionem enim voluntatis suae mentionem facere de sanctitate nostra est aperte scholasticis Theologis ostendere, quod sanctitas nostra dependet ex conformitate ad voluntatem divinam. Ac si per texturam illam in omnibus praemissis locis dixerit Dominus: Voluntatem meam explicavi vobis: et bonitas voluntatis vestrae consistet in adimplere voluntatem meam. Secundo vides etc.

ART. X.

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito, ad hoc quod sit bona.

Inf. q. 39. art. 2. ad 3. et 2. 2. q. 104. art. 4. ad 3. et 1. d. 48. art. 3. et 4. et ver. qu. 23. ar. 7. et 8. et opus. 8. quaest. 87.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinae voluntati in volito. Non enim possumus velle, quod ignoramus: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed quid Deus velit, ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinae voluntati conformari in volito.

2. Praeterea. Deus vult damnare aliquem, quem praescit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinae voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem; quod est inconveniens.

3. Praeterea. Nullus tenetur velle aliquid, quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem: puta cum Deus vult mori patrem alicuius, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam volunati divinae in volito.

Sed contra est, quia *super illud Psal. 32. Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa Ordinaria ex Augustino *tom. 8. Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult.* Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

Praeterea. Forma voluntatis est ex obiecto, sicut et cuiuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae, requiritur (1), quod teneatur conformare in volito.

(1) *Al.* sequitur.

Praeterea. Repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diversa volunt. Sed quicunque habet voluntatem repugnantem divinae voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicunque non conformat voluntatem suam voluntati divinae in volito, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet *art. 5. hu. qu.* voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimodo, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicuius velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona: et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona: sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est; voluntas autem alterius, puta uxoris, vel filii, qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis, vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia; et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem: uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae; et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor, et gubernator. Unde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi.

Apprehensio autem creaturae secundum suam naturam est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est *hic supra*. Et ideo contingit, quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, aut e converso. Et inde est etiam, quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse, vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet, quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.

Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter: tenetur enim velle bonum divinum, et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta *hic sup.*

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae: quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei habet res a Deo, sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici, quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc, quod Deus vult eum velle.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult: et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus: scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni; et ideo quicunque vult aliquid sub quacunque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus, quid Deus velit: et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati. In statu tamen gloriae omnes videbunt in singulis, quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult: et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius, inquantum est mors: quia ipse *vult omnes homines salvos fieri*; sed vult ista sub ratione iustitiae. Unde sufficit circa talia, quod homo velit iustitiam Dei, et ordinem naturae servari.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero, quod in contrarium obiiciebatur, dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam: quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species, et forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id quod est materiale in obiecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eandem rationem; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum: quod tamen non est in proposito.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod tenetur, et non tenetur homo conformare voluntatem suam divinae in volito. Ut de utroque habetur *Mar. 14. Pater transfer calicem hunc a me, sed non quod ego volo, sed quod tu.* Vide et voluntatem Christi absque ullo peccato non conformari divinae in volito, per ly *transfer calicem hunc a me*, inquantum scilicet nolebat mortem, quam tamen volebat divina voluntas, et voluntatem eiusdem

Christi conformari divinae in volito per ly *non quod ego volo , sed quod tu*, inquantum scilicet mortem vult, quam divina voluntas volebat. Secundo vides etc.

QUAESTIO XX.

De bonitate, et malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate, et malitia quantum ad exteriores actus.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum bonitas, et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Secundo, Utrum tota bonitas, vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.

Tertio, Utrum sit eadem bonitas, et malitia interioris, et exterioris actus.

Quarto, Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

Quinto, Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad actum exteriorem.

Sexto, Utrum idem actus exterior possit esse bonus, et malus.

ART. I.

Utrum bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod bonum, et malum per prius consistat in actu exteriori, quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto, ut *supra* dictum est *q. 19. art. 1. et 2.* Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis: dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo bonum, et malum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

2. Praeterea. Bonum per prius convenit fini: quia ea quae sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut *supra* dictum est *q. 1. a. 1. ad 2.* actus autem alterius potentiae potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiae alterius, quam in actu voluntatis.

3. Praeterea. Actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut *supra* dictum est *q. 18. a. 6.* Sed id quod est formale, est posterius, nam forma advenit materiae. Ergo per prius est bonum, et malum in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 1. Retract. cap. 9. par. a med. tom. 1.* quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur.* Ergo bonum, et malum morale per prius consistit in voluntate.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni, vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas, sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum, vel malum ex ordine ad finem: sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est, quod ista ratio boni, vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem.

Bonitas autem, vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam, et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione, et apprehensione rationis, prior est, quam bonitas actus voluntatis; sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum, et ordinatum per rationem: et sic est prius bonum, quam actus voluntatis; inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis, quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem, sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod bonum, et malum morale per prius consistit in voluntate, quam in actu exteriori. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut per hoc quod dicitur *Matth. 12. Facite arborem bonam, et fructus eius bonos.* Et *cap. 15. De corde exeunt cogitationes malae: homicidia, adulteria, fornicationes etc.* Dicendo enim *arborem*, idest voluntatem prius faciendam esse bonam, posteaque fructus eius bonos; item de corde exire, scilicet ad extra, fornicationes, adulteria etc. scholasticis Theologis ad sensum planum demonstrat, quod bonitas, atque malitia in actu voluntatis prius est, quam in actu exteriori. Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. II.

Utrum tota bonitas, et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate, et malitia voluntatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod tota bonitas, et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim *Matth. 7.18. Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.* Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum opus secundum Glossam ordinariam Augustini *l. 1. cont. Iulian. c. 8. ante med. to. 7.* Ergo non potest esse, quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus: aut e converso.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. 1. Retract. cap. 9. to. 1.* quod nonnisi voluntate peccatur. Si ergo

non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu: et ideo tota bonitas, vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Praeterea. Bonum, et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiae moralis actus. Differentiae autem per se dividunt genus, secundum Philosophum *in 7. Metaph. tex. 43. to. 3.* Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum, et malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. cont. mend. cap. 7. par. ante med. tom. 4.* quod *quaedam sunt, quae nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri.*

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est *ar. praec.* in exteriori actu potest considerari duplex bonitas, vel malitia: una secundum debitam materiam, et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem.

Et illa quidem, quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem, quae est ex debita materia, vel circumstantiis dependet ex ratione; et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. praec. ar. 6. ad 1.* ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine, consequens est, actum exteriorem esse bonum; sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas (1) voluntatis, quae est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est, actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, et ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt, et ratione: et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni, et mali.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod non tota bonitas, et malitia actus exterioris dependet ex voluntate, idest quod actus exterior bonitatem quandam, et malitiam secundum se, vel circumstantias habet, praeter malitiam et bonitatem, quam habet ex dependentia a voluntate. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* Ex eo enim quod quaedam nulla bona voluntate possunt bene fieri, patet, quod illa mala habent malitiam seorsum a malitia, quam habent a voluntate. Cum enim talia a voluntate nullam malitiam habere, immo bona voluntate fieri, praesupponatur, constat, quod si non possunt bene fieri, habeant suam malitiam aliunde quam a voluntate. A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Luc. 6. Unaquaeque arbor de fructu cognoscitur*, et *Matth. 7. A fructibus eorum cognoscetis eos.* Per fructus enim intelligit opera bona, vel mala. Patet autem, quod voluntatem hominis intus existentem nemo videre potest iuxta illud *Hierem. 17. Pravum est cor hominis, et quis cognoscet illud?* Si ergo actus exterior nullam bonitatem haberet praeter illam quam habet a voluntate, sequeretur quod eius bonitas, et malitia non posset a nobis cognosci, cum voluntatis actus interior sit nobis ignotus: sequeretur et ultra, quod Dominus nihil, immo falsum, impossibileque dixisset in ly *a fructibus eorum cognoscetis eos*, id quod est maxima blasphemia. Necesse est igitur dicere, quod isto suo dicto Dominus quandam bonitatem, et malitiam esse in actu exteriori notificavit, quae a nobis cognosci potest, et consequenter quae a voluntate, ut sic, non dependet. Item per ly *manifesta sunt opera carnis, quae sunt etc. qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Dicuntur enim manifesta, et excludere, scilicet manifeste, a regno Dei, quia malitiam eis inesse manifestum est nobis. Hoc autem non esset, si tota eorum malitia dependeret a voluntate. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina haec etc.

(1) *Al.* bonitate.

ART. III.

Utrum bonitas, et malitia sit eadem exterioris, et interioris actus.

Inf. art. 4. ad 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non eadem sit bonitas, vel malitia actus interioris voluntatis, et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animae interior apprehensiva, vel appetitiva; actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus; actus autem est subiectum bonitatis, vel malitiae: non potest autem esse idem accidens in diversis subiectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris, et exterioris actus.

2. Praeterea. Virtus est, *quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur *in 2. Ethic. cap. 6. in princ. to. 5.* Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet *in princ. 2. Eth. ca. 1. tom. 5.* Ergo alia est bonitas actus interioris, quae est potentiae imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, quae est potentiae imperatae.

3. Praeterea. Causa, et effectus idem esse non possunt: nihil enim est causa suiipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est *ar. 1. et 2. hu. qu.* Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est, quod *supra* ostensum est *q. 18. ar. 6.* quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem, et materiali

fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris, et exterioris.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 17. ar. 4. et q. 18. ar. 6. ad 3.* actus interior voluntatis, et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque, actum, qui est unus subiecto, habere plures rationes bonitatis, vel malitiae, et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum, quod quandoque est eadem bonitas, vel malitia interioris actus, et exterioris, quandoque alia, et alia.

Sicut enim dictum est *qu. 18. art. 6.* praedictae duae bonitates, vel malitiae, scilicet interioris, et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his, quae ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa: unde non est alia bonitas sanitatis, et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud, quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam praeter ordinem ad aliud bonum: sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, praeter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum, quod quando actus exterior est bonus, vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas, et malitia actus voluntatis, quae per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem, vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam, vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntati, quae est ex fine, est alia; ita tamen, quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae, et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est *ar. 1. hu. qu.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod actus interior, et exterior sunt diversi secundum genus naturae: sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut *supra* dictum est *qu. 17. ar. 4.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur *in 6. Ethic. cap. 12. par. a princ. to. 5.* virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines: prudentia autem, quae est in ratione, ad ea quae sunt ad finem: et propter hoc requiruntur diversae virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem, quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est, quod est in utroque: sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam, vel proportionem, tunc est tantum unum numero: sicut a sano, quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam, et urinam: nec alia sanitas est medicinae, et urinae, quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod eadem est bonitas actus exterioris, et actus interioris. Ut per hoc quod dicitur *Matth. 10. Quicunque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquae frigidae tantum in nomine Disciputi: Amen dico vobis, non perdet mercedem suam. In nomine*, inquit *Discipuli*, hoc est, in nomine meo, quia Christi estis; sunt enim relativa Discipulus, et Magister: praeter quod *Marc. 9.* sic, quasi per expositionem, habetur. Vide ergo bonitatem actus interioris voluntatis in ly *in nomine Discipuli.* Vide bonitatem actus exterioris in ly *dederit calicem aquae frigidae tantum.* Clarum est, quod dare ad bibendum calicem aquae frigidae tantum, non dicit secundum se actum meritorium, immo est secundum speciem suam actus indifferens, qui scilicet potest bono, et malo animo fieri *qu. 18. ar. 8.* bonitatem igitur suam, praesertimque meritoriam actus iste exterior habet ex hoc solum, quod ordinatur ad aliud, idest ad hunc finem, scilicet faciendi rem gratam Christo huius Discipuli magistro, et propter hoc, quod amore Christi datur, mercedem recipit. Unam itaque solum, eandemque bonitatem esse utriusque actus tum exterioris, tum interioris, affirmavit ibi Dominus, si scholastica lingua praesentis propositi utatur, sed, et quare in utroque sit eadem bonitas, connotavit, quia scilicet unus ipsorum non est bonus, nisi ex ordine ad alterum. Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

Inf. qu. 24. a. 3. cor. et 22. qu. 76. a. 4. ad 2. et 2. d. 4. a. 3. et mal. q. 2. a. 2. ad 8.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod exterior actus non addat in bonitate, vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus *super Matth. hom. 19. par. a princ. Voluntas est, quae aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quaerit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet; sed propter alios, ut omnes intelligant, quia iustus est Deus. Sed malum, vel bonum magis est aestimandum secundum iudicium Dei, quam secundum iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem, vel malitiam super actum interiorem.

2. Praeterea. Una et eadem est bonitas interioris, et exterioris actus, ut dictum est *art. praec.* Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate, vel malitia super actum interiorem.

3. Praeterea. Tota bonitas creaturae nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est *ar. praec.* Non ergo

unum eorum addit in bonitate, vel malitia super alterum.

Sed contra. Omne agens intendit consequi bonum, et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate, vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem, vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem; nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo secundum numerum: puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine, vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult, et facit: duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo quantum ad extensionem: puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine, vel malo, et propter aliquid impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est, quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono, vel malo, et secundum hoc est peior, vel melior. Tertio secundum intensionem: sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles, vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem, vel remittere. Constat autem, quod quanto voluntas intensius tendit in bonum, vel malum, tanto est melior, vel peior.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam, et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus, et finis: et hoc modo addit ad bonitatem, vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem, vel attingit terminum.

Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis, quae opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur poenam, vel praemium in operando bonum, aut malum; ita non tollit aliquid de praemio, vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum, vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu, nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris, quam habet a bonitate finis. Sed bonitas actus exterioris, quam habet a materia, et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis, quae est ex fine; non autem alia a bonitate voluntatis, quam habet ex ipso actu volito: sed comparatur ad ipsam, ut ratio, et causa eius, sicut *supra* dictum est *a. 1. hu. qu.*

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito a Scripturis insinuatum fuisse, quod actus exterior addit ad bonitatem, vel malitiam actus interioris. Ut *Mat. 5. Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio, qui dixerit racha, reus erit Concilio, qui dixerit fatue, reus gehennae ignis.* Actus enim hic exterior, scilicet dicere racha, vel dicere fatue, addit ad malitiam actus huius interioris, scilicet irascendi. Nisi enim adderet in malitia super eam, non adderet in poena ipsi malitiae debita, ut patet. Addit autem poenam, quia dicere racha, fert secum esse reum concilio, et dicere fatue, fert secum esse reum gehennae ignis, quorum utrumvis est poena maior, quam esse reum iudicio, quae assignabatur ei, qui irascitur fratri suo. Secundo igitur habes, quomodo et per articuli ipsius rationem, et per hanc Evangelii auctoritatem interimas haeresim Antinomorum dicentium, operum legem esse reiiciendam, et Buceri dicentis, omnium nostrorum operum nullam habendam esse rationem. Contra huiusmodi haereses vide *Veritates Aureas super totam legem veterem, Gen. 2. concl. 6. et Num. 14. concl. 9.* Item *Deut. 6. concl. 8. et c. 28. concl. 2. et 3.* Tertio vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.

Inf. q. 73. a. 8. et ma. q. 1. a. 3. ad. 15. et q. 3. a. 10. ad 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod eventus sequens addat ad bonitatem, vel malitiam actus. Effectus enim virtute praeexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute praeexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum, vel malum: nam virtus est, quae *bonum facit habentem*, ut dicitur *in 2. Ethic. ca. 6. in princ. to. 5.* Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

2. Praeterea. Bona, quae faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex praedicatione doctoris. Sed huiusmodi bona redundant ad meritum praedicatoris, ut patet per id quod dicitur *Philip. 4. 1. Fratres mei carissimi, et desideratissimi, gaudium meum, et corona mea.* Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

3. Praeterea. Poena non additur, nisi crescente culpa: unde dicitur *Deuter. 25. 2. Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad poenam: dicitur enim *Ex. 21. 29.* quod *si bos fuerit cornupeta ab heri, et nudius tertius, et contestati sunt dominum eius, nec recluserit eum, occideritque virum, aut mulierem, et bos lapidibus obruetur, et dominum illius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

4. Praeterea. Si aliquis ingerat causam mortis, percutiendo, vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem, si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Sed contra. Eventus sequens non facit actum malum, qui erat bonus, nec bonum, qui erat malus: puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei, qui eleemosynam facit: et similiter si aliquis patienter ferat iniuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille, qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Respondeo dicendum, quod eventus sequens aut est praecogitatus, aut non. Si est praecogitatus, manifestum est, quod addit ad bonitatem, vel malitiam actus: cum enim aliquis cogitat, quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus. Manifestum est enim, meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi.

Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem, vel ad malitiam actus: non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus causae existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona, quae auditores faciunt, consequuntur ex praedicatione doctoris, sicut effectus per se: unde redundant ad praemium praedicatoris, et praecipue quando sunt praeintenta.

Ad tertium dicendum, quod eventus ille pro quo illa poena infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut praecogitatus: et ideo imputatur ad poenam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam: non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod eventus sequens addit, et non addit ad bonitatem, vel malitiam actus, ad quem sequitur. Quod addat, ut *1. Thessal. 5. Noveritis eos, qui laborant inter vos, et praesunt vobis in Domino, et monent vos, ut habeatis illos abundantius in caritate propter opus illorum*; ac si aperte dicat: Ex opere illorum, qui vel laborant inter vos, vel praesunt vobis in Domino, vel monent vos, sequuntur multa bona, et ideo abundantiori honore caritativo, tamquam ex hoc eventu meliores illos iudicantes, debetis illos prosequi. Simile sentiendum est de dicto *1. Tim. 5. Qui bene praesunt, presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime qui laborant in verbo, et doctrina.* Similè dic ibi *2. Tim. 2. Haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere.* Ex eventu enim secuturo reputantur meliores illi presbyteri docentes, quam qui actualiter non docent; et commendantes doctrinam auditoribus idoneis futuris ad alios docendos, quam commendantes ipsam auditoribus non ad hoc idoneis. Ex praemissis Scripturis argue tu ab oppositis quoque de docentibus pestifera, quod scilicet de eventu secuturo, idest ex natura doctrinae talis sequenti peiores iudicandi sunt illi, et consequenter maiori supplicio, atque ignominia digni, quam alii similes non docentes, ut de haeresiarchis respectu aliorum haereticorum. Apostolus ergo per illa, si scholasticam linguam assumat, dixit: Eventus per se ad actum aliquem sequens addit bonitatem, vel malitiam super ipsum actum. Quod autem non addat, insinuatur *Ezech. 33. Si annunciante te ad impium, ut a viis suis convertatur, non fuerit conversus a via sua, ipse morietur in iniquitate sua, porro tu animam tuam liberasti.* Per hoc enim, quod non conversio auditoris a peccato actum praedicatoris de se bonum non reddit malum, monstratur universaliter, quod eventus per accidens ad actum aliquem sequens non addit malitiam, nec bonitatem super actum ipsum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. VI.

Utrum idem actus exterior possit esse bonus, et malus.

Inf. q. 72. a. 6. co. et 22. q. 99. a. 2. ad 2. et a. 3. ad 2. et 2. d. 40. ar. 4. et mal. q. 2. ar. 4. et ver. q. 1. a. 4. co. et q. 2. a. 3. co.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod unus actus possit esse bonus, et malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur *in 5. Phys. tex. 39. et 40. to. 2.* Sed unus motus continuus potest esse bonus, et malus: puta si aliquis continue ad ecclesiam vadens primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus, et malus.

2. Praeterea. Secundum Philosophum *in 3. Phys. tex. 20. et 21. to. 2. actio, et passio sunt unus actus.* Sed potest esse passio bona, sicut Christi, et actio mala, sicut Iudaeorum. Ergo unus actus potest esse bonus, et malus.

3. Praeterea. Cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere, quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona; et ex voluntate mala servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus, et malus.

Sed contra. Contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum, et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus, et malus.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus: sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, et partim nigra. Et secundum hoc

nihil prohibet, aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturae, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris: sicut et e converso, ut dictum est *ar. 3. hu. qu.* Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturae; potest tamen contingere, quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quae est principium actuum moralium.

Si ergo accipitur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus, et malus bonitate, et malitia morali; si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest esse bonus, et malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus, qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturae, non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio, et passio pertinet ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii: et ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter; et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

Ad tertium dicendum, quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini: unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod unus actus potest esse bonus, simulque malus. Quod possit, insinuatur per hoc quod dicitur *Iob 1. Dixit ergo Dominus ad Satan: Ecce universa, quae habet, in manu tua sunt. Egressusque est Satan a facie Domini.* Item c. 2. *Ecce in manu tua est. Egressus igitur Satan a facie Domini.* Non enim eadem intentione, scilicet bona, qua Dominus tentandi licentiam dedit, executus est Satan illam, sed intentione mala, id quod notanter significatur per ly *egressus a facie Domini*, et consequenter per hoc ostenditur, quod idem actus tentationis fuit bonus ex parte Domini, et malus ex parte diaboli. Simile profecto ei, quod in minori argumenti tertii dicebatur. Quod vero possit, insinuatur per hoc quod dicitur *Mat. 7. Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere*: unde enim arbor, idest voluntas bona, dum manet bona, non potest actum malum producere, neque mala, dum manet mala, bonum: constat, quod idem actus non potest esse bonus, et malus. Nam bonus nonnisi ab arbore bona, et malus nonnisi a mala producitur, et consequenter actus de necessitate est plures numero morali, si debeat esse bonus, et malus. Alioquin arbor bona non produceret solummodo fructum malum, quoniam fructus ille moraliter unus, qui ponitur esse bonus, et malus, ab arbore una, sive bona, sive mala, produceretur. Unde, si esset bona, aliquid mali, si autem esset mala, aliquid boni faceret; id quod est contra sanctum Evangelium. Per sententiam ergo illam *Mat. 7.* Scriptura, tamquam scholastice loquens, dicit, quod fructus, idest actus unus, cum ab aliqua duarum arborum procedat, non potest simul esse bonus, et malus. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO XXI.

De his, quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiae. in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his, quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Secundo, Utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Tertio, Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.

Quarto. Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

ART. I.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Mal. q. 2. ar. 2. ad 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, non habeat rationem rectitudinis, vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur *in 2. Physic. tex. 82. to. 2.* Monstra autem non sunt actus, sed sunt quaedam res generatae praeter ordinem naturae; ea autem, quae sunt secundum artem, et rationem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, ut *ibidem* dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus, et malus, non habet rationem peccati.

2. Praeterea. Peccatum, ut dicitur *in 2. Phys. loc. cit.* accidit in natura, et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura, vel arte. Sed bonitas, vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et eius prosecutione. Ergo videtur, quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Praeterea. Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicunque esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum: nam poena, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra. Bonitas actus humani, ut *supra* ostensum est *qu. 19. ar. 4.* principaliter dependet a lege aeterna, et per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege aeterna. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus *22. cont. Faust. c. 27. in princ. to. 6.* quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam.* Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respondeo dicendum, quod malum in plus est, quam peccatum, sicut et bonum in plus est, quam rectum: quaelibet enim privatio boni in quocunque constituit rationem mali; sed peccatum proprie con-

sistit in actu, qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum.

Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur: quae quidem regula in his, quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu: quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero, quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex aeterna. Quandocunque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis, et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex praemissis *qu. 19. ar. 3. et 4.* quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis, et legis aeternae: et omnis actus bonus concordat rationi, et legi aeternae. Unde sequitur, quod actus humanus, ex hoc quod est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturae existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis, scilicet ultimus, et propinquus. In peccato autem naturae deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati, non autem deficit a quocunque fine proximo: operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis, licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit, et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis, et peccati.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum; et ideo ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu; sed poena respicit personam peccantem, ut *in 1.* dictum est *qu. 48. ar. 5. ad 4. et ar. 6. ad 3.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Augustino, quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati. A Divo Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. con.* A Scripturis vero per hoc quod iusti dicuntur recti *Psal. 32. Exultate iusti in Domino, rectos decet collaudatio.* Et iniqui vocantur peccatores *Ps. 100. Interficiebam omnes peccatores terrae, ut disperderem de civitate Domini omnes operantes iniquitatem.* Iusti autem sunt, quorum actus est bonus, et iniqui, quorum actus est malus, secundum illud *Io. 5. Procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii.* Actus ergo bonus dicetur etiam rectus, cum iusti sint recti, et actus malus dicetur peccatum, cum iniqui, idest non aequi, hos et malos vocamus, sint peccatores. Rectus autem non diceretur actus bonus, ut patet, nisi haberet rationem rectitudinis, nec malus actus diceretur peccatum, nisi haberet rationem peccati. Scriptura igitur per hoc quod homines bonos vocavit rectos, et homines malos dixit peccatores, scholasticis perspicacibus subindicavit a causis actionum, quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

3. d. 24. a. 1. q. 2. cor. et 4. d. 16. q. 3. ar. 2. q. 1. ad 1. et q. 6. a. 2. ad 3. et mal. q. 2. a. 2. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus, non habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his, quae aguntur a natura, ut dicitur *in 2. Phys. tex. 82. to. 2.* Sed tamen ea quae sunt naturalia, non sunt laudabilia, nec culpabilia, ut dicitur *in 3. Ethic. c. 5. to. 5.* Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, vel peccatum, non habet rationem culpae; et per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Praeterea. Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis; quia, ut dicitur *in 2. Physic. tex. 82. peccat Grammaticus non recte scribens, et Medicus non recte dans potionem.* Sed non culpatur artifex ex hoc, quod aliquid malum facit: quia ad industriam artificis pertinet, quod possit et bonum opus facere, et malum, cum voluerit. Ergo videtur, quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Praeterea. Dionysius dicit *in 4. cap. de div. nom. par. 4. lect. 22.* quod *malum est infirmum, et impotens.* Sed infirmitas, vel impotentia vel tollit, vel diminuit rationem culpae. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *1. Ethic. c. 12. et 7. magn. Moral. c. 19. to. 5.* quod *laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem, vel culpabilia opera contraria.* Sed actus boni sunt actus virtutis; quia virtus est, quae *bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur *in 2. Ethic. c. 6. to. 5.* unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis.

Respondeo dicendum, quod sicut malum est in plus, quam peccatum, ita peccatum est in plus, quam culpa: ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus.

Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis:

quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet *q. 1. a. 1. et 2.* Unde relinquitur, quod bonum, vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis, vel culpae, in quibus idem est malum, peccatum, et culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum; et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus: in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est *a. 1. hu. qu.* in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice: et hoc peccatum erit proprium arti: puta si artifex intendens facere bonum opus faciat malum, vel intendens facere malum faciat bonum. Alio modo per deviationem a fine communi humanae vitae: et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur. Sed hoc peccatum non est proprium artificis, inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex, inquantum artifex; sed ex secundo culpatur homo, inquantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum, et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae: et ideo culpatur ex tali peccato homo, et inquantum est homo, et inquantum moralis est. Unde Philosophus dicit *in 6. Ethic. cap. 5. cir. fi. to. 5.* quod *in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus;* sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas, quae est in malis voluntariis, subiacet potestati hominis: et ideo nec tollit, nec diminuit rationem culpae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod humanus actus ex eo, quod etiam bonus, vel malus, habet rationem laudis, vel culpae. A Philosopho quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis autem per hoc quod de facientibus bonos actus dicitur *Eccl. 44. Laudemus viros gloriosos.* Et *cap. 31. Beatus qui post aurum non abiit, quis est hic, et laudabimus eum?* Item per hoc quod de actu malo Israelis dicitur *Num. 14. Rogabit Sacerdos, et dimittetur, quoniam culpa est omnis populi per ignorantiam.* Si enim viri bona agentes, qui nominantur viri gloriosi, laudantur, et agentes mala dicuntur culpam incurrisse; quis Theologus non videat hic, quod Scripturae, si scholastica lingua utantur, subtiliter dixerunt, quod actus humanus ex eo, quod est bonus, vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis? Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti.

2. d. 40. a. 5. et 4. d. 16. q. 3. a. 1. q. 1. ad 1. et mal. q. 2. ar. 2. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod actus humanus non habeat rationem meriti, vel demeriti propter suam bonitatem, vel malitiam. Meritum enim, et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quae locum habet in his, quae ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni, vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti.

2. Praeterea. Nullus meretur poenam, vel praemium ex hoc quod disponit, ut vult, de eo cuius est dominus: sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene, vel male disponit de suo actu, non meretur poenam, vel praemium.

3. Praeterea. Ex hoc quod aliquis sibiipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio, et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, et perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed contra est, quod dicitur *Isa. 3.10. Dicite iusto, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Vae impio in malum: retributio enim manuum eius fiet ei.*

Respondeo dicendum, quod meritum, et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectum, vel nocumentum alterius.

Est autem considerandum, quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars, et membrum totius societatis. Quicunque ergo agit aliquid in bonum, vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum, vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti, vel demeriti: uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam iuvat, vel offendit; alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio.

Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum, vel malum totius collegii, debetur ei retributio, primo quidem, et principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus.

Cum vero aliquis agit, quod in bonum proprium, vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum

quod ipse est pars collegii; licet non debeatur (1) ei retributio, inquantum est bonum, vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso, secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet, quod actus bonus, vel malus habet rationem laudabilis, vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis, et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti, et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni, vel mali, licet non ordinentur ad bonum, vel malum alterius singularis personae, tamen ordinantur ad bonum, vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars, meretur aliquid, vel demeretur, inquantum actus suos bene, vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene, vel male dispensat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum, vel malum, quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est *in cor. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Concilio, quod bonus actus habet rationem meriti; et consequenter, quod malus demeriti. A Scripturis quidem, ut *Isa. 3.* secundum quod *in arg. cont.* Item *Psal. 118. Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem.* Simul et *Rom. 4. Ei, qui operatur, merces imputatur secundum debitum.* Si enim retributio debetur, idest secundum iustitiam, facienti iustificationes, idest operanti iustas actiones, cum hoc, secundum praemissa, sit ratio meriti, patet quod per verba illa David scholasticis demonstrat intentum, scilicet quod actus bonus habet rationem meriti. A Concilio autem Tridentino *ses. 6. can. 32. Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita etc. Anathema sit.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Heb. 6. lect. 3.

Ad quartum sic proceditur, Videtur, quod actus hominis bonus, vel malus non habeat rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum est *ar. praec.* meritum, et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus, vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis, vel malus non cedit in aliquem profectum, vel damnum ipsius Dei: dicitur enim *Iob. 35.6. Si peccaveris, quid ei nocebis; porro si iuste egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus, vel malus non habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

2. Praeterea. Instrumentum nihil meretur, vel demeretur apud eum, qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis: unde dicitur *Is. 10.15. Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum, a quo trahitur?* ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo, vel male, non meretur, vel demeretur apud Deum.

3. Praeterea. Actus humanus habet rationem meriti, vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccl. ult. 14. Cuncta, quae fiunt, adducet Deus in iudicium, sive bonum, sive malum.* Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum, vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* actus alicuius hominis habet rationem meriti, vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communitatis.

Utroque autem modo actus nostri boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius in quantum est ultimus hominis finis: est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut *supra* habitum est *q. 19. ar. 10.* unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi: quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipuo habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his, quae bene, vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator, et rector totius universi, sicut *in 1.* habitum est *q. 103. a. 6.* et specialiter rationalium creaturarum.

Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur, quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere, vel deperire; sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat, vel non servat ordinem, quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit, quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet *qu. 10. a. 4.* et ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet, quod

(1) *Al.* deest non.

quilibet actus eius sit meritorius, vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest, et habet, ordinandum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod actus hominis bonus, vel malus est meritorius, vel demeritorius apud Deum. Ut *Eccl. ult.* secundum quod extenditur cum discursu *in argum. cont.* Item *Mat.20. Dixit Dominus vineae procuratori suo, voca operarios, et redde illis mercedem. Et 2. Corint. 5. Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque, prout gessit, sive bonum, sive malum.* Simulque cum dicto *1. Cor. 3. Unusquisque propriam mercedem accipiet.* Vide *ar. 3. appen.* Secundo igitur habes, quomodo et per rationem, et per Scripturas interimas haereses Antinomorum dicentium, operum legem esse reiiciendam. Item Amsdorphianorum dicentium, opera bona esse perniciosa ad salutem. Item Melanchthonicorum dicentium, opera nostra non mereri vitam aeternam. Item quorundam aliorum dicentium, quod meritis, ac iustitiae hominum nihil penitus est tribuendum. Item aliorum dicentium, quod non propter iustitiam, et aequitatem cordis tribuit quicquam Deus hominibus. Item aliorum dicentium, merita humana non aestimari apud Deum. Ex articulo enim praesenti, sed et ex *a.1.2.3.* cointelligo namque illos, ad profligandas haereses praedictas, inquantum contrariantur eis, patet oppositum optimis rationibus ostensum. Quapropter et *append. art.* eorundem contra easdem regulas. Damnatas quoque videbis ipsas *in Veritatibus Aureis super totam legem veterem, Gen. 2. conc. 6. et cap. 4. concl. 3. et c. 18. concl. 5.* Item *Exod. 32. con. 3.* Item *Num. 14. concl. 9.* Item *Deut. 18 concl. 2. 3.* Item a dictis *sup. art. num. 39. 128.* Item a dictis *in 2. 2. ar. nu. 421.* Item a dictis *in Elucid. Addit. ar. nu. 435. 303. 58.* Vide similium multorum errores damnatos, fidemque catholicam circa merita nostrorum operum declaratam a Concilio Tridentino *sess. 6. capitulis, et canon. multis.* Tertio vides, quomodo ex iis; si bene pensentur, et applicentur, doctrina etc.

QUAESTIO XXII.

De subiecto passionum animae, in tres articulos divisa.

Post hoc considerandum est de passionibus animae. Et primo in generali: secundo in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda: primo quidem de subiecto earum: secundo de differentia earum: tertio de comparatione earum ad invicem. Quarto de malitia, et bonitate ipsarum.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, Utrum aliqua passio sit in anima.

Secundo, Utrum magis in parte appetitiva, quam in apprehensiva.

Tertio, Utrum magis sit in appetitu sensitivo, quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ART. I.

Utrum aliqua passio sit in anima.

3. d. 15. q. 2. a. 1. et verit q. 26. a. 1. et 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiae. Sed anima non est composita ex materia, et forma, ut in *1.* habitum est *q. 75. ar. 5.* Ergo nulla passio est in anima.

2. Praeterea. Passio est motus, ut dicitur *in 3. Physic. tex. 19. et seq. to. 2.* Sed anima non movetur, ut probatur *in 1. de anim. tex. 36. et seq. to. 2.* Ergo passio non est in anima.

3. Praeterea. Passio est via in corruptionem: nam *omnis passio magis facta abiicit a substantia,* ut dicitur *in lib. 6. Topic. cap. 2. in explic. loci 19. to. 1.* Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom. 7. 5. Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris.* Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et passiones, quae dicuntur peccatorum, sunt in anima.

Respondeo dicendum, quod pati dicitur tripliciter. Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiamsi nihil abiiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id, quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem aegritudine abiecta. Alio modo quando e converso contingit: sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis: nam pati dicitur ex eo, quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo, quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter *in 1. de gener. ex tex. 18. to. 2.* dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid: e converso autem, quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire, et intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abiectione non est, nisi secundum transmutationem corporalem. Unde passio proprie dicta non potest competere animae, nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas: nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius: unde tristitia magis proprie est passio, quam laetitia.

Ad primum ergo dicendum, quod pati, secundum quod est cum abiectione, et transmutatione, proprium est materiae: unde non invenitur nisi in compositis ex materia, et forma; sed pati, prout importat rece-

ptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia, et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere, et pati; secundum quod intelligere *pati* est, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 12. to. 2.*

Ad secundum dicendum, quod pati, et moveri, etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per accidens, ut *in 1. de anim. loc. cit. in arg.* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione, quae est cum transmutatione ad deterius: et huiusmodi passio animae convenire non potest, nisi per accidens; per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod passio aliqua est in anima. Ut *Rom. 7.* secundum quod explicatur *in arg. cont.* Item *Roman. 1. In passiones ignominiae. Nam etc. exarserunt in desideriis suis in invicem.* Item *1. Thessalon. 4. Non in passione desiderii.* Item *Matth. 26. Tristis est anima mea usque ad mortem.* Per haec enim scholasticis a Scriptura monstratur, quod passio inclinans ad peccata, quae ideo passiones peccatorum vocantur, et passio concupiscentiae carnalis etiam contra naturam, et passio sine peccato, cum transmutatione tamen corporali in deterius, est in anima. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica etc.

ART. II.

Utrum passio magis sit in parte appetitiva, quam in apprehensiva.

Inf. q. 41. ar. 1. cor. et 3. q. 15. a. 4. et ver. q. 26. a. 3. cor. et ad 18. et Dio. 2. lect. 5. et 2. eth. lect. 6. fi. et 1. Pet. lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod passio magis sit in parte animae apprehensiva, quam in parte appetitiva. *Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum, quae sunt in genere illo, et causa aliorum*, ut dicitur *in 2. Metaph. tex. 4. to. 3.* Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva: non enim patitur pars appetitiva, nisi passione praecedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva.

2. Praeterea. Quod est magis activum, videtur esse minus passivum: actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa, quam pars apprehensiva. Ergo videtur, quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Praeterea. Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animae fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva, quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *9. de civ. Dei c. 4. in princ. to. 5.* quod *motus animi, Graece* πάθη *nostri autem, sicut Cicero*, perturbationes, *quidam* affectiones, *vel* affectus, *quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius* passiones *vocant.* Ex quo patet, quod passiones animae sunt idem, quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva, quam in apprehensiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *ar. praec.* nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt: unde Philosophus dicit *in 6. Met. tex. 8. to. 3.* quod bonum, et malum, quae sunt obiecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est, sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium modum (1): unde et *ibidem* dicitur, quod verum et falsum, quae ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet, quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva, quam in parte apprehensiva.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio e converso se habet in his quae pertinent ad perfectionem, et in his quae pertinent ad defectum: nam in his quae ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum, sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum; cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum; sed in his, quae ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquid summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis, et defectus consistit: et ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum: et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicuius, secundum quod est in potentia. Unde in his quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiae, et passionis; in aliis autem consequenter plus: et sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus: et hoc habet ex hoc ipso, ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa: per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod, sicut *in 1.* dictum est *q. 78. a. 5.* dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei: et hoc per se invenitur in actu apprehensivae virtutis sensitivae; sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod colore-

(1) *Al.* motum.

tur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem: puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur: et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae: puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio. Unde in definitione motuum appetitivae partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi: sicut dicitur, quod ira est *accensio sanguinis circa cor*. Unde patet, quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivae virtutis appetitivae, quam in actu sensitivae virtutis apprehensivae, licet utraque sit actus organi corporalis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod passio magis est in appetitiva parte, quam apprehensiva. A Divo Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. con.* A Scripturis vero, ut *in ar. 1. app.* Nam ex eo quod dicuntur passiones et peccatorum, et desiderii, patet intentum. Peccata enim sunt in vi appetitiva, inquantum sunt voluntaria, et desideria manifeste appetitum important: et consequenter per ly *passiones peccatorum*, et per ly *passiones desiderii*, Scriptura, si scholastice loquatur, dicit: Passio est in vi appetitiva. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod passio non magis sit in appetitu sensitivo, quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius *2. cap. de div. nom. par. 1. lect. 4.* quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina*. Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cuius obiectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Praeterea. Quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed obiectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam obiectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo, quam in appetitu sensitivo.

3. Praeterea. Gaudium, et amor passiones quaedam esse dicuntur. Sed haec inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo, et Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo, quam in intellectivo.

Sed contra est, quod dicit Damascenus *in 2. lib. orth. fid. cap. 22.* describens animales passiones: *Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni, vel mali*: et aliter: *Passio est motus irrationalis animae per susceptionem boni, et mali.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *a. 1. hu. q. et a. 2. ad 3.* passio proprie invenitur, ubi est transmutatio corporalis, quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi, et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis: quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet, quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi, quam intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas *in arg. sed con.*

Ad primum ergo dicendum, quod *passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem: quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo obiectum appetitus intellectivi sit magis activum, quam obiectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum, quod amor, et gaudium, et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo, vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus *9. de civ. Dei cap. 5. in fin. to. 5. Sancti Angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae compassione subveniunt: tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Damasceno, quod passio magis est in appetitu sensitivo, quam intellectivo. A Damasceno quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Reg. 15. Triumphator in Israel poenitudine non flectetur. Neque enim homo est, ut agat poenitentiam.* Nam si propterea in Deo non ponitur passio poenitudinis, quia non est, ut homo, idest quia non est mutabilis, ut clarius dicit *Malach. 3. Ego Dominus, et non mutor*, constat utique per hoc, quod passio proprie dicta non est in appetitu intellectivo, qui solus est in Deo; et consequenter, quod magis est in sensitivo. Duo namque importavit Scriptura per dictum illud, ut patet consideranti, scilicet negativam propositionem in ly *poenitudine non flectetur:* et affirmativam in ly *ut homo, ut agat poenitentiam*; ac si dixerit apertius: In Deo non est passio, quia non est mutabilis; et in homine est passio, quia est mutabilis. Homo autem hoc in loco, quia distinguitur contra Deum, denotat appetitum sensitivum, sicut e contrario Deus appetitum intellectivum. Ex his ergo Scriptura Theologis scholasticis relinquit, ut secundum ipsam concludant universaliter praesens intentum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

QUAESTIO XXIII.

De differentia passionum ab invicem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de passionum differentia ab invicem.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum passiones, quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his, quae sunt in irascibili.

Secundo, Utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni, et mali.

Tertio, Utrum sit aliqua passio non habens contrarium.

Quarto, Utrum sint aliquae passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariae ad invicem.

ART. I.

Utrum passiones, quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his, quae sunt in irascibili.

Ver. q. 26. art. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod passiones eaedem sint in irascibili, et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus *in 2. Ethic. c. 5. cir. prin. t. 5.* quod passiones animae sunt, quas sequitur gaudium, et tristitia. Sed gaudium, et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili: non ergo sunt aliae in irascibili, et aliae in concupiscibili.

2. Praeterea. *Matth. 13. super illud Simile est regnum caelorum fermento etc.* dicit Glossa ordinaria Hieronymi: *In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum.* Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur *in 2. Topic. c. 3. loc. 25. to. 1.* Ergo eadem passio est in concupiscibili, et irascibili.

3. Praeterea. Passiones, et actus differunt specie secundum obiecta. Sed passionum irascibilis, et concupiscibilis eadem obiecta sunt, scilicet bonum, et malum. Ergo eaedem passiones sunt irascibilis, et concupiscibilis.

Sed contra. Diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre, et audire. Sed irascibilis, et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum, ut *in 1.* dictum est *quae. 81. artic. 2.* Ergo cum passiones sint motus apppetitus sensitivi, ut *supra* dictum est *qu. 22. art. 2.* passiones, quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem a passionibus, quae sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod passiones, quae sunt in irascibili, et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversae potentiae habeant diversa obiecta, ut *in 1.* dictum est *qu. 77. art. 3.* necesse est, quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt: maior enim differentia obiecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum, vel actuum.

Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiae materiae, diversitas autem speciei diversitatem formae in eadem materia; ita in actibus animae actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem, vel passiones respicientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto unius potentiae, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo, quae passiones sunt in irascibili, et quae in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiae. Dictum est autem *in 1. qu. 81. art. 2.* quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum, vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile, vel dolorosum. Sed quia necesse est, quod interdum anima difficultatem, vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum, vel malum, secundum quod habet rationem ardui, vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quaecunque ergo passiones respiciunt absolute bonum, vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia; quaecunque vero passiones respiciunt bonum, vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile, vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia, et timor, spes, et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut *in 1.* dictum est *q. 81. ar. 2.* ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis: et secundum hoc etiam passiones, quae sunt in irascibili, consequuntur gaudium, et tristitiam, quae sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum, quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quae proprie competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quae pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum, quod bonum, inquantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit, esse aliam potentiam, quae in id tenderet: et ratio est eadem de malis, et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis, et irascibilis specie differunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod passiones irascibilis, et concupiscibilis non sunt eaedem. Ut *Hester 1. Unde iratus rex etc. nequaquam ultra Vasthi ingrediatur ad regem*, et *cap. 3. Quod cum audisset Amam etc. iratus voluit omnem Iudaeorum perdere nationem*, et *cap. 7. Rex surrexit iratus etc. Appen-*

dite Aman in eo. Per haec enim, et similia narrantia, quod ira semper repugnare nititur malo sibi occurrenti, ut passim habes in Biblia, monstratur scholasticis speculativis a Scriptura, quod irae obiectum est aliquid, puta malum, vel bonum, sub ratione ardui. Ex eo namque, quod iratus repugnat, vel armat se ad repugnandum, innuit, quod difficultas est in obiecto, quam superare vult: ut assequatur illud si est bonum: sive ut fugiat illud, ne scilicet praeoccupetur ab ipso, si est malum. Quantum autem est ex parte concupiscibilis, insinuatur idem, scilicet quod non sunt eaedem passiones utriusque potentiae. Ut postquam narratum est, quod Iudith erat pulchra, et consequenter aliquid bonum delectabile, idest obiectum concupiscibilis, subditur in ipsius libri *c. 12. Erat ardens*, scilicet *cor Holofernis in concupiscentia eius*. Item *Matth. 5. Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam*. Ecce, quod nulla arduitas proponitur in obiecto concupiscibilis, sed solum delectabilitas quaedam. Per hoc igitur, quod Scripturae ostendunt, scholastice loquendo, quod obiecta tum irascibilis, tum concupiscibilis sunt diversa formaliter, dicunt, tanquam in radice scholastica lingua: Passiones irascibilis, et concupiscibilis ab invicem differunt specie. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni, et mali.

Inf. q. 40. ar. 4. et q. 45. ar. 1. 2. et 3. d. 26. q. 1. a. 3. corp. et ver. q. 26. ar. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni, et mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est *art. praec. ad 1.* Sed passiones concupiscibilis non contrariantur, nisi secundum contrarietatem boni, et mali, sicut amor, et odium, gaudium, et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Praeterea. Passiones differunt secundum obiecta, sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet *in 5. Physic. tex. 49. to. 2*. Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem obiectorum. Obiectum autem appetitus est bonum, vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni, et mali.

3. Praeterea. Omnis passio animae attenditur secundum accessum, ut Avicenna dicit *in 6. de natur.* Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali: quia sicut *bonum est, quod omnia appetunt*, ut dicitur *in 1. Eth. in princ. to. 5.* ita *malum est quod omnia fugiunt*. Ergo contrarietas in passionibus animae non potest esse nisi secundum bonum, et malum.

Sed contra. Timor, et audacia sunt contraria, ut patet *in 3. Ethic. cap. 7. to. 5.* Sed timor, et audacia non differunt secundum bonum, et malum, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni, et mali.

Respondeo dicendum, quod passio quidam motus est, ut dicitur *in 3. Physic. tex. 19. et seq. to. 2.* Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum, vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus, et motibus, ut dicitur *in 5. Phys. tex. 47. 48. et 49. to. 2.* Una quidem secundum accessum, et recessum ab eodem termino, quae quidem contrarietas est proprie mutationum, idest generationis, quae est mutatio ad esse, et corruptionis, quae est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quae proprie est contrarietas motuum: sicut dealbatio, quae est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quae est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur: una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni, et mali; alia vero secundum accessum, et recessum ab eodem termino.

In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est, quia obiectum concupiscibilis, ut *supra* dictum est *art. praec.* est bonum, vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut *a quo*, sed solum ut *ad quem*: quia nihil refugit bonum, inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum: similiter nihil appetit malum, inquantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum: et propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *a quo*. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut *in ipsum*, sicut amor, desiderium, et gaudium; omnis vero passio respectu mali est ut *ab ipso*, sicut odium, fuga, seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum, et recessum ab eodem obiecto. Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum, vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis, vel arduitatis, ut *supra* dictum est *art. praec.* Bonum autem arduum, sive difficile habet rationem, ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum, et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem, ut vitetur, inquantum est malum: et hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem, ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia.

Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni, et mali, sicut inter spem, et timorem: et iterum secundum accessum, et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam, et timorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, quod passiones irascibilis habent contrarietatem, et secundum

contrarietatem boni, ac mali, et secundum accessum, ac recessum ab eodem. Ut per hoc quod dicitur *1. Reg. 17.* quod alii timore agitati fugiebant a gigante Goliat; et quod David audacter aggressus est eum. Vide hic, passiones irascibilis, scilicet timorem, et audaciam, habere contrarietatem secundum accessum, et recessum ab eodem termino. Item per hoc quod dicitur *Mat. 27.* quod Iudas desperavit, et *Luc. 27.* quod discipuli sperabant. Patet enim per contextum, quod desperatio Iudae fuit ex inordinata consideratione mali perpetrati; et quod spes discipulorum erat respectu boni, scilicet quod Iesus Nazarenus esset redempturus Israel. Praemissis ergo sententiis Scriptura scholasticis aperit intentum, scilicet quod irascibilis possiones habent contrarietatem et secundum obiecta, et secundum accessum, ac recessum ab eodem obiecto. Secundo vides, quomodo, ex iis, si bene pensentur, et applicentur etc.

ART. III.

Utrum sit aliqua passio animae non habens contrarium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod omnis passio animae habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animae vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut *supra* dictum est *ar. praec.* Sed utraeque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

2. Praeterea. Omnis passio animae habet bonum, vel malum pro obiecto, quae sunt obiecta universaliter appetitivae partis. Sed passioni, cuius obiectum est bonum, opponitur passio, cuius obiectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Praeterea. Omnis passio animae est secundum accessum, vel secundum recessum, ut dictum est *ar. praec.* Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

Sed contra. Ira est quaedam passio animae. Sed nulla passio contraria ponitur irae, ut patet *in 4. Ethic. cap. 5. parum a princ. to. 5.* Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum, quod singulare est in passione irae, quod non potest habere contrarium neque secundum accessum, et recessum, neque secundum contrarietatem boni, et mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam iniacente; ad cuius praesentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis; aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum habere non potest, quia iam malum ponitur praesens, vel praeteritum: et sic motui irae non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus, et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni, et mali: quia malo iam iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non potest habere rationem ardui, vel difficilis: nec est adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus irae non potest habere aliquem motum animae contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu; sicut Philosophus dicit *in sua Rhet. lib. 2. cap. 3. in princ. to. 6.* quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*: quod non est oppositum contrarie, sed negative, vel privative.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod ira non habet contrarium, sed privationem, idest cessationem a motu. A Philosopho quidem, ut *in argument. contra.* A Scripturis vero, ut *Hester 7. Rex autem iratus dixit: Appendite eum in eo, suspensus est itaque Aman in patibulo, et regis ira quievit.* Per hoc enim, quod Scriptura quietationem irae opponit irae, monstrat intentum de privatione, sicut et Philosophus per dictum suum denotat intentum de contrarietate. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, et confirmetur vicissim Angelica doctrina praesens.

ART. IV.

Utrum sint aliquae passiones differentes specie in eadem potentia non contrariae ad invicem.

Inf. q. 15. a. 3. et 4. co. et 2. Eth. le. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariae ad invicem. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Obiecta autem passionum animae sunt bonum, et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullae passiones eiusdem potentiae non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Praeterea. Differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur *in 10. Metaph. tex. 24. tom. 2.* Ergo passiones eiusdem potentiae, quae non sunt contrariae, non differunt specie.

3. Praeterea. Cum omnia passio animae consistat in accessu, vel recessu ad bonum, vel ad malum, necesse videtur, quod omnis differentia passionum animae sit vel secundum differentiam boni, et mali, vel secundum differentiam accessus, et recessus, vel secundum maiorem, vel minorem accessum, et recessum. Sed primae duae differentiae inducunt contrarietatem in passionibus animae, ut dictum est *ar. 2. hu. q.* tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic esseut infinitae species passionum animae. Ergo non potest esse, quod passiones eiusdem potentiae animae differant specie, et non sint contrariae.

Sed contra. Amor, et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili: nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Er-

go sunt aliquae passiones eiusdem potentiae, quae differunt specie, nec sunt contrariae.

Respondeo dicendum, quod passiones differunt secundum activa, quae sunt obiecta passionum animae. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter: uno modo secundum speciem, vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo secundum diversam virtutem activam.

Diversitas autem activi, vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animae secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem, vel aptitudinem, ut in ipsum tendat: sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem, vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere, in locum cum pervenerit: quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivae partis bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum: et hoc pertinet ad passionem desiderii, vel concupiscentiae; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto: et hoc pertinet ad delectationem, vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor, vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis praesupponitur quidem aptitudo, vel inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum, vel malum: et respectu boni nondum adepti est spes, et desperatio; respectu autem mali nondum iniacentis est timor, et audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut *supra* dictum est *a. praec.* sed ex malo iam iniacenti sequitur passio irae.

Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, scilicet amor, et odium; desiderium, et fuga; gaudium, et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres; scilicet spes, et desperatio; timor, et audacia; et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim: sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animae passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis esse insinuatum, quod passiones differentes specie possunt esse in aliqua potentia, quae tamen non erunt contrariae ad invicem. Ut per hoc quod dicitur *Matth. 6. Aut unum odio habebit, et alterum diliget.* Ecce: Hic ponuntur in potentia concupiscibili duae passiones specie differentes, scilicet *amor*, et *odium*, quae tamen adeo non sunt contrariae ad invicem, ut etiam una illarum, scilicet amor causet alteram, scilicet Deum, ideo odio habebit unum, scilicet diabolum, seu mammonam divitias male suggerentem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim etc.

QUAESTIO XXIV.

De bono, et malo in animae passionibus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bono, et malo circa passiones animae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum bonum, et malum morale possit in passionibus animae inveniri.

Secundo, Utrum omnis passio animae sit mala moraliter.

Tertio, Utrum omnis passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Quarto, Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

ART. I.

Utrum bonum, et malum morale possit in passionibus animae inveniri.

Inf. q. 59. a. 1. cor. et ad 2. et 2. 2. q. 35. a. 1. ad 1. et 2. d. 36. a. 2. et ma. q. 10. ar. 1. ad 1. et q. 12. a. 2. ad 1. et a. 3. co.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio animae sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, et malum morale est proprium hominis: *mores* enim *proprie dicuntur humani*, ut Ambrosius dicit *sup. Luc. in praefat. prop. fin.* Sed passiones non sunt propriae hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animae est bona, vel mala moraliter.

2. Praeterea. *Bonum, vel malum hominis est secundum rationem esse, vel praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. par. 4. lect. 21.* Sed passiones animae non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut *supra* dictum est *qu. 22. ar. 3.* Ergo non pertinent ad bonum, vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Ethic. c. 5. to. 5.* quod *passionibus neque laudamur, neque vituperamur.* Sed secundum bona, et mala moralia laudamur, et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonae, vel malae moraliter.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 14. de civ. Dei c. 7. a med. et c. 9. in princ. to. 5.* de passionibus animae loquens: *Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.*

Respondeo dicendum, quod passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se; alio modo secundum quod subiacent imperio rationis, et voluntatis.

Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum, vel malum morale, quod dependet a ratione, ut *supra* dictum est *qu. 19. ar. 3.*

Si autem considerentur, secundum quod subiacent imperio rationis, et voluntatis, sic est in eis bonum, vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi, et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus, et actus sunt boni, vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii: unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae, vel malae moraliter.

Dicuntur autem voluntariae, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum, quod istae passiones secundum se consideratae sunt communes hominibus, et animalibus aliis; sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam inferiores vires appetitivae dicuntur rationales, secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. 13. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit, quod non laudamur, aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas: sed non removet, quin possint fieri laudabiles, vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit: *Non enim laudatur, aut vituperatur qui timet, aut irascitur, sed qui aliqualiter*, idest secundum rationem, vel praeter rationem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Augustino, quod passiones sunt bonae, vel malae moraliter. A Divo Augustino quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero, ut *Exod. 11.* de irato Moyse ex eo, quod Pharao induratus erat ad audiendum se ex persona Dei loquentem. Et *cap. 16.* de eodem irato contra inobedientes circa manna. Et *capit. 32.* de eodem prae ira contra idololatriam confringentem tabulas. Item *Numer. 16.* de eodem prae ira contra Choro etc. orante. Vide et *1. Reg. 20.* de ira Ionathae laudabili, et *2. Reg. 12.* de ira Davidis laudabili, et *Nehem. 5.* de ira Nehemiae laudabili, et *Marc. 3.* de ira Chisti laudabili, et *Matth. 21. et Io. 2.* de eodem prae ira zeli flagellante male se habentes in templo. Item *Gen. 4.* de ira Cain vituperabili, et *Numer. 14.* de ira Balac, et *1. Reg. 18.* de irrationabili ira Saulis contra Davidis laudes, et *2. Paralip. 26.* de Ozia irato, et *Dan. 3.* de ira Nabuchodonosor contra tres pueros, et *Act. 19.* de his, qui, auditis irrationabiliter dictis a Demetrio, repleti sunt ira contra Divum Paulum. Per haec enim omnia, atque similia, quae ferme innumera sunt, Scripturae, si scholasticam linguam assumant, dicunt: Passiones hominum sunt bonae moraliter, vel malae, secundum quod ratione gubernantur, vel non. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum omnis passio animae sit mala moraliter.

Inf. q. 59. ar. 2. et 3. et 2. 2. qu. 123. ar. 10. cor. et ma. q. 2. a. 1. corp. et 1. Eth. le. 16. et li. 2. le. 3. et 7. Phys. le. 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod omnes passiones animae sint malae moraliter. Dicit enim Augustinus *9. de civit. Dei c. 4. in princ. et li. 14. ca. 8. to. 5.* quod *passiones animae quidam vocant morbos, vel perturbationes animae.* Sed omnis morbus, vel perturbatio animae est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animae moraliter mala est.

2. Praeterea. Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. c. 22.* quod *operatio quidem, quae secundum naturam motus est, passio vero, quae praeter naturam.* Sed quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati, et mali moralis: unde ipse *alibi* dicit *li. 2. c. 4.* quod *diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id, quod est praeter naturam.* Ergo huiusmodi passiones sunt malae moraliter.

3. Praeterea. Omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passiones inducunt ad peccatum: unde *Rom. 7.* dicuntur *passiones peccatorum.* Ergo videtur, quod sint malae moraliter.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 14. de civit. Dei c. 9. par. a prin. to. 5.* quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet: metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum, et Peripateticorum: nam Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt, passiones moderatas esse bonas.

Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum, et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum, et sensitivum: unde nec discernebant passiones animae a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem; passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius *in 3. li. de Tusc. quaes. par. a. princ.* omnes passiones vocat *animae morbos:* ex quo argumentatur, quod qui morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt: unde insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis.

Ex quo patet, quod Tullius in eodem libro Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, di-

cens, quod omne malum etiam mediocre vitandum est, nam sicut corpus, etiam mediocriter aegrum, sanum non est; sic ista mediocritas morborum, vel passionum animae sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius, vel remissius movetur, secundum systolem, aut diastolem: et secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet, quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quod passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Augustino, quod non omnis passio est mala. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* Ubi notabis etiam vim amoris recti: et ab oppositis vim, seu potius impotentiam, et pravitatem amoris non recti. A Scripturis vero, ut ***Ps. 68. Sustinui, qui simul contristaretur, et non fuit.*** Hoc est: Expectavi, quod aliquis mecum contristaretur, idest mihi compateretur: et non est inventus talis, qui mihi compassionem haberet. Christus enim, qui ibi in Psalmista loquitur, non desideraret invenire passionem talis tristitiae in aliquo; nisi talis contristatio esset bona. Item per hoc quod dicitur ***Ps. 6. Lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrymis meis stratum meum rigabo.*** Quia scilicet *peccatis inveteravi inter omnes inimicos meos.* Ecce passio doloris bona. Vide *art. 1. append.* ex qua abunde, huc facile ibi dicta inflectendo, habetur intentum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Inf. q. 77. a. 6. et ver. q. 26. a. 7. et mal q. 3. ar. 11.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod passio quaecunque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis: dicit enim Sallustius *in Catilin. in prin. orat. Caesaris*: *Omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, et amicitia, atque misericordia vacuos esse decet.* Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Praeterea. Actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior: unde dicit Apostolus *Eph. 5. 1. Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed Deus, et sancti Angeli *puniunt sine ira, sine misericordiae compassione subveniunt*, ut Augustinus dicit *in 9. de civ. Dei cap. 5. cir. fi. to. 5.* Ergo est melius huiusmodi opera agere sine passione animae, quam cum passione.

3. Praeterea. Sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem: minus enim peccat, qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur, qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *9. de civ. Dei loc. cit.* quod *passio misericordiae rationi deservit, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti.* Sed nihil, quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animae non diminuit bonum moris.

Respondeo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem: omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum.

Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animae solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes, seu aegritudines; sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat, quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut *supra* dictum est *qu. 17. ar. 7.* ad perfectionem moralis, sive humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem.

Sicut igitur melius est, quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod *in Ps. 83. 3.* dicitur: *Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo antecedenter: et sic cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem: laudabilius enim est, quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter: et hoc dupliciter. Uno modo per modum redundantiae, quia scilicet cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior: et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis

eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo: et sic passio animae addit ab bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quod in Deo, et in Angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea; et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum, aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod passio tendens in malum praecedens iudicium rationis diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum eius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu bono intelligas, merito a Scripturis, et Augustino insinuatum fuisse, quod passio non semper diminuit de bonitate actus. A Divo Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod de bonis actibus militum fidelium laudabiliter dicitur *1. Macha. 2. Percusserunt peccatores in ira sua, et viros iniquos in indignatione sua.* Neque enim absque causa signanter adnotatur ly *in ira*, et ly *in indignatione.* Nam si tales passiones non facerent ad commendationem maiorem actuum illorum militarium, suffecisset simpliciter, idest nullo addito dicere ly *percusserunt peccatores, et viros iniquos.* Ut igitur Scriptura doceat scholasticos theologos, quod passio non semper diminuit, sed quod quandoque auget bonitatem actus virtuosi, sententiae praedictae apposuit ly *in ira*, ly *in indignatione.* Item per hoc quod dicitur *cap. eod. Vidit Matathias, et doluit, et contremuerunt renes eius: et accensus est furor eius secundum iudicium legis: et insiliens trucidavit eum super aram. Sed et virum, quem rex Antiochus miserat, qui cogebat immolare, occidit in ipso tempore, et aram destruxit.* Nota ly *doluit*, ly *contremuerunt renes eius.* Haec enim sunt et passio, et signum magnum passionis irae *q. 48. art. 2. corp. fi.* Nota ly *furor secundum iudicium legis:* quoniam designat passionem consequenter se habentem ad iudicium rationis. Super hanc sententiam discurre, ut prius, super ly *percusserunt etc.* et conclude similiter, secundum quod ibi. Ut igitur Scriptura doceat etc. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

2. 2. q. 158. art. 1. corp. et 4. di. 15. qu. 2. a. 1. qu. 1. ad 4. et di. 50. q. 2. a. 4. qu. 3. ad. 3. et mal. q. 10. ar. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio animae secundum speciem suam sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo; et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona, vel mala.

2. Praeterea. Actus, et passiones habent speciem ex obiecto. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona, vel mala, oporteret quod passiones, quarum obiectum est bonum, bonae essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium, et gaudium. et passiones, quarum obiectum est malum, essent malae secundum suam speciem, ut odium, timor, et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona, vel mala ex sua specie.

3. Praeterea. Nulla species passionum est, quae non inveniatur in aliis animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animae bona est, vel mala ex sua specie.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *9. de civ. Dei cap. 5. to. 5.* quod *misericordia pertinet ad virtutem:* Philosophus etiam dicit *in 2. Ethic. c. 7. prop. fin. to. 5.* quod *verecundia est passio laudabilis.* Ergo aliquae passiones sunt bonae, vel malae secundum suam speciem.

Respondeo dicendum, quod, sicut de actibus dictum est *q. 18. ar. 6. et 7. et q. 20. a. 3.* ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus, vel passionis dupliciter considerari potest.

Uno modo, secundum quod est in genere naturae: et sic bonum, vel malum morale non pertinet ad speciem actus, vel passionis.

Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario, et iudicio rationis: et hoc modo bonum, et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur, ut obiectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione: sicut patet de verecundia. quae est timor turpis; et de invidia, quae est tristitia de bono alterius: sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passionibus, secundum quod pertinent ad speciem naturae, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bonum, et malum rationis non est ex passionibus eius per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum, quod passiones, quae in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonae, et similiter quae a vero malo recedunt: e converso vero passiones, quae sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malae.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi: et tamen inquantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subiicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni quantum ad animae passiones.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Augustino, atque Philosopho, quod aliqua passio secundum speciem suam est bona, vel mala. A D. Augustino quidem, et Philoso-

pho, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut per hoc quod dicitur *Iob 31. Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Clarum est enim, quod miseratio, secundum quod a ratione dirigitur, non est in infantibus, neque ex utero secum egreditur, cum infantes careant usu liberi arbitrii. Bonitas ergo moralis secundum speciem suam denotatur in miseratione illa; ex quo bonitas moralis secundum actualem a ratione moderationem denotari pro tempore illo non potest. A simili dic de opposito, quod et innuitur per ly *naturalis malitia ipsorum Sap. 12.* Pro quanto enim ab infantilibus diebus quaedam malitiosae passiones incipiunt in aliquibus nondum usum actualem rationis habentibus, pro tanto malitia ipsorum vocatur naturalis, eo modo scilicet, quo natura quandoque dicitur nativitas *2 Phil. 2. Physic.* Discute tu, ut prius. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.

Secundo, De ordine passionum concupiscibilis ad invicem.

Tertio, De ordine passionum irascibilis ad invicem.

Quarto, De quatuor principalibus passionibus.

ART. I.

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso.

Inf. q. 40. a. 1. cor. Et 2. 2. qu. 141. ar. 3. ad 1. Et 3. d. 26. q. 2. ar. 3. q. 2. cor. Et ver. qu. 25. a. 2. cor. Et mal. q. 4. a. 2. ad 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem obiectorum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur praeesse passionibus concupiscibilis.

2. Praeterea. Movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem, sicut movens ad motum: ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, ut *supra* dictum est *qu. 23. ar. 1.* removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur *in 8. Phys. te. 32. to. 2.* Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Praeterea. Gaudium, et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium, et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Philosophus *in 4. Eth. c. 5. a med. to. 5.* quod *punitio quietat impetum irae, delectationem loco tristitiae faciens.* Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed contra. Passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum, passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius, quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Respondeo dicendum, quod passiones concupiscibilis ad plura se habent, quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium, et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est, quia id in quo iam quiescitur, non habet rationem difficilis, seu ardui, quod est obiectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quae significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis praecedunt ordine executionis huiusmodi passiones concupiscibilis, sicut spes praecedit gaudium: unde causat ipsum, secundum illud Apostoli *Rom. 12. 12. Spe gaudentes.* Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis: sequitur enim timorem: cum enim occurrerit malum, quod timebatur, causatur tristitia; praecedit autem motum irae, quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae: et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est, quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem, sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quemdam conatum, et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum: et similiter timor addit supra fugam, seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis, quae important motum in bonum, vel in malum, et inter passiones concupiscibilis, quae important quietem in bono, vel in malo. Et sic patet, quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione obiecti irascibilis est, quod sit arduum; sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens: nunc au-

tem loquimur de ordine passionum per se. Et praeterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Unde ex hoc non sequitur, nisi quod passiones irascibilis praecedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes: de quibus etiam tertia ratio procedit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod passiones concupiscibilis praecedunt, et sequuntur ad passiones irascibilis. Quod praecedant, innuitur per hoc quod *Iudith cap. 2.* narratur, quod desiderium subiugandi omnes suo imperio praecessit in Rege Nabuchodonosor, et postea audacia, scilicet aggredi regna audacter subiuganda ministro Holoferne subsecuta est. Item per hoc quod *cap. 9.* narratur, desiderium ipsius Iudith ad liberandum populum praecessisse, et postea *cap. 10. 12. 13.* audaciam ad huiusmodi liberationem assequendam successisse. Item per hoc quod *1. Reg. 17.* narratur, desiderium Davidis ad defendendum honorem Dei contra blasphemum Goliath praecessisse, et postea ipsum David audacter ad debellandum eum se accinxisse. Quod autem sequantur ad passiones irascibilis, innuitur per hoc quod *1. Reg. 30.* narratur, quod post iram, et vindictam de inimicis consecutam gaudebant Amalecitae comedentes, bibentes, et quasi festivitatem celebrantes. Cum igitur desiderium, et gaudium sint passiones concupiscibilis, audacia autem, et ira sint passiones irascibilis, et constat, quod Scripturae per praemissa, tanquam scholastice loquentes, dicunt, passiones concupiscibilis quandoque praecedere, quandoque subsequi, respectu passionum irascibilis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.

1. q. 20. ar. 1. cor. et 3. d. 27. qu. 1. ar. 3. Et 4. cont. Gen. c. 19. Et ver. q. 26. a. 4. co. Et Ga. 5. le. 6. et 1. Mt. le. 5. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quae est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur *in 2. de anim. tex. 49. to. 2.* Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Praeterea. Amor unionem quamdam importat: est enim *vis unitiva, et concretiva*, ut Dionysius dicit *in 4. c. de div. nom. p. 2. lect. 9.* Sed concupiscentia, vel desiderium est motus ad unionem rei concupitae, vel desideratae. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Praeterea. Causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur *in 8. Eth. c. 2. et 3. to. 5.* Ergo delectatio est prior amore: non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 14. de civit. Dei c. 7. et 9. to. 5.* quod *omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere, quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens, laetitia est.* Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum, quod obiecta concupiscibilis sunt bonum, et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni: unde et omnes passiones, quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus, quarum obiectum est malum, unaquaeque scilicet sua passione opposita: quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem.

Secundum quidem consecutionem illud est prius, quod primo fit in eo, quod tendit ad finem. Manifestum est autem, quod omne, quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem, seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo, sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium, vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium, vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem.

Sed secundum ordinem intentionis est e converso: nam delectatio intenta causat desiderium, et amorem: delectatio enim est fruitio (1), quae quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum, ut *supra* dictum est *q. 11. a. 3. ad 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. *Voces* enim *sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum *l. 1. Perih. in princ. to. 1.* Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando vero non habetur, est desiderium, vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit *in 10. de Trin. c. 12. a. med. tom. 3.* *Amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.* Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia: et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod duplex ex unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam: et talis unio pertinet ad gaudium, vel delectationem, quae sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem, vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum, et inclinationem, iam participat aliquid eius: et sic amor unionem importat; quae quidem unio praecedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

---

(1) *Al.* fruitio boni.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et intelligas, merito a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod amor est prima passio concupiscibilis. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Dan. 13. Erant ambo vulnerati amore eius, et observabant quotidie videre illam etc.* Ecce primo senes isti amore Susannae vulnerati describuntur; secundo moveri ad finem amatum, observando scilicet videre illam; tertio conari ad quiescendum in fine amato, dicendo scilicet ei *commiscere nobiscum.* Per haec ergo Scriptura, si scholastice loquatur, ait: Amor est prior inter passiones concupiscibilis. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.

Sup. quol. 23. ar. 4. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior, et prior quam spes.

2. Praeterea. Arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum, quod aliquis conetur superare malum contrarium, quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam, vel quod iacet iam ut praesens, quod pertinet ad iram, quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum: et similiter magis videtur esse arduum, quod conetur vincere malum praesens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio, quam audacia, et audacia, quam spes: et sic spes non videtur esse potior.

3. Praeterea. Prius occurrit in motu ad finem recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor, et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem, et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor, et desperatio praecedunt spem, et audaciam.

Sed contra. Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *ar. 1. h. q.* omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo ex sola aptitudine, seu proportione ad finem, quae pertinet ad amorem, vel odium; alio modo ex praesentia ipsius boni, vel mali, quae pertinet ad tristitiam, vel gaudium. Et quidem ex praesentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est *q. 23. a. 3.* sed ex praesentia mali causatur passio irae.

Quia igitur in via generationis, seu consecutionis proportio, vel aptitudo ad finem praecedit consecutionem finis, inde est, quod ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quae important motum consequentem amorem, vel odium boni, vel mali, oportet quod passiones, quarum obiectum est bonum, scilicet spes, et desperatio, sint naturaliter priores passionibus, quarum obiectum est malum, scilicet audacia, et timore; ita tamen, quod spes est prior desperatione: quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum: et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud: unde est quasi per accidens. Et eadem ratione timor, cum sit recessus a malo, est prior, quam audacia. Quod autem spes, et desperatio sint naturaliter priores, quam timor, et audacia, ex hoc manifestum est, quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes, et desperatio sunt ratio timoris, et audaciae: nam audacia consequitur spem victoriae, et timor consequitur desperationem vincendi, ira autem consequitur audaciam: *nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare*, secundum quod Avicenna dicit *in 6. de natur.* Sic ergo patet, quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis.

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt amor, et odium; secundo desiderium, et fuga; tertio spes, et desperatio; quarto timor, et audacia: quinto ira; sexto et ultimo gaudium, et tristitia, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur *in 2. Ethic. c. 5. to. 5.* ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium, quam tristitia, ut ex praedictis colligi potest *ex isto ar. et ex ar. 1. et 2. praec.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus, sicut effectus a causis praecedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum, quod arduum non est ratio accedendi, vel appetendi, sed potius bonum: et ideo spes, quae directius respicit bonum, est prior: quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo, et per se movetur in bonum, sicut in proprium obiectum: et ex hoc causatur, quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivae partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturae, quae per prius intendit finem, quam remotionem a contrariis, quae non quaeritur, nisi propter adeptionem finis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod spes est prima inter passiones irascibilis. Ut per hoc quod narratur *1. Machab. 5.* quod Iosephus Zachariae filius, et Azarias princeps ex amore nominis, idest vanae gloriae, conceperunt spem de victoria bona, existimantes, fortiter se facturos in pugna contra gentes circumpositas. Per haec enim narrata innuitur, quod spes est proxima amori, utpote ex eo nascens. Nam et videmus, quod ex amore proprio ad seipsum causatur quaedam spes, quae alias dicitur confidentia, seu existimatio de seipso. Patet autem, et quod, quanto aliquid est propinquius primo,

tanto est prius: et quod amor est prima passionum *ar. 2.* Dum igitur Scriptura indicat, spem esse amori, tamquam seipsam generanti, proximam, Theologos scholasticos edocet, quod spes inter passiones irascibilis est prior. Secundo vides, quomodo ex his bene etc.

ART. IV.

Utrum istae sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes, et timor.

Inf. q. 84. a. 4. ad 2. et 2. 2. q. 123. a. 12. ad 1. et q. 141. a. 7. ad 3. et ver. q. 26. a. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sint istae quatuor principales passiones, gaudium, et tristitia, spes, et timor. Augustinus enim *in 14. civ. Dei cap. 7. et 9. to. 5.* non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

2. Praeterea. In passionibus animae est duplex ordo, scilicet intentionis, et consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis: et sic tantum gaudium, et tristitia, quae sunt finales, erunt principales passiones; aut secundum ordinem consecutionis, seu generationis: et sic erit amor principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istae principales, gaudium, et tristitia, spes, et timor.

3. Praeterea. Sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes, et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causae; aut spes, et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

Sed contra est, quod Boetius *in lib. 1. de consol. metr. 7.* enumerans quatuor principales passiones, dicit: *Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit.*

Respondeo dicendum, quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium, et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae, et finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur *in 2. Ethic. c. to. 5.* Timor autem, et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe: respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore.

Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis, et futuri: motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium, de malo praesenti est tristitia, de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono, vel de malo praesenti, vel futuro, ad has completive reducuntur.

Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hae praedictae quatuor passiones, quia sunt generales: quod quidem verum est, si spes, et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum, vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium, vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, idest ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quod passiones istae dicuntur principales secundum ordinem intentionis, et complementi. Et quamvis timor, et spes non sint ultimae passiones simpliciter, tamen sunt ultimae in genere passionum tendentium in aliud, quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quae tamen non potest poni principalis passio: quia est quidam effectus audaciae, quae non potest esse passio principalis, ut *infra* dicetur *qu. 45. art. 2. ad 3.*

Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens: et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hae passiones non possunt esse principales: quia quod est per accidens, non potest dici principale: et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quae consequitur audaciam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod gaudium, tristitia, spes, timor sunt principales passiones. Ut de gaudio per hoc quod frequenter commendant illud, sub diversis tamen locutionibus, ut patet praesertim *in l. Eccl.* quasi per totum. De tristitia autem per hoc quod ab ea, tamquam a quodam principali malo, revocant, per ly *tristitiam longe expelle a te, multos enim occidit tristitia Eccl. 30.* per ly *sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi Proverb. 25.* per ly *felix vir, qui non habuit animi tristitiam Eccl. 14.* De spe vero per hoc quod eam, tamquam completivam affectionum humanarum ponunt per ly *felix, qui non excidit a spe sua.* De timore tandem per hoc quod motum animi respectu mali futuri terminari in timorem, et quidem saepius in eundem terminum revertendo, indicant, patet in Iacob respectu Esau *Genes. 28. 32. 33.* et respectu Sichimitarum *cap. 34.* Nam aliquid esse principale quid, coniectant homines ex eo, quod vel ore frequenter commendatur, vel cum vehementia vituperatur, vel pro complemento bono desiderii humani assignatur, vel in ipsam, tamquam in terminum, motus animi mala fugiens finitur. Secundo vides, quomodo ex iis, si bene pensentur, et applicentur, doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

QUAESTIO XXVI.

De passionibus animae in speciali, et primo de amore, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali: et primo de passionibus concupiscibilis: secundo de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita. Nam primo considerabimus de amore, et odio. Secundo de concupiscentia, et fuga. Tertio de delectatione, et tristitia.

Circa amorem consideranda sunt tria.

Primo, De ipso amore.

Secundo, De causa amoris.
Tertio, De effectibus eius.
Circa primum quaeruntur quatuor.
Primo, Utrum amor sit in concupiscibili.
Secundo, Utrum amor sit passio.
Tertio, Utrum amor sit idem quod dilectio.
Quarto, Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae, et in amorem concupiscentiae.

ART. I.

Utrum amor sit in concupiscibili.

Inf. a. 2. ad. 2. et 3.d.26.q.1.a. 2. corp fin. et d.27. qu. 1. a. 2. et mal. qu. 8. a. 3. ad 6. et 3. de ani. lect. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim *Sap. 8. 2. Hanc*, scilicet sapientiam, *amavi, et exquisivi a iuventute mea.* Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quae non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Praeterea. Amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus *in 14. de civ. Dei cap. 7. a. med. tom. 5. Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia: fugiens, quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est.* Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum, quod amor sit in concupiscibili.

3. Praeterea. Dionysius *in cap. 4. de div. nomin. par. 2. lect. 9.* ponit quemdam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quae sunt animae vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Topic. cap. 3. in loco 25. to. 1.* quod *amor est in concupiscibili.*

Respondeo dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum: unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt, quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut *in 1. libro* dictum est *p. p. q. 103. ar. 1. 2. et 3.* Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero: et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium: et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus, qui dicitur voluntas.

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud, quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id, in quod tendit, quae dici potest amor naturalis; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis: et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus, seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu, et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo, vel rationali.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas, et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. loc. cit. in arg. Omnibus est pulchrum, et bonum amabile;* cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod amor est in concupiscibili. A Philosopho quidem, ut *in argu. con.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Hierem. 2. Onager in desiderio animae suae attraxit ventum amoris sui.* Ibi enim amor secundum planum sensum intelligitur poni in concupiscibili ex eo, quod in desiderio animae esse denotatur. *Attraxit*, inquit, *ventum amoris sui in desiderio animae.* Patet etiam, quod ibi loquitur de amore sensitivo, cum loquatur de animali irrationali, et amore apprehensionem sequente. Item *Hiere. 5. Equi amatores in foeminas.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum amor sit passio.

Inf. a. 3. ad 3. et 4. et q. 28. a. 6. ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est *virtus quaedam*, ut dicit Dionysius *4. cap. de div. nom. p. 2 lect. 9.* Ergo amor non est passio.

2. Praeterea. Amor est *unio quaedam, vel nexus* secundum Augustinum *in lib. 8. de Trin. c. 10. to. 3.* Sed unio, vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Praeterea. Damascenus dicit *in lib. 2. orth. fid. cap. 22.* quod passio est *motus quidam.* Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 8. Ethic. cap. 5. cir. med. to. 5.* quod *amor est passio.*

Respondeo dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effe-

ctum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam: sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam; et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam *appetitivus motus circulo agitur*, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 55. to. 2.* Appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione (1); et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud, quam complacentia appetibilis: et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium: et ultimo quies, quae est gaudium.

Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili; manifestum est quod amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem, et extenso nomine secundum quod est in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus, vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus.

Ad secundum dicendum, quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel aliquid sui. Et sic patet, quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit *cap. 4. de div. nom. par. 2. lect. 9.* quod *amor est virtus unitiva*: et Philosophus dicit *in 2. Polit. cap. 2. a med. tom. 5.* quod *unio est opus amoris.*

Ad tertium dicendum, quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod amor est passio. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *2. Re. 13. Factum est autem, ut Ammon adamaret Thamar ita, ut propter amorem eius aegrotaret.* Et Ionadab dixit ad eum: *Quare sic attenuaris macie, filii regis, per singulos dies? Dixit ei Ammon. Thamar sororem fratris mei Absalom amo.* His enim verbis, tam vere passionem esse amorem, designatur, ut etiam passio ipsa in corporis aegrotationem, maciemque redundet. Amor quippe sensitivus, non comiter tantum, extensoque vocabulo, ut amor in voluntate, sed proprie passio esse veraciter apparet ex hoc effectu valido, quod scilicet immutatione destructiva corporis valetudo immutatur ex eo, quod per amorem in concupiscibili immutatio magna facta est; ac si ergo per sententiam praemissam Scriptura scholastice brevibus dicat: Amor, ut est in concupiscibili, est passio proprie dicta. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina haec.

(1) *Al.* faciens quodammodo in eo eius inclinationem.

ART. III.

Utrum amor sit idem quod dilectio.

2. d. 10. in. expo. l. et. 3. d. 27. q. 2. a. 1. et d. 4. l. 9. col. 1. et 5. et Ps. 17. et Io. 21. lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim *4. cap. de div. nom. lect. 9.* dicit, quod *hoc modo se habent amor, et dilectio, sicut quatuor, et bis duo: rectilineum, et rectas habens lineas.* Sed ista significant idem. Ergo amor, et dilectio significant idem.

2. Praeterea. Appetitivi motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis, et amoris. Ergo sunt idem.

3. Praeterea. Si dilectio, et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat *in 14. de civ. Dei c. 7. to. 5.* Sed hoc modo non differunt; quia ut *ibidem* Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono, et in malo. Ergo amor, et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus *ibidem* concludit, quod non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.

Sed contra est, quod Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. lec. 9.* quod *quibusdam sanctorum visum est, divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis.*

Respondeo dicendum, quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas, et amicitia.

Differunt tamen in hoc, quod amicitia secundum Philosophum *in 8. Ethic. cap. 5. parum a med. to. 5.* est quasi habitus; amor autem, et dilectio significantur per modum actus, vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius inter ea est: omnis enim dilectio, vel caritas est amor, sed non e converso: addit enim dilectio supra amorem electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat: unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura; caritas autem addit supra amorem perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de amore, et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo: sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quod obiectum amoris est communius, quam obiectum dilectionis: quia ad plura se extendit amor, quam dilectio, sicut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod non differunt amor,

et dilectio secundum differentiam boni, et mali, sed sicut dictum est *in corp. art.* In parte tamen intellectiva idem est amor, et dilectio: et sic loquitur ibi Augustinus de amore: unde parum post subdit *loc. cit. in arg.* quod *recta voluntas est malus amor.* Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem, qui praedictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ideo aliquid posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo, dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est *in corp. art.* et propter hoc divinius est amor quam dilectio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod amor est, et non est idem quod dilectio, et quod est aliquid divinius quam dilectio. Quod sit idem, insinuatur per hoc quod dicitur *Deut. 6. Diliges Dominum Deum tuum.* Et *cap. 11. Ama itaque Dominum Deum tuum.* Utrobique siquidem loquitur de affectu voluntatis. Quod autem non sit idem, insinuatur per hoc quod *Hierem. 2.* ponitur amor in bestiis, puta in onagro *articul. append.* cum tamen dilectio, utpote electionem concernens, nequeat esse in ipsis. Designatur enim per Hieremiam ibi, quod amor est quid communius, scilicet pluribus conveniens, quam dilectio. Quod vero sit quid divinius dilectione, insinuatur per ly *fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo Cant. 2.* et per ly *Nuncietis ei, quia amore langueo Cant. 5.* Languor enim divinus, idest quo quis languet, tamquam sensibiliter sauciatus, erga Deum ipsum velut carissimum sponsum experientia quadam praedulci amplexans, sed non ad votum, immo ad tenerioris, ut ita dicam, affectus suavissimam accensionem: languor, inquam, talis est quid, Deo tenacius, familiariusque, nec non affectuosius animam inhaerere, declarans. Cum igitur amori potius, quam dilectioni languorem huiusmodi Scriptura attribuat, non enim dicit, *Quia dilectione langueo, sed quia amore langueo*, patet, quod ipsa per hoc, si scholasticam linguam in proposito assumat, inquit: Amoris nomen est quid divinius, quam nomen dilectionis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae, et amorem concupiscentiae.

1. q. 60. a. 3. corp. et a. 4. ad 3. et mal. q. 1. a. 5. corp. et ver. q. 4. ar. 3. et Dio. 4. l. 9. et 10. et Io. 15. le. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod amor inconvenientur dividatur in amorem amicitiae, et concupiscentiae. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philosophus *in 8. Eth. cap. 5. a med. to. 5.* Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem concupiscentiae, et amorem amicitiae.

2. Praeterea. Nihil dividitur per id quod ei connumeratur: non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Praeterea. Secundum Philosophum *in 8. Eth. cap. 3. to. 5.* triplex est amicitia, utilis, delectabilis, et honesta. Sed amicitia utilis, et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra. Quaedam dicimur amare, quia ea concupiscimus, sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur *in 2. Top. c. 2. ad loc. 8 t. 1.* Sed ad vinum, et ad huiusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur *in 8. Ethic. cap. 2. in princ. to. 5.* Ergo alius est amor concupiscentiae, et alius est amor amicitiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 2. Rhetor. cap. 4. in princ. to. 6. amare est velle alicui bonum.* Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum, quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii; et in aliud, cui vult bonum. Ad illud ergo bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae; ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae.

Haec autem divisio est secundum prius, et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter, et per se amatur; quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter, et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est, quod habet esse, ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid: et per consequens amor, quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem, quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dividitur per amicitiam, et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae, et concupiscentiae: nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in amicitia utili, et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico: et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem, et utilitatem, inde est, quod amicitia utilis, et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod amor convenienter dividitur in amorem amicitiae, et concupiscentiae. Ut per hoc quod saepius de amore

utroque fit mentio in ipsis. Ut *Gen. 20.* de amicis Laban, *1. Reg. 18.* de amicitia David, et Ionathae, *2. Reg. 3.* de amicitia David, et Abner, *2. Regum 17.* de Chus. amico David, *Iob 2. 3.* de amicis eius etc. Ut *Gen. 6.* de amore concupiscentiae diluvio mersorum, *Gen. 18. 19.* de Sodomorum, Gomorrhaeorum, etc. *Gen. 34.* de Sichen erga Dynam, *2. Reg. 11.* de Davidis erga Bersabee, *Marc. 6.* de Herodis erga Herodiadem etc. Per haec enim Scriptura, si scholasticum idioma resonet, ait: Amor convenienter dividitur in amorem amicitiae, et concupiscentiae. Nam cum talis divisio ab ipsa fiat, non potest non convenienter fieri. Pro cuius captu, de convenientia Scripturarum totali, vide *2. 2. q. 112. ar. 2. append. et q. 140. ar. 1. app.* Item de sufficientia ipsarum *q. 179. a. 2. app.* Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO XXVII.

De causa amoris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa amoris.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo, Utrum bonum sit sola causa amoris.
Secundo, Utrum cognitio sit causa amoris.
Tertio, Utrum similitudo.
Quarto, Utrum aliqua alia animae passionum.

ART. I.

Utrum bonum sit sola causa amoris.

P. 1. q. 20. ar. 1. et Dio. 4. lect. 12.

Ad primum sic proceditur, quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud *Ps. 10. 6. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*: alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Rhet. cap. 4. a. med. to. 6.* quod *eos qui mala sua dicunt, amamus.* Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Praeterea. Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. lect. 9.* quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *8. de Trin. c. 3. in pr. to. 3. Non amatur certe, nisi bonum solum.* Ergo bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 26. ar. 1.* amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam, sicut causa motus, vel actus ipsius. Oportet igitur, ut illud sit proprie causa amoris, quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum: quia, ut dictum est *qu. 26. ar. 1. et 2.* amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale, et proportionatum. Unde relinquitur, quod bonum sit propria causa amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod malum nunquam amatur, nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum: et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem, vel pecuniam, vel aliquid huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala: hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem, seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu, seu cognitione quietetur appetitus: unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus, et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia, et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores, aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Augustino insinuatum fuisse, quod bonum solum, idest non malum, est causa amoris. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Gen. 29. Lya lippis erat oculis: Rachel decora facie, et venusto aspectu. Quam diligens Iacob ait etc.* Haec enim verba important sensum hunc, quod scilicet Iacob amabat Rachelem, eo quod pulchra esset, non autem Lyam, immo despiciebat eam, ut *infra* legitur, eo quod oculis lippis esset. Item per hoc quod dicitur *Deut. 24. Si homo habuerit uxorem, et non invenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam foeditatem etc.* Hoc est propter hoc, quod non est pulchra, sed aliquo modo turpis. Ecce quod foeditas, seu esse turpe non solum non causat, sed etiam impedit amorem. Quia igitur pulchrum est idem bono, ut dicitur *in ad tertium*, restat, quod dum innuitur a Scriptura, solum pulchrum amari, subintelligatur universaliter a scholasticis ex ipsa, quod bonum, non autem malum, est causa amoris. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum cognitio sit causa amoris.

2. 2. q. 26. ar. 2. ad. 1. et 1. dist. 15. q. 4. ar. 1. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quaeratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quaeruntur, quae nesciuntur, sicut scientiae: cum enim in his *idem sit eas habere, quod eas noscere*, ut Augustinus

dicit *in lib. 83. QQ. q. 35. ante med. to. 4.* si cognoscerentur, haberentur, et non quaererentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Praeterea. Eiusdem rationis videtur esse, quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Praeterea. Si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor, ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius *4. c. de div. nom. lect. 9. in prin.* non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est, quod Augustinus probat *in 10. de Trin. in princ. l. to. 3.* quod *nullus potest amare aliquid incognitum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni, quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit *9. Eth. c. 5. et 12. in princ. to. 5.* quod *visio corporalis est principium amoris sensitivi*: et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis, vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua et bonum, quod non potest amari, nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, qui quaerit scientiam, non omnino ignorat; sed secundum aliquid eam praecognoscit vel in universali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit *10. de Trin. c. 1. 2. et 3. to. 3.* Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea, quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea, quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo cognoscat sigillatim quicquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem, secundum quod in se est: unde ad perfectionem amoris sufficit, quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur, quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur: sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem, quam de eis habent, puta quod sciunt Rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere: et hoc in Rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo, qui naturam instituit, ut *supra* dictum est *q. 26. ar. 1.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Ecclesia, et Augustino, quod cognitio est causa amoris. A Divo Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod Dominus daturus legem de sui dilectione, ante omnia sui cognitionem proponit populo legem ipsam recepturo. Dicit enim *Exo. 20. Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti, de domo servitutis.* Ecce cognitio de Deo omnibus praeceptis, et consequenter praeceptis de dilectione, primum anteposita. Praedicta enim verba non sunt praeceptum, sed praeambulum ad praecepta. Audi: *Ego sum Dominus,* ratione scilicet universalis potestatis super totum mundum, gubernando ipsum, secundum quod mihi placet. *Deus,* ratione scilicet creationis universarum rerum mundi, et mundi ipsius. *Tuus*, ratione scilicet specialis electionis, qua ego sine ullis meritis tuis, immo et contra demerita tua praevisa elegi te mihi prae cunctis populis. *Qui eduxi te etc.* ac si apertius dicatur: Ex cognitione hac, quod ego sum et creator mundi, et mundi gubernator, et tui specialis elector, atque grandis benefactor, tu debes moveri ad recipiendum libenter praecepta mea, et ad implendum promptissima, devotissimaque mente omnem voluntatem meam, atque in primis ad me amandum: secundum quod tibi nunc per mandata explicabo. Item insinuatur idem per hoc quod fides ab Apostolo ponitur fundamentum et sperandi, et amandi etc. invisibilia, *Hebr. 11. Fides est substantia sperandarum rerum etc.* Vide *2. 2. q. 4. ar. 1.* Et *1. Corinth. 13. Fides, spes, caritas.* Patet enim quod fides dicit cognitionem, caritas vero amorem. Ab Ecclesia autem idipsum insinuatur per hoc quod in collecta *fer. 5.* post dominicam prima quadragesimae dicit: *Da quaesumus Domine populis christianis, et, quae profitentur, cognoscere, et caeleste munus diligere.* Hoc est: Caeleste munus agnoscere, et caeleste munus diligere: nam omnia illa, quae christiani profitentur, sunt caeleste munus. Ecce, quod dilectionem a cognitione, tanquam a causa, originari manifestat. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum similitudo sit causa amoris.

Inf. q. 99. a. 2. co. et de hebdo. lib. 2. fi. et 3. Eth. cor. 1. fi. et lib. 8. co. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii: dicitur enim *Prover. 13. 10.* quod *inter superbos semper sunt iurgia*: et Philosophus dicit *in 8. Ethic. cap. 1. a med. to. 5.* quod *figuli corrixantur ad invicem.* Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in 4. confes. ca. 4. cir. med. to. 1.* quod *aliquis amat in alio, quod esse non vellet*: sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si

similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero, quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Praeterea. Quilibet homo amat id, quo indiget, etiamsi illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, et pauper divitias. Sed inquantum indiget, et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Rhet. cap. 4. post. princ. to. 6.* quod *beneficos in pecunias, et salutem amamus: et similiter eos, qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt.* Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles. 13. 19. Omne animal diligit simile sibi.*

Respondeo dicendum, quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.

Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo ex hoc quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo ex hoc quod unum habet in potentia, et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu: sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti: vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae: ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine; et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi, et vult ei bonum, sicut et sibi.

Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis, seu delectabilis: quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens, et cognoscens.

Dictum est autem *supra q. 26. ar. 4.* quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum, quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat, quam alium: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro: et inter superbos sunt iurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat, quod in se non amat, invenitur bonum (1) similitudinis secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat: puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est *in corp. art.*

Ad quartum dicendum, quod secundum eandem similitudinem potentiae ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum, qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid, quod desiderat: et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum, qui non perseverat: utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem.

Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod similitudo est causa amoris. Ut *Eccles. 13.* secundum quod est *in arg. cont.* Item *Ioan. 15. Si de mundo fuissetis, mundus, quod suum erat, diligeret.* His enim verbis quaedam similitudo importatur, quae et causa dilectionis ostenditur. Quod etiam melius per Beatum Cyrillum patet in homilia ibi dicentem: *Ut corporum, ita morum cognatio quaedam est: quorum similitudo longe sanguinis vincit cognationes. Omne namque animal simile sibi diligit. Sanctus cum sancto, et perversus cum perverso iucunde conversatur. Quamobrem necesse est, ut studiosus minime a vitiosis diligatur.* Haec ille. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum aliqua alia passionum animae sit causa amoris.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus *in 8. Eth. cap. 3. to. 5.* quod *aliqui amantur propter delectationem.* Sed delectatio est passio quaedam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Praeterea. Desiderium quaedam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicuius, quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia, quae est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in 10. de Trin. cap. 1. cir. med. tom. 3. Cuius rei adipiscendae spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit, videat.* Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed contra haec est, quod *omnes aliae affectiones animae ex amore causantur*, ut Augustinus dicit *14. de civ. Dei c. 7. et 9. to. 5.*

Respondeo dicendum, quod nulla alia passio est, quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est, quia omnis alia passio animae importat motum

(1) *Al.* ratio.

*

ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid, vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate, vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est, quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris.

Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore praecedente; nullus enim delectatur, nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicuius semper praesupponit amorem illius rei: et sic desiderium alicuius rei potest esse causa, ut res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum, a quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quod spes causat, vel auget amorem, et hoc ratione delectationis, quia delectationem causat, et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat: non enim ita intense desideramus, quae non speramus, sed tamen et ipsa spes est alicuius boni amati.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod nulla alia passio est causa omnis amoris. A D.vo Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Rom. 13. Plenitudo legis est dilectio.* Patet enim, quod in lege, universaliter loquendo, mandatur de aliis affectionibus animae regulandis, cum lex detur ad rectificandum totum hominem: ut puta, mandatur de odio, ut odiamus peccata: de timore, ut timeamus mitti in gehennam: de spe, ut speremus consequi bona; de delectatione, ut delectemur in Dei servitio; de desiderio, ut desideremus aeterna: et sic proportionaliter de omnibus affectionibus, ut tota anima rectificetur. Si ergo plenitudo legis est dilectio, sequitur aperte, quod dilectio sit causa originalis omnium affectionum animae. Nec obstat, quod Apostolus principaliter de dilectione spirituali, et amore intellectivo dictum suum intelligat, quoniam hoc non impedit, immo proportionaliter adstruit propositum: ex eo enim quod dilectio est causa fontalis omnium aliarum affectionum in genere illo suo spirituali, sequitur quod proportionaliter, idest in genere suo sensibili, amor sit fons omnis alterius passionis. Igitur per ly *Plenitudo legis est dilectio*, Scriptura scholastice loquendo dixit: Dilectio, sive amor est causa omnium aliorum affectuum animae; ideoque nulla alia passio est universaliter causa omnis amoris. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, et confirmetur vicissim Angelica doctrina praesens.

QUAESTIO XXVIII.

De effectibus amoris, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus amoris.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum unio sit effectus amoris.
Secundo, Utrum mutua inhaesio.
Tertio, Utrum extasis sit effectus amoris.
Quarto, Utrum zelus.
Quinto, Utrum amor sit passio laesiva amantis.
Sexto, Utrum amor sit causa omnium, quae amans agit.

ART. I.

Utrum unio sit effectus amoris.

1. 2. q. 20. a. 1. ad 3. et q. 60. a. 3. ad 2. et 3. d. 27. q. 1. a. 1. et Dio. 4. l. 10. co. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam: dicit enim Apostolus *ad Galat. 4. 8. Bonum aemulamini in bono semper*, loquens de se ipso, ut Glossa interlinearis dicit, *et non tantum cum praesens sum apud vos.* Ergo unio non est effectus amoris.

2. Praeterea. Omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiae, et accidens subiecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiae: alioquin nunquam haberetur amor ad ea, quae sunt per essentiam divisa; unionem autem quae est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est *q. 27. a. 3.* Ergo unio non est effectus amoris.

3. Praeterea. Sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis, quam amoris.

Sed contra est, quod dicit Dionysius *4. cap. de div. no. le. 9. cir. fi.* quod *amor quilibet est virtus unitiva.*

Respondeo dicendum, quod duplex est unio amantis ad amatum: una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti; alia vero secundum affectum; quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae, et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem: cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibiipsi: et inde est, quod amicus dicitur esse alter ipse. Et Augustinus dicit *in 4. confess. c. 6. cir. fi. et l. 2. Retract. cap. 6. to. 1. Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae.*

Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum, et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis, et ad se pertinentis.

Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio, vel nexus. Unde Augustinus dicit *in 8. de Trin. cap. 10. tom. 3.* quod *amor est quasi iunctura quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*, amantem scilicet, et quod amatur.

Quod enim dicit *copulans*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio, sicut causam; desiderium vero est in reali absentia amati; amor vero et in absentia, et in praesentia.

Ad secundum dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris: et haec quidem est unio substantialis quantum ad amorem, quo quis amat seipsum; quantum vero ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est *qu. praec. ar. 3.* Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor: et haec est unio secundum coaptationem affectus: quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum, in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris: et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata; et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit *2. Politic. c. 2. post. med. to. 5. Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret, aut ambos, aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit, et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit, quod ipsa res, quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est *art. praec.* Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Dionysio, quod unio est effectus amoris. A S. Dionysio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod de effectu amoris Sichem ad Dynam dicitur *Gen. 34. Conglutinata est anima eius cum ea: et pergens ad Emor patrem suum: Accipe*, inquit, *mihi puellam hanc coniugem.* Nam ly *conglutinata est anima eius cum ea*, dicit effectum formalem, scilicet quod amor est ipsa unio affectus: ly *accipe mihi puellam hanc coniugem*, dicit effectum causae efficientis, scilicet quod amor movet ad quaerendam realem praesentiam amati. Item per ly *Qui adhaeret Deo*, scilicet per amorem, *unus spiritus est cum eo 1. Cor. 6.* Et per ly *super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis Colos. 3.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum mutua inhaesio sit effectus amoris.

Inf. q. 66. a. 6. cor. et 3. d. 27. q. 1. a. 1. ad 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non causet mutuam inhaesionem, scilicet ut amans sit in amato, et e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens, et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhaesio, ut amatum sit in amante, et e converso.

2. Praeterea. Nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere, quae sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhaesio non est effectus amoris.

3. Praeterea. Si per amorem amans est in amato, et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est *art. praec.* Ergo sequitur, quod semper amans ametur ab amato; quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhaesio est effectus amoris.

Sed contra est, quod dicitur *1. Io. 4. 16. Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Caritas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

Respondeo dicendum, quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam.

Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud *Phil. 1. 7. Eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quae ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; et sic ad interiora eius ingreditur; sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur *1. ad Corin. 2. 10.* quod *scrutatur etiam profunda Dei.*

Sed quantum ad vim appetitivam amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius apud praesentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae, vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae: non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam: unde et amor dicitur intimus, et dicuntur viscera caritatis. E converso autem amans est in amato, aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacunque extrinseca, aut superficiali adeptione, vel fruitione amati; sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae amans est in amato, inquantum reputat bona, vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona, vel mala pati, et affici. Et propter hoc proprium est amicorum *eadem velle, et in eodem tristari, et gaudere* secundum Philosophum *in 9. Ethic. cap. 3. a. med. to. 5. et in 2. Rhetor. cap. 4. in princ. to. 6.* ut sic, inquantum quae sunt amici, aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; inquantum autem e converso vult, et agit propter amicum, sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum

viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt, et operantur.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quamdam complacentiam: e converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud, quod est intimum amati: nihil enim prohibet, diverso modo esse aliquid continens, et contentum, sicut genus continetur in specie, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio praecedit affectum amoris; et ideo sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de tertio modo mutuae inhaesionis, qui non invenitur in quolibet amore.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod amor causat mutuam inhaesionem, scilicet ut amans sit in amato, et e converso. Ut *1. Io. 4.* secundum quod *in argum. contr.* Ex quo etiam patet, quod dicta talia de caritate possunt et de quocunque amore, ut amor est, dici, id quod maxime ostendit esse verum illud, quod dicebamus *q. 27. art. 4. appen.* quod scilicet dicta ibi ab Apostolo de dilectione poterant applicari ad quemcunque amorem, ut sic. Per hoc ergo quod dicit, *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo,* monstrat intentum, ac si scholastice diceret, amans Deum est in amato Deo, et amatus Deus est in amante. Quomodo autem hoc intelligi debeat, vide *a princ. in tex. corp. usque ad finem,* applicando singula amanti Deum. Ut puta: Amans Deum in Deo amato est, et e converso, tum per vim apprehensivam, tum per vim appetitivam, tum secundum viam redamationis. Hinc modo sibi possibili agnoscit quis de seipso, vel de alio, an, et quantum amet, vel non amet Deum. Per vim apprehensivam amans est in amato Deo, inquantum amans non est contentus superficiali cognitione Dei amati, etc. ut *in tex.* Et Deus amatus est in amante, inquantum Deus immoratur in apprehensione amantis. Per vim autem appetitivam amans est in Deo amato, inquantum bona, puta honorem Dei, ac mala poenalia, puta passionem multiplicem incarnati Dei, malaque culpae, idest peccata facta contra Deum, reputat esse suimet, ac contra semetipsum facta; ideoque de honore Dei, tanquam de suo, immo, quia de caritate erga Deum loquimur, plus, quam de suo, gaudet, de passione eius tanquam, immo plus, quam de sua, dolet, contra peccata in eum tanquam, immo plus, quam in se facta bono zelo vehementer irascitur. Talis amans reputat, voluntatem Dei esse suam, ideoque in mandatis eius servandis maxime delectatur. Ex tali intima, cordialique reputatione fit, ut ipse amans in Deo amato videatur bona, vel mala habere, pati, et affici; quasi idem factus amato Deo. Per eandem vim appetitivam Deus amatus est in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut amans vel delectetur in eo, aut in bonis eius apud praesentiam, et in absentia, non quidem Dei, sed modi habendi eum, per desiderium tendat in ipsum, itemque in bona, quae propter complacentiam illius interius radicatam vult Deo amato, inquantum scilicet congaudet de sapientia, de bonitate, de iustitia de etc. in Deo repertis, donaretque illa omnia Deo, si fieri posset, et inquantum honorari Deum, nomenque eius in toto mundo sanctificari sitit, atque ad hoc nititur, pro posse suo, operari. Secundum vero viam redamationis amans est in Deo amato, et amatus Deus est in amante, inquantum mutuo se amant, et sibi invicem bona volunt, ac operantur. Tanto autem magis, secundum hanc viam, salvatur illa mutua inhaesio, quanto magis amans est semper securissimus de Dei redamatione, si ex parte sua amantis non interveniat defectus, quae, et quanta securitas in nullius alterius amore potest reperiri, et per consequens nullus amans potest secundum hanc viam esse pariformiter, sed nec multum similiter in amato. Haec pauca dicta sint in gratiam expositionis textus argumenti contrarii, pro quanto auctoritatem B. Ioannis continebat. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum extasis sit effectus amoris.

2. 2. qu. 175. ar. 2. et 3. d. 27. q. 1. ar. 1. ad 4. et ver. qu. 13. art. 2. ad 9. et 1. cor. 12.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem: sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Praeterea. Amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Praeterea. Amor unit amatum amanti, sicut dictum est *art. 1. et 2. praec.* Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum, quam seipsum; quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est, quod Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. lect. 10. in princ.* quod *divinus amor extasim facit:* et quod *ipse Deus propter amorem est extasim passus.* Cum ergo quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris, ut *ibidem* dicitur *lect. 12.* videtur quod quilibet amor causet extasim.

Respondeo dicendum, quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur: quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua, quae sunt supra sensum, et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis, et sensus: vel quia ad interiora deprimitur: puta cum aliquis in furiam, vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis

extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est *ar. praec.* intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis.

Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae, amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet non contentus gaudere de bono, quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae affectus alicuius simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam, et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore concupiscentiae, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est *in cor. art.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici, et operatur; non tamen vult bona amici magis, quam sua: unde non sequitur, quod alterum plus quam se diligat.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, Dionysio, et Eccelsia insinuatum fuisse, quod amoris effectus est extasis. A D. Dionysio quidem, ut ponitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi ly *ipse Deus propter amorem est extasim passus*, intelligitur principaliter de illo excessu, quem secundum *Luc. 9. completurus erat in Hierusalem*, idest de sua sanctissima passione, in qua excessivus amor, ex quo ipsa procedebat, apparuit manifeste. Nam extasis, et excessus idem sonant, cum utrumque nomen secundum suam rationem importet positionem alicuius extra se. A Scripturis vero per ly *mente excedimus Deo 2. Cor. 5.* Talis enim excessus contingebat ex causa superiori, et tunc erat, quando Apostolus contemplabatur divina, in quorum contemplatione mens eius rapiebatur extra se supra se. Et hoc procul dubio erat effectus amoris, quo ipse Apostolus cum similibus fortiter afficiebatur ad divina. Nec mirum. Quoniam et aliquando non tantum mens, sed etiam corpus per extasim sublimatur extra se, idest extra connaturalem locum, seu operationem. Ab ecclesia ergo, et quod in principio appendicis dictum est, insinuatur per hoc quod de angelico isto Doctore, tanquam admirabunda, canit: *O anima sanctissima, qua contemplante dulciter corpus linquebat infima, stans sursum mirabiliter.* Haec illa in officio solemni D. Thomae de Aquino, *respons. 3. noctur. 1.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica, etc.

ART. IV.

Utrum zelus sit effectus amoris.

Mal. q. 10. ar. 1. ad 11.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur *1. ad Cor. 3. 10. Cum sit inter vos zelus, et contentio etc.* Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Praeterea. Obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur, quod quis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Praeterea. Zelus non est sine odio, sicut nec sine amore: dicitur enim *in Ps. 72. 3. Zelavi super iniquos.* Non ergo debet dici magis effectus amoris, quam odii.

Sed contra est, quod Dionysius dicit *4. ca. de div. nom. lect. 10.* quod *Deus appellatur zelotes propter multum amorem, quem habet ad existentia.*

Respondeo dicendum, quod zelus, quocunque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim, quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit *in lib. 83. QQ. q. 35. et 36. to. 4.* intensus amor quaerit excludere omne id quod sibi repugnat.

Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiae, et aliter in amore amicitiae. Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud, quod repugnat consecutioni, vel fruitioni quietae eius, quod amatur: et hoc modo viri dicuntur zelari uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas, quam in uxore quaerunt: similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos, qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum: et iste est zelus invidiae, de quo dicitur *in Psal. 36.1. Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem amicitiae quaerit bonum amici, unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud, quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet: et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem, vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud *3. Reg. 19. 14. Zelatus sum pro Domino exercituum*: et *Io. 2. super illud Zelus domus tuae comedit me*, dicit Glossa ordinaria ex Augustino *tract. 10. in Io. to. 9.* quod *bono zelo comeditur qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat, et gemit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiae, qui quidem est causa contentionis non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur, inquantum est communicabile amanti: unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum, et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit, quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis, et ex amore talium causatur zelus invidiae; non autem proprie ex his, quae integre possunt a multis possideri: nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem huius.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea, quae repugnant amato, ex amore procedit: unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Dionysio, quod zelus est effectus amoris. A S. Dionysio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Num. 5. Si spiritus Zelotypiae concitaverit virum contra uxorem*. Et *Ecclesiast. 26. Dolor cordis, et luctus, mulier Zelotypa. In muliere Zelotypa flagellum linguae.* Manifestum enim est, quod zelus, unde in viro, ac muliere dicitur spiritus Zelotypiae, nascitur ex amore. Item per ly *ubi est zelus tuus et fortitudo tua, multitudo viscerum tuorum, et miserationum tuarum Isa. 63.* Patet enim consideranti textum illum, quod Propheta, zelum ex amore causari, verbis illis significat; ac si Deo in oratione illa dixisset: Ubi est amor intensus, quo nos misericorditer et viscerose amare soles, ex quo utique si ipsum nobis manifestares, ut olim, nasceretur iste effectus, scilicet zelus tuus ad defendendum nos, et ad destruendum inimicos nostros. Secundo vides etc.

ART. V.

Utrum amor sit passio laesiva amantis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod amor sit passio laesiva. Languor enim significat laesionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem: dicitur enim *Cant. 2. 5. Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio laesiva.

2. Praeterea. Liquefactio est quaedam resolutio. Sed amor est liquefactivus: dicitur enim *Cantic. 5.6. Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus: est ergo corruptivus, et laesivus.

3. Praeterea. Fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore: Dionysius enim *7. cap. cael. hier. par. a princ.* inter ceteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum, et acutum, et superfervens*: et *Cant. 8. 6.* dicitur de amore, quod *lampades eius sunt lampades ignis, atque flammarum.* Ergo amor est passio laesiva, et corruptiva.

Sed contra est, quod dicit Dionysius *4. cap. de div. nomin. p. 1. lect. 9.* quod *singula seipsa amant contentive*, idest conservative. Ergo amor non est passio laesiva, sed magis conservativa, et perfectiva.

Respondeo dicendum, quod sicut *supra* dictum est *q. 16. a. 1. et 2. et q. 27. a. 1.* amor significat coaptationem quamdam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid, quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur; sed magis, si sit possibile, proficit (1), et melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc laeditur, et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus, et meliorativus amantis; amor autem boni, quod non est conveniens amanti, est laesivus, et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur, et melioratur per amorem Dei; laeditur autem, et deterioratur per amorem peccati, secundum illud *Ose. 9. 10. Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Et hoc quidem sic dictum est de amore quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus.

Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae, qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero, quae in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor, et fervor. Inter quae primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam *supra* dictum est *art. 2. hu. qu.* Unde cordis congelatio, vel duritia est dispositio repugnans amori: sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile, ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit praesens, et habitum, causatur delectatio, sive fruitio; si autem fuerit absens, consequuntur duae passiones, scilicet tristitia de absentia, quae significatur per *languorem*, unde et Tullius *in 3. de Tuscul. quaest.* maxime tristitiam *aegritudinem* nominat, et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem*. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivae virtutis ad obiectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu vero intelligas, merito insinuatum a Scripturis, et Dionysio fuisse, quod amor est, et non est laesivus. A S. Dionysio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, quod sit, et non sit. Ut *Ose. 9. Facti sunt abominabiles sicut ea, quae dilexerunt.* Per hoc enim non tantum denotatur, quod amor ignobilium rerum est laesivus amantis; sed etiam, per locum ab oppositis, quod amor rerum nobilium est perfectivus amantis. Ut dicatur: Amantes

(1) *Al.* perficitur.

facti sunt *abominabiles*, *sicut ea quae dilexerunt:* ergo et fient excellentes, si diligent excellentia. De amore autem, ut est passio, idest cum immutatione organi corporalis, quod sit laesivus, patet de Ammon amante sororem *2. Reg. 13.* Secundo vides etc.

ART. VI.

Utrum amor sit causa omnium, quae amans agit.

3. d. 27. q. 1. ar. 1. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quaedam passio est, ut *supra* dictum est *qu. 26. ar. 2.* Sed non omnia, quae agit homo, agit ex passione; sed quaedam agit ex electione, et quaedam ex ignorantia, ut dicitur *in 3. Ethic. ex cap. 5. to. 5.* Ergo non omnia, quae homo agit, agit ex amore.

2. Praeterea. Appetitus est principium motus, et actionis in omnibus animalibus, ut patet *in 3. de ani. tex. 48. et seq. to. 2.* Si igitur omnia, quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones appetitivae partis erunt superfluae.

3. Praeterea. Nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quaedam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed contra est, quod Dionysius dicit *4. c. de divin. nom. lect. 9.* quod *propter amorem boni omnia agunt, quaecunque agunt.*

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem aliquem, ut *supra* dictum est *q. 1. ar. 1. et 2.* Finis autem est bonum desideratum, et amatum unicuique. Unde manifestum est, quod omne agens, quodcunque sit, agit quamcunque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de amore, qui est passio in appetitu sensitivo existens; nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem. Sic enim Dionysius loquitur de amore *in 4. cap. de div. nom. lect. 12.*

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut iam dictum est *qu. 25. art. 2.* causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones: unde omnis actio, quae procedit ex quacunque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa, unde non superfluunt aliae passiones, quae sunt causae proximae.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut *infra* dicetur *q. seq. art. 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Dionysio insinuatum, quod amans agit omnia ex amore. A S. Dionysio, et a fortiori quidem, ut *in argument. cont.* Si enim dicit, quod omnia agentia agunt propter amorem boni, multo magis utique dicit, quod amans ex amore agit omnia. A Scripturis vero per hoc quod de caritate, quam erga proximum propter Christum pro eo mortuum debemus habere, loquens Apostolus cum illativa coniunctione universaliter concludit *1. Cor. 10. Sive ergo manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite;* ac si apertius dicat: Si, ut debetis, amatis Deum, et proximum, hoc in vobis, quantum est ex conditione amoris, sequetur, quod vos facietis omnia ex amore illo, idest secundum regulam ipsius amoris commensurata. Item per hoc quod de Sichem amante Dynam monstrat, ipsum tot, et tanta fecisse ex amore, ut etiam ad circumcisionem sui omnes cives induxerit, ut fere per totum *capit. 34. Gen.* legitur. Sed et de Ammon *2. Reg. 13.* et de duobus senibus *Dan. 13.* idem ostendit. Per singula itaque praemissa, ceu scholastico idiomate loquens in proposito, dicit: Amans agit omnia ex amore. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina haec Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

QUAESTIO XXIX.

De odio in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de odio.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum causa, et obiectum odii sit malum.
Secundo, Utrum odium causetur ex amore.
Tertio, Utrum odium sit fortius, quam amor.
Quarto, Utrum aliquis possit habere odio seipsum.
Quinto, Utrum aliquis possit habere odio veritatem.
Sexto, Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ART. I.

Utrum causa, et obiectum odii sit malum.

Mal. qu. 12. ar. 4. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod obiectum, et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum huiusmodi, bonum est. Si igitur obiectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei; quod patet esse falsum.

2. Praeterea. Odire malum est laudabile: unde in laudem quorundam dicitur *2. Mach. 3. 1.* quod *leges optime custodiebantur propter Oniae pontificis pietatem, et animos odio habentes mala.* Si igitur nihil odiatur, nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile; quod patet esse falsum.

3. Praeterea. Idem non est simul bonum, et malum. Sed idem diversis est odibile, et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra. Odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut *supra* dictum est *q. 26. ar. 1.* Ergo obiectum odii est malum.

Respondeo dicendum, quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut *supra* dictum est *q. 26. ar. 1.* In appetitu autem naturali hoc

manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam, vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad id quod est repugnans, et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali, seu intellectivo amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans, et nocivum.

Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali; et ideo sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii.

Ad primum ergo dicendum, quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente: sed ens, inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum: et secundum hoc unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum: unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile, et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum, et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquae; secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum, et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod malum est obiectum odii. Ut *Rom. 12. Odientes malum, adhaerentes bono,* scilicet amando ipsum. Item *Sap. 12. Odibilia tibi opera faciebant,* idest mala opera. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum odium causetur ex amore.

Sup. q. 28. ar. 6. ad 3. et inf. ar. 3. co. et 4. c. q. 19.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit causa odii. Ea enim quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur *in postpraedic. in cap. de Simul. to. 1.* Sed amor, et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul: non ergo amor est causa odii.

2. Praeterea. Unum contrariorum est causa alterius. Sed amor, et odium sunt contraria. Ergo etc.

3. Praeterea. Posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur: nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est, quod dicit Augustinus *14. de civ. Dei c. 7. et 9 to. 5.* quod *omnes affectiones causantur ex amore.* Ergo et odium, cum sit quaedam affectio animae, causatur ex amore.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, *ar. praec.* amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum: odium vero consistit in quadam repugnantia, vel dissonantia.

Oportet autem in quolibet prius considerare, quid ei conveniat, quam quid ei repugnet: per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum, vel impeditivum eius, quod est conveniens. Unde necesse est, quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc, quod contrariatur convenienti quod amatur.

Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in his, quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur, quae sunt naturaliter simul, et secundum rem, et secundum rationem, sicut duae species animalis, vel duae species coloris; quaedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero, et causa eius, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum, et motuum; quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia, et accidens: nam substantia realiter est causa accidentis, et ens secundum rationem prius attribuitur substantiae, quam accidenti, quia accidenti non attribuitur, nisi inquantum est in substantia. Amor autem, et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet, amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum, quod amor, et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem; sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequuntur: eiusdem enim rationis est, quod ametur aliquid, et odiatur eius contrarium: et sic amor unius rei est causa quod eius contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab uno termino, quam accedere ad alterum terminum; sed in intentione est e converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem, quam ad executionem: et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod amor est causa odii. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Rom. 13. Plenitudo legis est dilectio.* Quomodo autem id ex tali dicto moveatur, vide *q. 27. artic. 4. append.* Item per hoc quod dicitur *Ps. 118. Dilexi mandata tua super aurum, et topazion. Propterea omnem viam iniquam odio habui.* Ecce, quod odium et nascitur ex amore; et quomodo, scilicet ex amore unius rei, puta mandatorum divinorum, nascitur odium contrarii, puta omnis viae iniquae. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum odium sit fortius, quam amor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus *in lib. 83. QQ. q. 36. paulo a princ. to. 4. Nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem.* Sed fugere dolorem pertinet ad odium; appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Praeterea. Debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Praeterea. Affectio animae per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum, sicut etiam bestiae abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit *in lib. 83. QQ. loco nunc cit.* Ergo odium est fortius amore.

Sed contra. Bonum est fortius, quam malum; quia *malum non agit nisi in virtute boni*, ut Dionysius dicit *cap. 4. de div. nom. lect. 16. et seq.* Sed odium, et amor differunt secundum differentiam boni, et mali. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum, quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore, sicut ex causa, ut *supra* dictum est *art. praec.* Unde impossibile est, quod odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulterius, quod amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea quae sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus animae in bonum, quam in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo. Primo quidem, quia odium est magis sensibile, quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticae, quamvis sit maior, non tamen ita sentitur, sicut calor tertianae: quia calor hecticae iam versus est quasi in habitum, et naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit *in 10. de Trin. cap. 12. a. med. tom. 3.* quod *amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia.* Et propter hoc etiam repugnantia eius, quod oditur, sensibilius percipitur, quam convenientia eius, quod amatur. Secundo quia non comparatur odium ad amorem sibi corrispondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine, et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium, quod correspondet maiori amori, magis movet, quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis suiipsius, cui respondet fuga doloris: et ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum, quod odium nunquam vinceret amorem, nisi propter maiorem amorem cui odium corrispondet: sic homo magis diligit se, quam amicum: et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito a Scripturis, et Dionysio insinuatum fuisse, quod amor est fortior, quam odium. A Dionysio quidem, ut deducitur *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Matth. 5. Diligite inimicos vestros.* Item per ly *si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitit, potum da illi Rom. 12.* Ac si utrobique clarius dicatur: Facite, quod amor vester erga inimicos sit fortior, quam odium inimicorum contra vos. Cum ergo Deus, ut qui sit naturae institutor, praeceptis suis naturam rerum non destruat, sed ostendat, relinquitur, quod per dictum praecedens subindicet, quod amor secundum naturam suam, hoc intendebat conclusio in ly *simpliciter*, est fortior, quam sit odium. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis etc.

ART. IV.

Utrum aliquis possit habere odio seipsum.

2. 2. qu. 25. a. 7. et 2. d. 42. qu. 2. a. 2. q. 2. ad 2. et Pr. 10. et Ephes. 5. lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim *in Ps. 10. 6. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Praeterea. Illum odimus, cui volumus, et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult, et operatur sibi malum, puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Praeterea. Boetius dicit *in 2. de cons. pros. 5. par. 2. prin.* quod *avaritia facit homines odiosos:* ex quo potest accipi, quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes. 5. 29.* quod *nemo unquam carnem suam odio habuit.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est, quod aliquis per se loquendo odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum; nec potest aliquid sibi appetere, nisi sub ratione boni: nam malum est praeter voluntatem, ut Dionysius dicit *4. c. de divin. nom. lect. 22.* Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut *supra* dictum est *q. 26. a. 4.* Unde necesse est, quod aliquis amet seipsum; et impossibile est, quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit, quod aliquis seipsum odio habeat: et hoc dupliciter. Uno modo ex parte boni, quod sibi aliquis vult: accidit enim quandoque, illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum: et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo

ex parte suiipsius, cui vult bonum: unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso: unde civitas dicitur facere id quod Rex facit, quasi Rex sit tota civitas. Manifestum est ergo, quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem, quod aliqui aestimant se maxime esse illud, quod sunt secundum naturam corporalem, et sensitivam: unde amant se secundum id, quod aestimant se esse: sed odiunt id, quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille *qui diligit iniquitatem*, *odit* non solum *animam suam*, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nullus sibi vult, et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni: nam et illi, qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriae, vel doloris.

Ad tertium dicendum, quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum, sicut aeger odit suam aegritudinem ex hoc ipso quod se amat.

Vel dicendum, quod *avaritia odiosos facit* aliis, non autem sibiipsi: quinimmo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult, quam debeat.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod aliquis odit, et non odit seipsum. Quod odiat, ut *Ioan. 10. Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam.* Hoc est, secundum Beatum Cyrillum *in homil. Qui non cedit ei, nec obsequitur ei noxia concupiscenti, et divinis praeceptis contraria.* Odit ergo se opposito modo ad illum, de quo Psalmista loquitur, ut *in argum. 1.* Nam sicut ille odibat se, inquantum non aestimabat, principalem partem sui esse rationalem, ac propterea ipsam utilia suadentem respuebat, sensitivae, quam principalem putabat, adhaerendo; ita iste odit se, inquantum non aestimat, principalem partem sui esse sensitivam, sed rationalem, ac ideo sensitivam noxia suggerentem cum indignatione repellit, rationali consentiendo. Quod autem aliquis non odiat seipsum, insinuatur *Ephe. 5. Nemo unquam carnem suam odio habuit.* Vide ibi super Apostolum sanctum hunc doctorem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. V.

Utrum aliquis possit odio habere veritatem.

2. 2. qu. 34. ar. 1. cor.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim, et ens, et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Praeterea. *Omnes homines naturaliter scire desiderant*, ut dicitur *in princ. Met.* Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur, et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Rhet. c. 4. a med. tom. 6.* quod *homines amant non fictos.* Sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem: non ergo eam odio habet.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Gal. 4. 16. Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

Respondeo dicendum, quod bonum, et verum, et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione: bonum enim habet rationem appetibilis; non autem ens, vel verum: quia bonum est, *quod omnia appetunt.*

Et ideo bonum secundum rationem boni non potest odio haberi, nec in universali, nec in particulari.

Ens autem, et verum in universali quidem odio haberi non possunt: quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem, et verum sunt communia omnibus.

Sed in particulari nihil prohibet, quoddam ens, et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii, et repugnantis: contrarietas enim, et repugnantia non adversatur rationi entis, et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem, verum aliquod particulare tripliciter repugnare, vel contrariari bono amato. Uno modo, secundum quod veritas est causaliter, et originaliter in ipsis rebus: et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum, quod est verum. Alio modo, secundum quod veritas est in cognitione ipsius, quae impedit ipsum a prosecutione amati: sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent: ex quorum persona dicitur *Iob 22. 14. Scientiam viarum tuarum nolumus.* Tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius: puta cum aliquis vult iacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat: et secundum hoc dicit Augustinus *in 10. Confess. c. 23. a med. to. 1.* quod *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit Augustinus *loc. cit.* quod *amant eam lucentem.* Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod veritatem aliquis odio habere potest. Ut *Ioa. 7. Quid me quaeritis interficere, hominem, qui vera locutus sum vobis?* Ecce quod veritatem intantum odibant, ut et Christum ideo interficere quaererent, sicut et postea interfecerunt:

quia eis vera, scilicet errores eorum increpando etc. dicebat. Vide corollarium secundum ante argumenta. Item *1. Reg. 20. Iratus est Saul contra Ionatham* excusantem pro veritate Davidem. Item *3. Reg. 22. Ego odi eum, quia nunquam prophetat mihi bonum, sed malum.* Hoc est: quia Micheas propheta Domini prophetabat veritatem ipsi regi Achab. Item passim leguntur prophetae a malis hominibus infestati pro eo, quod veritatem annunciabant. Item *Ioan. 9.* Maledixerunt Pharisaei caeco nato, eumque extra synagogam eiecerunt: quia veritatem et de miraculo, et de illis, et de Christo constantissime confitebatur. Item per hoc quod multos, et magnos habuit adversarios Apostolus pro verbis veritatis, quae hominibus pro salute ipsorum loquebatur. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confimetur.

ART. VI.

Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Sup. ar. 5. co.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod odium non possit esse alicuius in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

2. Praeterea. Odium causatur ex aliqua dissonantia, quae communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

3. Praeterea. Obiectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur *in 7. Metaph. te. 8. to. 3.* Cum ergo universale sit solum in mente, quae abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius universalis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Rhetor. cap. 4. prope fi. to. 6.* quod *ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera: furem enim odit et calumniatorem unusquisque.*

Respondeo dicendum, quod de universali dupliciter contingit loqui: uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur: alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod est homo.

Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale: quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva, et appetitiva ferri in aliquid universaliter: sicut dicimus, quod obiectum visus est color secundum genus; non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori, inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter.

Sic ergo odium sensitivae partis potest respicere aliquid in universali: quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi, unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu laedentis; actus autem particularium sunt: et propter hoc Philosophus dicit *l. 2. Rhet. c. 4. prop. fi. to. 6.* quod *ira semper est ad aliquid particulare; odium vero potest esse ad aliquid in genere.*

Sed odium, secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet, aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; et sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de universali, secundum quod substat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione, vel appetitu sensitivo.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu vero intelligas, merito a Scripturis, et Philosopho insinuatum fuisse, quod odium est alicuius in universali, idest quod odiri potest aliquod commune, sive aliqua communitas, secundum quod exponitur *in ad secundum.* A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis autem, ut *Ps. 25. Odivi Ecclesiam malignantium.* Et *Ps. 118. Iniquos odio habui.* Ecclesia enim secundum nomen est communitas quaedam, seu quoddam commune, seu, quod in idem redit, est aliquod in universali: similiter dic de ly *iniquos.* Ac si ergo dixisset: Odivi communitatem, sive caetum malignantium, et iniquos generaliter omnes, quod scholastice loquendo, est odium cadere super aliquid in universali, ut diximus. Secundo vides etc.

QUAESTIO XXX.

De concupiscentia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de concupiscentia.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.

Secundo, Utrum concupiscentia sit passio specialis.

Tertio, Utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales.

Quarto, Utrum concupiscentia sit infinita.

ART. I.

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

Inf. qu. 32. ar. 3. ad 3. et 3. d. 26. quaest. 1. art. 2. cor. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est

enim quaedam concupiscentia sapientiae, ut dicitur *Sap.6.21. Concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Praeterea. Desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo: immo Apostolus dicit *Rom.7.18. Non habitat in me, hoc est in carne mea bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud *Ps. 118. 20. Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Praeterea. Cuilibet potentiae est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animae, et non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *lib. 2. orth. fidei cap. 12.* quod *irrationale obediens, et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam, et iram.* Haec autem est irrationalis animae pars passiva, et appetitiva. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 1. Rhetor. c. 11. par. a prin. to. 6. Concupiscentia est appetitus delectabilis.*

Est autem duplex delectatio, ut *infra* dicetur *qu. 31. ar. 3. et 4.* una, quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia, quae est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum: secunda autem est animae, et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quae simul pertineat et ad animam, et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiae sonat.

Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum: ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut *in Ps. 83. 3.* dicitur: *Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem: non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod unicuique potentiae animae appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam: appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Damasceno fuisse insinuatum, quod concupiscentia est in appetitu sensitivo. A Damasceno quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis autem, ut *Dan. 11. Et erit in concupiscentiis foeminarum.* Item *Eccl. 10. Concupiscentia spadonis devirginavit iuvenculam.* Item *2. Petr. 2. Qui post carnem in concupiscentia immunditiae ambulant.* His enim omnibus manifeste monstratur sapientibus scholasticis intentum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum concupiscentia sit passio specialis.

3. d. 26. q. 1. ar. 3. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit passio specialis potentiae concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est obiectum concupiscentiae secundum Philosophum *in 1. Rhet. ca. 11. par. a princ. to. 6.* Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. 83. QQ. q. 33. cir. med. tom. 4.* quod *cupiditas est amor rerum transeuntium;* et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Praeterea. Cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili; ut *supra* dictum est *qu. 23. a. 2.* Sed concupiscentiae non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili: dicit enim Damascenus *lib. 2. orth. fid. cap. 12. in fi.* quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, praesens vero laetitiam: similiter expectatum malum timorem, praesens vero tristitiam:* ex quo videtur, quod sicut tristitia contrariatur laetitiae, ita timor contrariatur concupiscentiae; timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est, quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quae sunt passiones concupiscibilis: et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *q. 23. a. 1.* bonum delectabile secundum sensum est communiter obiectum concupiscibilis: unde secundum eius differentias diversae passiones concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem obiecti potest attendi vel secundum naturam ipsius obiecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem obiecti activi, quae est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas, quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis,

vel boni secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens: nam secundum quod est praesens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem.

Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore, et a delectatione: sed concupiscere hoc delectabile, vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiae, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione praeteriti est obiectum memoriae: huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivae partis, quae respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa praedicatio est per causam, non per essentiam: non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus.

Vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se et amorem, et spem.

Ad tertium dicendum, quod passio, quae directe opponitur concupiscentiae, innominata est, quia ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis, sicut et timor, quandoque loco eius ponitur timor: sicut et quandoque cupiditas loco spei: quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in malum futurum ponitur spes, et timor, quae respiciunt bonum, vel malum arduum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod concupiscentia est passio specialis potentiae concupiscibilis, ut *Iudith c. 10. Statim captus est in oculis suis Holofernes*, et *c. 12. Cor Holofernis erat ardens in concupiscentia eius*, et *c. 13. Porro Holofernes iacebat in lecto.* Per haec enim simul iuncta ostenditur scholasticis acutis intentum. Nam primo monstratur amor Holofernis *c. 10.* deinde vero concupiscentia eius *c. 12.* ultimo autem delectatio, quam habere cum Iudith intendebat expectando eam in lecto *c. 13.* Concupiscentia igitur, secundum praemissas Scripturas, causatur ab amore, et tendit ad delectationem: et consequenter ab his passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis distinguitur, quia nihil causatur a seipso; neque tendit ad seipsum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales.

Inf. q. 31. a. 3. et q. 41. a. 3. cor. et q. 77. a. 5. cor. et 2. 2. q. 117. a. 5. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod concupiscentiarum non sint quaedam naturales, et quaedam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est *art. 1. hui. qu.* Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Praeterea. Diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; quae quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quae sint concupiscentiae naturales, et non naturales, non differunt nisi secundum diversa obiecta concupiscibilia; quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendae sunt concupiscentiae per naturales, et non naturales.

3. Praeterea. Ratio contra naturam dividitur, ut patet *in 2. Phys. in pr. et to. 49. to. 2.* Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet, quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest: quia concupiscentia, cum sit passio quaedam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quae est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiae aliquae non naturales.

Sed contra est, quod Philosophus *in 3. Eth. c. 11. in pr. to. 5.* et in *1. Rethor. cap. 11. par. a pr. tom. 6.* ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *ar. 1. hui. qu.* concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis, sicut cibus, et potus, et alia huiusmodi: et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem, sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum, et conveniens, et per consequens delectatur in ipso: et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas.

Primae ergo concupiscentiae naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus: quia utrisque est aliquod conveniens, et delectabile secundum naturam; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus *in 3. Ethic. loc. sup. cit.* vocat eas communes, et necessarias. Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et *in 1. Ret. loc. sup. cit.* Philosophus dicit, primas concupiscentias esse irrationales, secundas vero cum ratione. Et quia diversi diversimodo ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur *in 3. Ethicor. loc. sup. cit.* propriae, et oppositae, scilicet supra naturales.

Ad primum ergo dicendum, quod illud idem, quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu

animali, cum fuerit apprehensum: et secundum hoc cibi, et potus, et huiusmodi, quae appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum, quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate obiecti activi. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiae naturales, quas Philosophus *in Rhet. loc. sup. cit.* vocat *irrationales;* et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiae non naturales, quae propter hoc *in Rhet. ibid.* dicuntur *cum ratione.*

Ad tertium dicendum, quod in homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut *in 1. lib.* dictum est *q. 78. art. 4.* Et secundum hoc etiam concupiscentia, quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod concupiscentiarum quaedam sunt naturales, quaedam vero non naturales. A Philosopho quidem, ut in *in arg. cont.* A Scripturis autem de naturalibus, ut quando Israelitae petierunt panem, *Exod 16.* et aquam *cap.17.* De non naturalibus vero, ut, quando ex apprehensione sua, non ex natura ciborum, concupierunt, et pro cibo aestimarunt convenientia magis cepe, et allia Aegypti, quam manna e caelo habitum *Exod. 11.* concupiscentia enim naturali totum contrarium fieri debebat, ut patet, et consequenter ista concupiscentia, tanquam pervertens ordinem naturae, non immerito dicenda videtur concupiscentia non naturalis. Insinuatur item concupiscentia utraque *Rom. 1.* per ly *foeminae eorum immutaverunt naturalem usum in usum contra naturam, similiter et masculi, relicto naturali usu foeminae, exarserunt desideriis suis in invicem.* Per haec enim tum in genere alimentativo, tum in genere venereo dicta, si scholastice loquantur, Scripturae dicunt: Concupiscentiarum aliae naturales sunt, aliae non naturales. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum concupiscentia sit infinita.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit infinita. Obiectum enim concupiscentiae est bonum, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur *in 5. Met. tex. 8. to. 3.* Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Praeterea. Concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum, non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Praeterea. Infinita non est pertransire, et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 1. Politic. c. 6. post med. to. 5.* quod *in infinitum concupiscentia existente, homines infinita desiderant.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, *art. praec.* duplex est concupiscentia: una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu: est enim eius quod natura requirit; natura vero semper intendit in aliquid finitum, et certum: unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem, ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcunque aliud, quod natura requirit: quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanae *Io. 4. 13. Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.*

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita: sequitur enim rationem, ut dictum est *art. praec.* rationi autem competit in infinitum procedere: unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantuncunque potest.

Potest et alia ratio assignari secundum Philosophum *in 1. Pol. ca. 5. post. med. to. 5.* quare quaedam concupiscentia sit finita, et quaedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita: finis enim per se concupiscitur, ut sanitas: unde maior sanitas magis concupiscitur; et sic in infinitum: sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat.

Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur, quae convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitae, ut Philosophus dicit *ibid.* Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcunque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur semel (1) in actu; vel quia est finitum, secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi: quia *infinitum est, cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere,* ut dicitur *in 3. Physic. tex. 63. to. 2.*

Ad secundum dicendum, quod ratio quodammodo est virtutis infinitae, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum, et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi: nam univer-

(1) *Al.* simul.

sale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur, quod omnia consequatur quae concupiscit; sed quod in quolibet concupito, quod consequitur, delectetur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod concupiscentia potest esse infinita. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod Dominus locuturus contra pharisaeorum concupiscentiam circa divitias voluit, in exemplum concupiscentiae talis proponi hydropicum *Luc. 14.* super quo facto dicit Beda *in homil. Hydropisis morbus est humor aquosus, propriumque hydropici est, quanto magis abundat humore inordinato, tanto amplius sitire; et ideo recte comparatur diviti hic avaro, qui, quanto est copiosior divitiis, quibus non bene utitur, tanto ardentius talia concupiscit.* Haec ille. Item per hoc quod propter concupiscentiam gulositatis quorundam dicitur *Isai. 56. Canes impudentissimi nescierunt saturitatem.* Hoc est: illorum hominum gulae vitio nimis laborantium, qui hic canes ideo appellantur, concupiscentia est irascibilis. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO XXXI.

De delectatione secundum se, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de delectatione, et tristitia.

Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor. Primo de ipsa delectatione secundum se. Secundo de causis delectationis. Tertio de effectibus eius. Quarto de bonitate, et malitia ipsius.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, Utrum delectatio sit passio.
Secundo, Utrum sit in tempore.
Tertio, Utrum differat a gaudio.
Quarto, Utrum sit in appetitu intellectivo.
Quinto, De comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris.
Sexto, De comparatione delectationum sensitivarum ad invicem.
Septimo, Utrum sit aliqua delectatio non naturalis.
Octavo, Utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ART. I.

Utrum delectatio sit passio.

Inf. a. 4. ad 2. et ar. 5. cor. fi. et d. 2. et 4. d. 49. qu. 3. art. 1. qu. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit passio. Damascenus enim *in 2. lib. orth. fid. c. 22.* distinguit operationem a passione, dicens, quod *operatio est motus, qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam.* Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit *in Eth. cap. 12. et 13.* et *in 10. cap. 4. tom. 5.* Ergo delectatio non est passio.

2. Praeterea. Pati est moveri, ut dicitur *in 3. Phy. tex. 18. et 2. de anim. tex. 54. tom. 2.* Sed delectatio non consistit *in moveri*, sed *in motum esse:* causatur enim delectatio ex bono iam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Praeterea. Delectatio consistit in quadam perfectione delectati: perficit enim operationem, ut dicitur *in 10. Eth. c. 4. post. me. to. 5.* Sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur *in 7. Phys. tex. 16. to. 2.* et *in 2. de anim. tex. 58. tom. 2.* Ergo delectatio non est passio.

Sed contra est, quod Augustinus *in 10. et 14. de civit. Dei cap. 6. et 8. tom. 5. sed in lib. 10. non occurrit*, ponit delectationem, sive gaudium, vel laetitiam inter alias passiones animae.

Respondeo dicendum, quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut *supra* dictum est *q. 22. ar. 3.* Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi: nam sicut Philosophus dicit *in 1. Rhetor. c. 11. in princ. tom. 6. delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem.*

Ad cuius intellectum considerandum est, quod sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus: et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Haec autem est differentia inter animalia, et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt; sed animalia hoc sentiunt, et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo; et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur, quod delectatio est *motus animae*, ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur *constitutio in existentem naturam*, idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur *simul tota*, ostenditur, quod constitutio non debet accipi, prout est *in constitui*, sed prout est *in constitutum esse*, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit, sed magis consistit *in factum esse*, ut dicitur *in 7. Ethicor. c. 12. to. 5.* per hoc autem quod dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectiones rerum sensibilium, in quibus non est delectatio.

Sic ergo patet, quod cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur *in 2. de anim. tex. 2. 5. et 6. to. 2.* et ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali, et non impedita sequitur delectatio, quae con-

sistit *in perfectum esse*, ut dictum est *in corp. art.* Sic ergo cum dicitur, quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum, quod in animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum: alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo, qui iam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit: tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis, et in malum tendentibus, sicut sunt aegritudines corporales, et tristitia, et timor in anima; tamen etiam in bonum ordinantur aliquae passiones, ut *supra* dictum est *qu. 22. et 23. art. 1.* et secundum hoc delectatio dicitur passio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod delectatio est passio. A Divo Augustino quidem, ut *in argument. cont.* A Scripturis vero per hoc quod narratur *1. Machab. 11.* quod rex Demetrius in angustia positus, et consequenter procul dubio tristis, eo quod omnis suus exercitus discesserat a se, misit ad Ionatham pro auxilio habendo: qui postea videns tria millia virorum fortium in favorem sui a Ionatha missorum *Delectatus est*, inquit ibi littera, *in adventu eorum.* His enim utique, vel mediocriter inspectis, ad invicemque collatis, patet, fuisse in sensu scholastico dictum, quod delectatio illa regis Demetrii fuit mutatio de tristitia in gaudium facta in appetitiva parte eius, et per consequens quod illa fuit passio. Secundo vides, quomodo ex his, si bene pensentur, et applicentur, doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum delectatio sit in tempore.

Inf. art. 6. corp. et 4. d. 49. q. 3. a. 1. q. 3. et ver. qu. 8. art. 14. ad 12.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut *in 1. Rhet. cap. 11. in princ. to. 6.* Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Praeterea. *Diuturnum*, vel *morosum* dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquae delectationes dicuntur morosae. Ergo delectatio est in tempore.

3. Praeterea. Passiones animae sunt unius generis. Sed aliquae passiones animae sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 10. Ethic. cap. 3. et 4. to. 5.* quod ***secundum nullum tempus accipiet quis delectationem.***

Respondeo dicendum, quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo secundum se: alio modo per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia huiusmodi. Secundum aliud vero, et non per se dicuntur esse in tempore illa, de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent, sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem: non enim est motus, sed terminus motus, vel mutationis, scilicet generationis ipsius. Sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc hominem esse est in tempore.

Sic igitur dicendum est, quod delectatio secundum se quidem non est in tempore: est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus.

Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore, nec per se, nec per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in *2. de anim. tex. 28. to. 2.* motus dupliciter dicitur. Uno modo, qui est *actus imperfecti*, scilicet existentis in potentia, inquantum huiusmodi: et talis motus est successivus, et in tempore. Alius autem motus est *actus perfecti*, idest existentis in actu, sicut intelligere sentire, velle, et huiusmodi, et etiam delectari: et huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum, quod delectatio dicitur morosa, vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum, quod aliae passiones non habent pro obiecto bonum adeptum, sicut delectatio: unde plus habent de ratione motus imperfecti, quam delectatio: et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod delectatio, ut sic, non est in tempore. A Philosopho quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis vero per hoc quod ponitur esse in loco, ubi non est tempus, idest in vita aeterna, ut ***Psalm. 15. Delectationes in dextera tua usque in finem.*** Secundo vides, quomodo ex iis, atque similibus, quae tuum est investigare iuxta notationem pro lectoribus positam *2. 2. q. 70. artic. 1. append.* bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim etc.

ART. III.

Utrum delectatio differat a gaudio.

Inf. q. 35. a. 2. et 7. cor. et q. 41. art. 5. corp. et 3. d. 17. q. 41. ar. 2. ad 3. et 4. d. 49. qu. 3. ar. 3. qu. 1. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum gaudii, et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Praeterea. Unus motus non terminatur ad duos terminos. Sed idem est motus, qui terminatur ad gaudium, et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio, et gaudium sunt omnino idem.

3. Praeterea. Si gaudium est aliud a delectatione, videtur, quod pari ratione et laetitia, et exultatio, et iucunditas significent aliquid aliud a delectatione: et sic erunt omnes diversae passiones; quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed contra est, quod in brutis animalibus non dicimus gaudium. Sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium, et delectatio.

Respondeo dicendum, quod gaudium, ut Avicenna dicit *in libro suo de anima*, est quaedam species delectationis. Est enim considerandum, quod sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut *supra* dictum est *qu. praec. art. 3.* ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione: vel, sicut Damascenus *lib. 2. orth. fid. cap. 13. et 22.* et Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. cap. 18. in princ.* dicunt, *voluptatum hae sunt animae, illae corporis*: quod in idem redit. Delectamur enim et in his, quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his, quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione, quae consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis.

Omne autem, quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum directione rationis concupiscere, sed non e converso. Unde de omnibus, de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem: quamvis non semper de omnibus sit gaudium: quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet, quod delectatio est in plus, quam gaudium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum obiectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem obiecti: et sic delectationes animales, quae dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quae dicuntur solum delectationes, sicut et de concupiscentiis *supra* dictum est *qu. praec. ar. 3. ad 2.*

Ad secundum dicendum, quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quod delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem: et sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis: nam *laetitia* imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur *latitia*; *exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; *iucunditas* vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis, vel effectibus: et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis, nisi in naturis rationalibus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum a Scripturis fuisse, quod delectatio est in plus, quam gaudium, si proprie loquamur. Id autem tanquam in radice insinuatur per hoc quod dicitur *Psal. 31. Nolite fieri, sicut equus, et mulus, in quibus non est intellectus.* Ex eo enim, quod intellectum, seu rationem Scripturae denegant in brutis, cum vero *gaudium* proprie dictum *consequatur rationem*, ut in textu, et sit delectatio in voluntate *a. 4. corp.* restat, ut eodem tenore denegent gaudium proprie in brutis. In quibus tamen delectationem reperiri subindicant per huiusmodi verba *Iob 6. Numquid rugiet onager, cum habuerit herbam, aut mugiet bos cum ante praesepe plenum steterit?* Dixi ly *proprie loquendo*, ut hinc advertas, quo in sensu debeas intelligere gaudium, si quando inveneris hoc in Scripturis attributum brutis, ut est illud *Isa. 32. Gaudium onagrorum pascua gregum.* Ex praedictis enim patet, quod ly *gaudium* largo modo sumitur pro delectatione quacunque etiam non consequente rationem. Similiter largo modo accipiens exultationem ibi, ubi de equo dicitur *Iob 39. Exultat audacter, in occursum pergit armatis.* Quod vero nunc dixi de recto intellectu Scripturarum reperiendo ex praedictis conformibus rectae rationi humanae per articulos sancti doctoris explicatae, tu in omnibus similibus intelligas esse dictum. Unde fiet, quod ex doctrina D. Thomae non solum veram de principalibus Scripturae sententiis intelligentiam, sed etiam cum ipsis aliorum sacrorum dictorum sanam concordantiam assequaris. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo.

Inf. q. 35. a. 1. corp. et 1. d. 45. a. 1. corp. et 4. d. 49. q. 3. a. 1. q. 1. et 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus *in 1. Rhet. cap. 11. in princ. to. 6.* quod *delectatio est motus quidam sensibilis*, qui non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Praeterea. Delectatio est passio quaedam. Sed

omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Praeterea. Delectatio est communis nobis, et brutis. Ergo non est nisi in parte, quae nobis, et brutis communis est.

Sed contra est, quod *in Ps. 36.4.* dicitur: *Delectare in Domino.* Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solùm commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate est delectatio, quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit *in 14. de civ. Dei cap. 6. cir princ. to. 5.* quod *cupiditas, et laetitia nihil est aliud, quam voluntas in eorum consecutione quae volumus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione Philosophi sensibile ponitur communiter pro quacunque apprehensione: dicit enim Philosophus *in 10. Ethic. cap. 4. a. princ. to. 5.* quod *secundum omnem sensum est delectatio, similiter autem et secundum intellectum, et speculationem.*

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali: et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum: sic enim etiam est in Deo, et in Angelis. Unde dicit Philosophus *in 7. Ethic. cap. ult. cir. fi. tom. 5.* quod *Deus una simplici operatione gaudet:* et Dionysius dicit *in. fin. cael. hier.* quod *Angeli non sunt susceptibiles nostrae passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis laetitiam.*

Ad tertium dicendum, quod in nobis non solum est delectatio, in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum Angelis. Unde *ibidem* Dionysius dicit, quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum.* Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod delectatio quaedam est in appetitu intellectivo. Ut *Psal. 36. Delectare in Domino etc.* secundum quod adducitur cum discursu *argum. cont.* Item *Psal. 103. Ego vero delectabor in Domino.* Item *Eccl. 1. Timor Domini delectabit cor.* Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina praesens.

ART. V.

Utrum delectationes corporales, et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus, et intelligibilibus.

Inf. q. 38. a. 4. et 4. d. 49. q. 3. a. 5. q. 1. et 1. Eth. le. 13. co. 1. et 13. Me. le. 6.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod delectationes corporales, et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus, et intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum *in 10. Ethic. c. 2. to. 5.* Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

2. Praeterea. Magnitudo causae ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus: transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur *in 7. Ethicor. cap. 3. circ. me. to. 5.* Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Praeterea. Delectationes corporales oportet temperare, et refraenare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refraenare. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

Sed contra est, quod dicitur *in Ps. 118. 103. Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo:* et Philosophus dicit *in 1. Ethic. c. 7. to. 5.* quod *maxima delectatio est, quae est secundum operationem sapientiae.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *a. 1. hu. q.* delectatio provenit ex coniunctione convenientis, cum sentitur, et cognoscitur. In operibus autem animae, praecipue sensitivae, et intellectivae, est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus, vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et huiusmodi. Nam actiones, quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones, et perfectiones materiae transmutatae: motus enim est *actus mobilis a movente.* Sic igitur praedictae actiones animae sensitivae, et intellectivae, et ipsae sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitae per sensum, et intellectum: unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex earum obiectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus, et in cognitione intellectus, non est dubium, quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles, quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo: quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra dictum suum, quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta, nullus enim est, qui non vellet magis carere visu corporali, quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae, vel stulti carent, sicut Augustinus dicit *in lib. 14. de Trin. cap. 14. a med. to. 3. non sicut prius de civ. Dei.*

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria, quae requiruntur ad delectationem, scilicet bo-

num *coniunctum*, et id cui *coniungitur*, et ipsa *coniunctio*. Nam ipsum bonum spirituale et est maius, quam corporale bonum, et est magis dilectum. Cuius signum est, quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam: obiectum enim intellectus est *quod quid est*. Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus: unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum, et venereorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior: quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria. Primo, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali: quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus, vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur: unde delectationes corporales tristitiis huiusmodi supervenientes magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quae non habent tristitias contrarias, ut *infra* dicetur *qu. 35. ar. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis, et pluribus nota: et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis, contra multiplices dolores, et tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt propriae virtuosorum, consequens est, quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum, quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quae regulatur ratione; et ideo indigent temperari, et refraenari per rationem: sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quae est ipsa regula: unde sunt secundum seipsas sobriae, et moderatae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod delectationes spirituales sunt maiores corporalibus. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* Ex cuius intellectu maxime incitantur homines ad studendum sapientiae, ut delectationem ibi absconditam gustare possint. A Scripturis vero, ut *Psal. 118. Quam dulcia etc.* ut *in arg. cont.* Item *Psal. 36. Melius est modicum iusto, super divitias peccatorum multas.* Secundo vides, quomodo ex iis, si bene ad propositum applicentur, Angelica doctrina praesentis articuli vicissim declaretur, et confirmetur.

ART. VI.

Utrum delectationes tactus sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus.

2. 2. q. 15. ar. 3. cor. et qu. 141. ar. 4. cor. et ad 3. et ar. 7. cor. et 4. d. 49. q. 3. ar. 5. q. 2. et mal. qu. 14, art. 4. co. et ad 1.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod delectationes, quae sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus, quae sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, gaudium omne cessat. Sed talis est delectatio, quae est secundum visum: dicitur enim *Tobiae 5. 12. Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Ergo delectatio, quae est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Praeterea. Unicuique fit delectabile illud, quod amat, ut Philosophus dicit *in 1. Rhetor. c. 11. to. 6.* Sed inter omnes sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio, quae est secundum visum, est maxima.

3. Praeterea. Principium amicitiae delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiae est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Ethicor. cap. 10. to. 5.* quod *maximae delectationes sunt secundum tactum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *ex art. 1. hu. qu.* unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur *in 1. Met. in princ. to. 3.* propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem: unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primae delectationes sensuum, quae scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum; delectationes autem sensuum, inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus, quae est ratione cognitionis, manifestum est, quod secundum visum est maior delectatio, quam secundum aliquem alium sensum.

Si autem loquamur de delectatione sensus, quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus: est enim tactus cognoscitivus eorum, ex quibus consistit animal, scilicet calidi, et frigidi, et humidi, et sicci, et huiusmodi. Unde secundum hoc delectationes, quae sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia alia, quae non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilita-

tis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus: neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione: neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur *in 3. Ethic. c. 10. cir. med. to. 5.*

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis: quia manifestum est, quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt, ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi.

Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, sicut *supra* dictum est, *ar. 3. hu. qu.* significat animalem delectationem; et haec maxime pertinet ad visum: sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum, quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut *ibidem* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio: nam delectatio, et maxime quae est secundum tactum, est causa amicitiae delectabilis per modum finis; visio autem est causa, sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei, quae allicit ad amandum, et ad concupiscendam eius delectationem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod delectationes tactus sunt maiores, quam visus. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod monstratur *Gen. 3.* quod delectatio visus, qua Eva vidit pomum pulchrum, non suffecit appetitui suo, sed processit ad ulteriorem, tamquam ad maiorem delectationem secundum tactum, scilicet ad ipsius pomi comestionem. Item per hoc quod monstratur *2. Reg. 11.* quod delectatio visus, qua David vidit Bersabee, non suffecit appetitui suo, sed processit ad ulteriora, velut ad maiorem delectationem tactus, scilicet ad dormiendum cum ea. Ac si per praedicta Scripturae, scholasticam linguam assumentes, breviter dicant: Delectationes tactus sunt maiores delectationibus visus. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VII.

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animae proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quae est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Praeterea. Illud quod est contra naturam, est violentum. Sed *omne violentum est contristans*, ut dicitur *in 5. Met. tex. 6. tom. 3.* Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Praeterea. Constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi *sup. posita ar. 1. hu. qu.* Sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est, qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 7. Eth. c. 12. et ul. to. 5.* quod *quaedam delectationes sunt aegritudinales, et contra naturam.*

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur *quod est secundum naturam*, ut dicitur *in 2. Physic. tex. 4. et 5. to. 2.* Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus, et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur: et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt, quae sunt in eo, quod convenit homini secundum rationem: sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine, secundum quod condividitur rationi, scilicet id quod est commune homini, et aliis, praecipue quod rationi non obedit: et secundum hoc ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei: et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo, sicut huic aquae calefactae est naturale, quod calefaciat. Ita igitur contingit, quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara, et e converso, sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae, vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi, vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Philosopho, quod aliqua delectatio est innaturalis. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod dici-

tur *Rom. 1. Masculi, relicto naturali usu foeminae, exarserunt in desideriis suis in invicem, masculi in masculos turpitudinem operantes.* Nam ly *exarserunt in desideriis suis in invicem*, importat delectationem, et ly *masculi in masculos turpitudinem operantes*, illam dicit esse innaturalem, et hoc tanto apertius, quanto quod praemiserat oppositum, scilicet ly *relicto naturali usu foeminae*, et ly *ut contumeliis afficiant corpora sua*. Quasi ergo scholasticae ibi Scriptura dixit: Delectatio quaedam est innaturalis. Vide *conc. 4.* Secundo vides etc.

ART. VIII.

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animae speciem, et contrarietatem recipiunt secundum obiectum. Obiectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum bono, ut dicitur *in Praedic. cap. de oppos. in princ. to. 1.* videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Praeterea. Uni est contrarium unum, ut probatur *in 10. Metaph. tex. 17. to. 3.* Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Praeterea. Si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum, in quibus aliquis delectatur. Sed haec differentia est materialis, contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur *in 10. Metaph. tex. 13. et 14. to. 3.* Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra. *Ea quae se impediunt in eodem genere existentia*, secundum Philosophum *ibid. sunt contraria.* Sed quaedam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur *in 10. Ethic. c. 5. cir. med. t. 5.* Ergo aliquae delectationes sunt contrariae.

Respondeo dicendum, quod delectatio in affectionibus animae, sicut dictum est *art. 2. hu. q.* proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duae quietes esse contrariae, quae sunt in contrariis terminis, sicut quietes quae est sursum ei quae est deorsum, ut dicitur *in 5. Phys. tex. 54. to. 2.* Unde et contingit in affectibus animae duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum, secundum quod bonum, et malum accipitur in virtutibus, et vitiis: nam inveniuntur duo contraria vitia; non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet, duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum, et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquae. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest: quia bonum virtutis non accipitur, nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quod delectatio se habet in affectibus animae sicut quies naturalis in corporibus; est enim in aliquo convenienti, et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta: tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentae appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta eiusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur *in 5. Phys. tex. 54. et seq. to. 2.* Unde delectationi opponitur et delectatio, et tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ea in quibus delectamur, cum sint obiecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio obiecti diversificat speciem actus, vel passionis, ut ex supradictis patet *q. 23. a. 1.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod delectationi est contraria delectatio. A Philosopho quidem, ut deducitur *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Iob 27. Numquid hypocrita, seu impius poterit in omnipotente delectari?* Et *Proverb. 1. Laetantur*, scilicet impii, *cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Delectationem enim de rebus malis non posse stare cum delectatione de Deo, dum monstrant illae Scripturae, commonstrasse pariter a scholasticis Theologis recte intelliguntur, quod delectationum illarum una est contraria alteri. Hoc namque, quod simul esse non possint, oppositionem ipsarum necessario includit, ut patet consideranti, quod virtus, et vitium, quae a delectationibus praedictis importantur, sunt ad invicem contraria. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina haec Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO XXXII.

De causa delectationis, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis delectationis.
Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, Utrum operatio sit causa propria delectationis.
Secundo, Utrum motus sit causa delectationis.
Tertio, Utrum spes, et memoria.
Quarto, Utrum tristitia.
Quinto, Utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.
Sexto, Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.
Septimo, Utrum similitudo sit causa delectationis.
Octavo, Utrum admiratio sit causa delectationis.

ART. I.

Utrum operatio sit causa propria delectationis.

4. d. 49. q. 3. ar. 5. q. 4. co.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod operatio non sit propria, et prima causa delectationis.

Ut enim Philosophus dicit *in 1. Rhet. cap. 11. a prin. tom. 6. Delectari consistit in hoc, quod sensus aliquid patiatur*: requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est *qu. 31. ar. 1.* Sed non per per prius sunt cognoscibilia obiecta operationum, quam ipsae operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Praeterea. Delectatio potissime consistit in fine adepto: hoc enim est, quod praecipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria, et per se causa delectationis.

3. Praeterea. Otium, et requies dicuntur per cessationem operationis. Haec autem sunt delectabilia, ut dicitur *in 1. Rhetor. loc. sup. cit.* Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *7. Ethic. cap. 12. et 13. et 10. cap. 4. et 5. implic. to. 5.* quod *delectatio est operatio connaturalis, non impedita.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 31. a. 1.* ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio huiusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit: nam actualis cognitio operatio est quaedam; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet, quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum coniunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum; vel quocunque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcunque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid huiusmodi: quae quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit *in 2. Polit. cap. 3. ante med. to. 5. magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium*; quae procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum. Habere autem huiusmodi nihil est aliud quam uti eis, vel posse uti: et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est, quod omnis delectatio in operationem reducitur, sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod etiam in illis, in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita, vel facta: quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad tertium dicendum, quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatae, et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa, et attaedians. Et secundum hoc otium, et ludus, et alia, quae ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam, quae est ex labore.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod operatio est causa delectationis. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* Pro cuius dicti suo intellectu vide *q. 51. a. 1. ad primum.* A Scripturis autem per hoc quod, ubi loquuntur de delectatione, mentionem de operatione implicito saltem faciunt. Ut *Deu. 12. Si te esus carnium delectat.* Et *2. Reg. 19. Aut delectare potest servum tuum cibus?* Et *Proverb. 5. In amore eius delectare iugiter.* Et *Eccl. 27. Gratia mulieris sedulae delectabit virum suum.* Quod autem in praedictis auctoritatibus implicetur operatio, facillime ex textu corporis cognosces: et consequenter, quod ipsae, si scholastice loquantur, in proposito dicunt, operationem esse causam delectationis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum motus sit causa delectationis.

4. d. 49. q. 3. ar. 2. ad. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod motus non sit causa delectationis. Quia, sicut *supra* dictum est *q. 31. ar. 1.* bonum praesentialiter adeptum est causa delectationis: unde Philosophus *in 7. Ethic.* dicit *cap. 12. to. 5.* quod *delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis.* Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius secundum quod omni motui adiungitur generatio, et corruptio, ut dicitur *in 8. Physic. tex 24. to. 2.* Ergo motus non est causa delectationis.

2. Praeterea. Motus praecipue laborem, et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc quod sunt laboriosae, et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivae. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Praeterea. Motus importat innovationem quandam, quae opponitur consuetudini. Sed ea quae sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit *in 1. Rhetor. c. 11. a princ. to. 6.* Ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 8. Confess. cap. 3. post med. tom. 1. Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu in aeternum tibiipsi sis gaudium, et quaedam de te circa te semper gaudeant, quod haec rerum pars alterno defectu, et profectu, offensionibus, et conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur, quod homines gaudent, et delectantur in quibusdam alternationibus: et sic motus videtur esse causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet bonum delectans, coniunctio delectabilis, et tertium, quod est cognitio huius coniunctionis.

Et secundum haec tria motus efficitur delectabilis, ut Philosopus dicit *in 7. Eth. forte ex cap. 12. to. 5.* et *1. Rhet. ex cap. 11. to. 6.* Nam ex parte nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc, quod natura nostra transmutabilis

est: et propter hoc quod est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hyeme, non autem in aestate. Ex parte vero boni delectantis, quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis: quia actio continuata alicuius agentis auget effectum, sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit, et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit: et ideo quando continuata praesentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum, et perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, et alterum succedat, et sic totum sentiatur: unde Augustinus dicit *in 4. Conf. cap. 11. a med. to. 1. Non vis utique stare syllabas, sed transvolare, ut aliae veniant, et totum audias: ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia, quam singula, si possint sentiri omnia.*

Si ergo sit aliqua res, cuius natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quae possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis: et quanto aliquae delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere eius, ad quod movetur: et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen a delectationis perfectione, nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens, quod prius conveniens non erat, vel desivit esse, ut *supra* dictum est *in cor. art.*

Ad secundum dicendum, quod motus laborem, et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale: nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quae posset provenire ex assiduitate alicuius operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, et motus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod motus est causa delectationis. A Divo Augustino quidem, ut adducitur cum discursu in *arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod Apostolus dicit *Heb. 13. Rogo vos fratres, ut sufferatis verbum solatii: etenim perpaucis scripsi vobis.* Ecce, quod motum, idest transmutationem, qua quis post pauca verba secundum quandam habitudinis naturalis audientium mensuram a sermone ad silentium transit, appellat *verbum solatii*, idest verbum consolatorium, delectationemque afferens audientibus. Quo contra de sermone excedente praedictam habitudinis mensuram dicitur *Prover. 15. Lingua immoderata conteret spiritum.* Et *Eccles. 22. Musica in luctu importuna narratio;* ac si ab oppositis insinuando propositum dicatur: Loquela mensurae naturalis habitudinis non proportionata, sive quia fit extra tempus, sive quia fit nimis prolixe, sive quia non servatur aliquis alius modus secundum praedictam mensuram servandus, est taediosa auditoribus, et consequenter cessatio ab his inconvenientibus in loquente, quae quidem cessatio habet quandam rationem motus, idest alternationis, est delectabilis, seu causa delectationis eisdem auditoribus. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum spes, et memoria sint causae delectationis.

Inf. q. 40. a. 8. et 2. 2. q. 30. a. 1. ad 3. et 12. Met. lec. 6. co. 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod memoria, et spes non sint causae delectationis. Delectatio enim est de bono praesenti, ut Damascenus dicit *l. 2. orth. fid. cap. 13.* Sed memoria, et spes sunt de absenti: est enim memoria praeteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria, et spes non sunt causa delectationis.

2. Praeterea. Idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis: dicitur enim *Prov. 13. 12. Spes, quae differtur, affligit animam.* Ergo spes non est causa delectationis.

3. Praeterea. Sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam et concupiscentia, et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia, vel amor.

Sed contra est, quod dicitur *Roman. 12. 12. Spe gaudentes:* et *in Ps. 76. 4. Memor fui Dei, et delectatus sum.*

Respondeo dicendum, quod delectatio causatur ex praesentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercunque percipitur. Est autem aliquid praesens nobis dupliciter: uno modo secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter coniungitur, vel actu, vel potentia, secundum quemcunque coniunctionis modum.

Et quia maior est coniunctio secundum rem, quam secundum similitudinem, quae est coniunctio cognitionis; itemque maior est coniunctio rei in actu, quam in potentia: ideo maxima est delectatio, quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis: secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi bonum, quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quae habet solam coniunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes, et memoria sunt quidem eorum, quae sunt simpliciter absentia, quae tamen secundum quid sunt praesentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem, et facultatem ad minus aestimatam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet praesentem aestimationem boni futuri, delectationem causat; inquantum autem caret praesentia eius, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum, quod amor, et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quaedam unio, vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit praecipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quandam certitudinem realis praesentiae boni delectantis, quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis, quam illa: et similiter magis, quam memoria, quae est de eo, quod iam transiit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod et spes, et memoria est causa delectationis. Ut *Ps. 76. Memor etc. Rom. 11.* secundum quod *in arg. cont.* Item *Rom. 8. Spe salvi facti sumus. Et Matth. 5. Beati, Beati, Beati, etc.* His enim verbis denotatur beatitudo quaedam, quae dicitur a Doctoribus beatitudo spei, et consequenter iisdem verbis designatur, et quidem a fortiori, praesens intentum. Nam beatitudo delectationem, et maiorem sane delectationibus animalibus, includit. Per hoc ergo, quod Scripturae ponunt beatitudinem spei, idest quod ex spe causatur in nobis beatitudinis coniunctio, et secundum apprehensionem, et secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi illam: per hoc inquam, simul ponunt magnam delectationem spei, idest quod ex spe causatur magni delectabilis coniunctio, et secundum apprehensionem, et secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi illud. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina haec etc.

ART. IV.

Utrum tristitia sit causa delectationis.

Inf q. 35. a. 5. ad 1. et q. 48. a. 4. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Praeterea. Contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristitia memorata sunt causa doloris, et non delectationis.

3. Praeterea. Sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut *supra* dictum est *q. 29. a. 2.* Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est, quod *in Psal. 41. 4.* dicitur: *Fuerunt mihi lacrymae meae panes die, ac nocte.* Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymae, quae ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

Respondeo dicendum, quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria.

Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectae, de cuius absentia aliquis tristatur, et tamen de sola eius apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiae fit causa delectationis propter subsequentem evasionem: nam carere malo accipitur in ratione boni: unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus, et dolorosis, accrescit ei gaudii materia; secundum quod Augustinus dicit *22. de civit. Dei implic. cap. ult. tom. 5. sed expres. hoc hab. Greg. 4. Moral. cap. 31. ad fi.* quod *saepe laeti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius laeti, et grati sumus*: et *in 8. Conf.* dicit *c. 3. ante med. to. 1.* quod *quanto maius fuit periculum in praelio, tanto maius erit gaudium in triumpho.*

Ad primum ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur *in 8. Phys. tex. 8. tom. 2.* et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.

Ad secundum dicendum, quod tristia memorata, inquantum sunt tristia, et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur: et similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et eiusdem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod tristitia est causa delectationis. A Scripturis quidem, ut *Psal. 41. Fuerunt etc.* secundum quod ponitur cum discursu *in argu. cont.* Item *Ps. 79. Cibabis nos pane lacrymarum, et potum dabis nobis in lacrymis in mensura.* Ubi per ly *pane*, et ly *potum* maior delectationis refectio intelligitur: quae a lacrymis ex tristitia ortis, et consequenter a tristitia causatur. A D. autem Augustino per hoc quod dicit: *Semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat, et non semper se doluisse doleat.* Et supple tu, de hoc dolore etiam gaudeat. Secundo vides etc.

ART. V.

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum coniunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis coniunctae. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Praeterea. Operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa; quod patet esse falsum.

3. Praeterea. Operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato: unde dicitur *in 2. Ethic. c. 3. in prin. to. 5.* quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem.* Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus, qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus, qui sunt in operibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed contra est, quod dicitur *in 2. Can. Io. 4. Gavisus sum valde; quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *a. 1. hu. q.* ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti.

Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo inquantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum: et secundum hoc operationes illorum, qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua aestimatio proprii boni: et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur, vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt aestimationem, in seipsis aliquod bonum esse: et quia ista aestimatio fortius generatur ex testimonio bonorum, et sapientum, ideo in horum laudibus, et honoribus homines magis delectantur: et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles: et quia amor est alicuius boni, et admiratio est alicuius magni, idcirco amari ab aliis, et in admiratione haberi est delectabile, inquantum per hoc fit homini aestimatio propriae bonitatis, vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo inquantum ipsae operationes aliorum, si sint bonae, aestimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit aestimare amicum quasi eundem sibi: et propter odium, quod facit aestimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur *1. ad Cor. 13. 6.* quod *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi coniuncta, vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus, qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi aestimationem, sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius, qui est unum mecum per amorem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, quod operationes aliorum sunt nobis causa delectationis. Ut *2. Canon. Io.* secundum quod *in arg. cont.* Item *Coloss. 2. Gaudens, et videns ordinem vestrum.* Item *Philipp. 2. Implete gaudium meum, ut idem sapiatis, eandem caritatem habentes, unanimes, idipsum sentientes.* Item *cap. 4. Fratres mei carissimi gaudium meum, et corona mea.* Item *1. Thessal. 3. Nunc vivimus, si vos statis in Domino.* Tantam namque delectationem actiones bonae suorum filiorum afferebant Apostolo, ut vivere tunc, idest in vita reflorere se reputaret, si ipsi starent in Domino. Vide passim eius epistolas, et, cum saepissime ipsum de profectu aliorum laetitiam magnam concupiscere inveneris, scito, eum factis ipsis, tanquam scholastico idiomate, fateri, quod alterius operationes sunt alteri delectationis causa. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VI.

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut *supra* dictum est *art. praec. et 1. hu. qu.* Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiae, quam delectationis.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 4. Ethic. ca. 1. a med. tom. 5.* quod *illiberalitas connaturalior est hominibus, quam prodigalitas.* Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis; ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur *in 7. Ethic. ex cap. 14. et 10. ex cap. 4. et 5. to. 5.* videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Praeterea. Contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quaedam, quae pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere, vel increpare alios, et etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philosophus *in 1. Rhetor. c. 11. tom. 6.* Ergo benefacere magis est causa tristitiae, quam delectationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *2. Politic. cap. 3. a med. to. 5.* quod *largiri, et auxiliari amicis, aut extraneis est delectabilissimum.*

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa.

Uno modo per comparationem ad effectum, quod

est bonum in altero constitutum: et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono, quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio.

Alio modo per comparationem ad finem: sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibiipsi, vel a Deo, vel ab homine: spes autem delectationis est causa.

Tertio modo per comparationem ad principium: et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum est facultas benefaciendi: et secundum hoc benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quaedam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare; et ideo homines delectantur in filiis, et operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale: unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum: puta cum aliquis movetur ab aliquo, quem diligit, ad benefaciendum alicui: omnia enim, quae facimus, vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor praecipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum, quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis; sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quae repugnat naturae; et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod vincere, redarguere, et punire non est delectabile, inquantum est in malum alterius; sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat, quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc fit aestimatio propriae excellentiae: et propter hoc omnes ludi, in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles: et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriae. Redarguere autem, et increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Uno modo inquantum facit homini imaginationem propriae sapientiae, et excellentiae: increpare enim, et corripere est sapientum, et maiorum. Alio modo secundum quod aliquis increpando, et reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est *in cor. art.* Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quae videtur esse ex praecedenti laesione: cum enim aliquis est ab alio laesus, videtur per hoc ab alio minoratus esse: et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem laesionis. Et sic patet, quod benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod benefacere alteri est delectationis causa, A Philosopho quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis vero, ut *Act. 20. Beatius est dare quam accipere.* Hoc est: Delectabilius est dare. Item per hoc quod Tobiae erat delectabile benefacere concaptivis fratribus, qui erant de genere suo, alere esurientes, vestire nudos, sepelire mortuos, adeoque in benefaciendo aliis modo dicto delectabatur; ut nec a beneficentia tali propter comminationem mortis a principe factam se continere posset, aut vellet. Vide Tobiae *c. 1. 2.* de mirabili hac delectatione eius in totuplicibus beneficiis exhibitis aliis valde relucente. Item per hoc quod Abraham intantum hospitalitatem erga peregrinos, aliosque exercere delectatus est, ut pro maximo favore habuerit sic aliis benefacere. Vocabat enim hospites Dominos suos, ad genua ipsis procidebat, ad gratiam sibi grandem reputabat, lavare eis pedes, ipsos cibare: eis comedentibus laetanter assistebat, totam familiam pro eis humanissime tractandis in servitium ipsorum occupabat; currebat, festinabat, accelerari talia eis benefaciendi negotia mandabat. De his vide *Gen. 18.* Ac si ergo per haec omnia scholastice loquendo Scripturae dicant: Benefacere aliis est multum delectabile. Hinc dicito tu, quod opera caritatis sunt delectabilissima. Hinc confundantur etiam ab Ethnico Philosopho, ut *in arg. cont.* non succurrentes, vel quasi ex tristitia, et non hilariter succurrentes proximis. Secundo vides, quomodo ex iis, atque similibus, quae tuum est invenire, iuxta notationem pro lectoribus etc.

ART. VII.

Utrum similitudo sit causa delectationis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim, et praeesse quandam dissimilitudinem importat. Sed principari, et praeesse naturaliter est delectabile, ut dicitur *in 1. Rhet. cap. 11. prope fi. to. 6.* Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis, quam similitudo.

2. Praeterea. Nihil magis est dissimile delectationi, quam tristitia. Sed illi, qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur *in 7. Eth. c. 14. to. 5.* Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis, quam similitudo.

3. Praeterea. Illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas, sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est, quod similitudo est causa amoris, ut dictum est *supra qu. 27. ar. 3.* Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod similitudo est quaedam unitas: unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut *supra* dictum est *loc. cit.*

Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile: puta homo homini, et iuvenis iuveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum, vel contristans; non quidem inquantum est simile, et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum: bonum enim, praecipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit: et propter hoc superabundantes cibi, vel quaelibet delectationes corporales fastidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum: sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quae appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sit quaedam communicatio principantis ad subiectum, est ibi quaedam similitudo; tamen secundum quandam excellentiam, eo quod principari, et praeesse pertinent ad excellentiam proprii boni: sapientum enim, et meliorum est principari, et praeesse: unde per hoc fit homini propriae bonitatis imaginatio: vel quia per hoc quod homo principatur, et praeest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad secundum dicendum, quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiae, est tamen simile homini contristato: quia tristitiae contrariantur proprio bono eius, qui tristatur: et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa, quare delectationes corporales, quibus sunt contrariae quaedam tristitiae, magis appetuntur, quam delectationes intellectuales, quae non habent contrarietatem tristitiae, ut *infra* dicetur *q. 35. a. 5.* Exinde etiam est, quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum, et motum. Et propter hoc etiam iuvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur *in 7. Ethic. c. 14. post med. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt: et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum: et propter hoc efficitur fastidiosus, et contristans, inquantum contrariatur bono proprio hominis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod similitudo est causa delectationis. Ut *Eccl. 13. Omnis homo simili sibi sociabitur.* Et *24. Volatilia ad sibi similia conveniunt.* Patet enim, quod sociari alicui, seu convenire ad illum, connotat delectationem in eo, qui studet sociari, seu convenire; quoniam, nisi delectaretur in suo simili, non quaereret ei sociari, et convenire. Scriptura ergo per praemissa, si scholasticam linguam assumat, dicit, quod simile, ut simile, est delectabile. Faciunt ad propositum hoc dicta *in qu. 27. a. 3. app.* Secundo vides etc.

ART. VIII.

Utrum admiratio sit causa delectationis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod admiratio non sit causa delectationis. *Admirari enim est ignorantis naturae*, ut Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. cap. 22.* Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Praeterea. Admiratio est principium sapientiae, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur *in princ. Met. c. 2. ante med. to. 3.* Sed delectabilius est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit *in 10. Ethic. cap. 7. paulo post prin. to. 5.* cum hoc habeat difficultatem, et impedimentum, illud autem non habeat: delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur *in 7. Ethi. cap. 12. et 13. et lib. 10. cap. 4. et 5. to. 5.* Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Praeterea. Unusquisque in consuetis delectatur: unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabila, ut dicit Augustinus *super Io. tract. 24. in princ. to. 9.* Ergo admiratio contrariatur causae delectationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 1. Rhet. cap. 11. post med. to. 6.* quod *admiratio est delectationis causa.*

Respondeo dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile, ut *supra* dictum est *ar. 3. hu. qu.* et ideo quanto alicuius rei amatae magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio: et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae, sicut *supra* dictum est *ibid.* quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi: quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem, aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius, quod scire desiderat.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum; quia conferre unum alteri est proprius, et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit *in sua Poetic. ex cap. 4. to. 6.* Et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur *in 1. Rhet. cap. 11. to. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse, quem non aestimabat.

Ad secundum dicendum, quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam, quam

inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles, quam inquisitiones rerum ignotarum; tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt. Desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiae. Unde maxime homo delectatur in his, quae de novo invenit, aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quae sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira; vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur *in 10. Eth. c. 4. versus fin. tom. 5.* Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod admirabilia sunt delectabilia. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod se admirabili evasione e periculis ab hominibus inde liberatis dicitur 2. *Macha. 1. De magnis periculis a Deo liberati, magnifice gratias agimus ipsi, utpote qui adversum talem regem dimicavimus.* Per haec enim verba, ut ex contextu abunde patet, delectationem se magnam inde concepisse connotabant; et tantam, ut ipsam intra se continere non valentes suis Iudaeis etiam absentibus communicarent: eosque ad celebrandum festivitates in honorem Dei pro tam grandi laetitia invitarent; et hoc ideo, quia liberatos se de magnis periculis fuisse erat valde delectabile, quia erat valde admirabile. Item per hoc quod dicitur *in Ps. 57. Laetabitur iustus, cum viderit vindictam.* His namque verbis designatur, quod iustus, videndo antonomastice dictam damnatorum vindictam, delectationem magnam sentiet de hoc, quod de talibus poenis mirabiliter, cum secundum se esset de eadem massa, a Deo liberatus fuerit. Haec enim admiratio dat iusto, sicut et religiosis, etc. de saeculo, de etc. mirabiliter liberatis, maximam laetitiae, seu delectationis materiam, secundum quod profundius, vel minus profunde consideratur; et consequenter materiam tum magis de suo statu gaudendi, tum magis delectabiliter omnia in honorem Dei faciendi. Ecce, quot, quantarumque delectationum causa est admiratio, secundum Scripturas. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

QUAESTIO XXXIII.

De effectibus delectationis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum delectationis sit dilatare.

Secundo, Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

Tertio, Utrum delectatio impediat usum rationis.

Quarto, Utrum delectatio perficiat operationem.

ART. I.

Utrum delectationis sit dilatare.

Inf. q. 37. ar. 4. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus *2. ad Cor. 6. 11. Cor nostrum dilatatum est.* Unde et de praecepto caritatis *in Psal. 108. 96.* dicitur: *Latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Praeterea. Ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitae. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium, quam ad delectationem.

3. Praeterea. Constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere: nam illud constringimus, quod firmiter volumus retinere: et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est, quod ad expressionem gaudii dicitur *Isa. 60. 5. Videbis, et afflues; et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accipit, ut laetitia nominetur, sicut *supra* dictum est *q. 31. ar. 3. ad 3.*

Respondeo dicendum, quod latitudo est quaedam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animae non nisi secundum metaphoram dicitur.

Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latudinem: et competit delectationi secundum duo, quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo: et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam: et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, in his quae dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines: et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum; ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet

quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratae, sed multo magis ex praesentia rei iam delectantis: quia magis praebet se animus rei iam delectanti, quam rei non habitae desideratae; cum delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret; sed cor suum amplist, ut perfecte delectabili fruatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod dilatatio est effectus delectationis. Ut *Isa. 60*. secundum quod est *in arg. con*. Item per hoc quod dicitur *Ps. 118. Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*. Per cordis enim dilatationem divinitus factam intelligit delectationem de Deo, tamquam ab effectu causam designans, et tunc viam mandatorum dicit se cucurrisse, quoniam delectatio perficit operationem, ut dicitur *10. Eth*. Ac si ergo utrobique a Scriptura, si scholastice loquatur, dictum sit; Dilatatio est effectus a delectatione, tamquam a causa sua, proveniens. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

4. d. 49. q. 3. a. 2. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non causet desiderium suiipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quaedam quies motus desiderii, ut *supra* dictum est *q. 23. a. 4. et q. 30. a. 2*. Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Praeterea. Oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte obiecti: nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni iam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium suiipsius.

3. Praeterea. Fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Ioan. 4.13. Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum*. Per aquam autem significatur secundum Augustinum *tract.15. in Io. par. ante med. to. 9*. delectatio corporalis.

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria. Item sitis, vel desiderium potest dupliciter accipi: uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitae; alio modo communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim, vel desiderium suiipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis, vel desiderium dicatur rei non habitae appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim, vel desiderium: nam delectatio est affectio appetitus circa rem praesentem.

Sed contingit, rem praesentem non perfecte haberi: et hoc potest esse vel ex parte rei habitae, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitae, eo quod res habita non est tota simul, unde successive recipitur: et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat: sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit *4. Confess. cap. 11. a med. tom. 1*. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur: eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit: sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim, vel desiderium perfectae cognitionis: secundum quod potest intelligi, quod habetur *Eccles. 24. 29. Qui bibunt me, adhuc sitient*.

Si vero per sitim, vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim, vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatae, vel continuatae faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosae, ut patet in delectatione ciborum: et propter hoc quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam, unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles: nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativae adiunguntur aliquae operationes virtutum corporalium, quae per assiduitatem operandi lassantur: et per hunc modum etiam potest intelligi, quod dicitur *Eccles. 24.29. Qui bibunt me, adhuc sitient*: quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur *1. Petr. 1*. quod *desiderant in eum prospicere*.

Si vero consideretur delectatio, prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim, et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem, in qua erat sibi delectabile, quod praeteriit; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur; et ideo simul de eo potest esse et desiderium, et delectatio.

Ad tertium dicendum, quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est *in cor. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod delectatio suiipsius desiderium causat. Ut *Ioan. 4.* secundum quod ponitur *in arg. cont.* Ubi intellige ly *sitiet*, scilicet ex imperfectione aquae bibitae, in cuius signum additur ly *iterum*, idest alia vice. Non enim tunc, cum ad plenum biberit, sitiet, idest desiderabit bibere de illa aqua: immo ipsam contemnet, idest fastidiet, sed alia vice, cum defecerit in stomacho etc. virtus illius aquae, sitiet ipsam. Haec adnotata sint ad differentiam aquae vivae, idest delectationum spiritualium. Nam qui biberit hanc aquam vivam, non sitiet ex imperfectione aquae vivae, idest sitis, qua plus desiderabit de ipsa bibere, non proveniet ex eo, quod aqua ipsa sit de se imperfecta: immo proveniet ex eo, quod ipsa est de se perfecta. In cuius signum aqua viva bibita causabit sui sitim, et plus bibita maiorem sitim, donec faciat salire in vitam aeternam; ubi amplius non causabit sitim, nisi ut dicit intensionem affectus excludentem fastidium *1. Petr. 1.* Ipsa vero aqua viva non bibita non causabit sitim, idest desiderium rei non habitae, et hoc, quia non cognoscitur eius perfectio. In illius etiam, quod scilicet aqua viva de se sit perfecta, signum est, quod adhuc, dum actualiter bibitur etiam abunde pro vita praesenti, causat sui sitim; ex hoc denotans, quod perfectio sua est adhuc maior, quam praesentialiter ab actu bibente experimento sentiatur. Ad praedictam autem differentiam significandam de aqua terrena, idest delectationibus corporalibus, dictum est ly *sitiet iterum*; de aqua vero viva non dicitur ly *iterum*, idest alia tantum vice, sed ly *sitiet adhuc*, idest etiam dum actu bibit *Eccl. 24.* Vide *quaest. 2. artic. 1. ad tertium.* Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina haec, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum delectatio impediat usum rationis.

I. f. q. 34. ar. 1. ad 1. et 2. 2. q. 15. ar. 3. et q. 53. ar. 6. et 4. d. 40. q. 3. ar. 2. q. 3. ad 3. et ar. 5. q. 1. ad 4. et ma. q. 10. ar. 1. ad 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum: unde dicitur *in 7. Physic. tex. 20. to. 2.* quod *in sedendo, et quiescendo fit anima sciens, et prudens*: et *Sap. 8. 16. Intrans in domum meam conquiescam cum illa*, scilicet sapientia. Sed delectatio est quaedam quies. Ergo non impedit, sed magis iuvat rationis usum.

2. Praeterea. Ea quae non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva; usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Praeterea. Quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivae virtutis magis movet delectationem, quam a delectatione moveatur: est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 6. Eth. cap. 5. to. 5.* quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiae.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur *in 10. Ethic. cap. 5. to. 5.* delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt. Est ergo quaedam delectatio, quae habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando, vel ratiocinando: et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adiuvat, quia illud attentius operamur, in quo delectamur: attentio autem adiuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem ratione distractionis: quia, sicut iam dictum est *q. 4. ar. 1. ad. 3.* ad ea, in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem intentio (1) fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur: et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet. Secundo ratione contrarietatis: quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis: et per hunc modum Philosophus dicit *in 6. Ethic. c. 5. to. 5.* quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae*, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis: secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quandam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam, quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem, quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum, vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quae quies interdum contrariatur rationi: sed ex parte corporis semper habet transmutationem: et quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva, et apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae: et ideo cum intentio animae vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum, quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali: et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae, et aliarum virium sensitivarum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod delectatio

(1) *Al.* attentio.

impedit usum rationis. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis autem per hoc quod legitur *Eccles. 2. Risum reputavi errorem ; et gaudio dixi , quid frustra deciperis?* Item *Psal. 76. Renuit consolari anima mea: memor fui Dei , et delectatus sum.* Ideo namque risum reputavit errorem, et gaudium esse deceptorium, quia risus talis gaudiumque, idest delectatio talis, impedit usum rationis, quo memores sumus Dei, et delectamur in ipso: proptereaque , ut Dei memor esset , et in ipso delectaretur Psalmista , renuit consolationes , idest delectationes huiusmodi , scilicet corporales. Ac si brevibus dixisset: Delectatio terrena impedit usum rationis. Hoc idem et ab exemplo insinuavit , quando narravit *3. Regum 11.* quod Salomon a delectatione corporali , quam habuit cum mulieribus alienigenis , hae in conclusione vocantur delectationes extraneae , intantum quoad usum rationis impeditus est , ut sequeretur, et coleret Deos earum , et aedificaret diis ipsarum fana. *His* , inquit Scriptura , *copulatus est Salomon ardentissimo amore. Et averterunt mulieres cor eius , et depravatum est cor eius per mulieres.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum delectatio perficiat operationem.

Inf. q. 34. ar. 4. ad 3. et q. 40. a.8.cor. et. 4. d. 17. qu. 2. ar. 3. qu. 1. ad 3. et ver. qu. 26. ar. 10. cor. et ad 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis , ut dictum est *ar. praec.* Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Praeterea. Nihil est perfectivum suiipsius, vel suae causae. Sed delectatio est operatio , ut dicitur *in 7. Eth. cap. 12. et 13.* et *in 10. cap. 4. to. 5.* quod oportet ut intelligatur vel essentialiter , vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Praeterea. Si delectatio perficit operationem , aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma , aut sicut agens. Sed non sicut finis , quia operationes non quaeruntur propter delectationem , sed magis e converso , ut *supra* dictum est *ar. praec.* nec iterum per modum efficientis , quia magis operatio est causa efficiens delectationis : nec iterum sicut forma , non enim perficit delectatio operationem, ut habitus quidam, secundum Philosophum *in 10. Ethic. cap.4. a med. to. 5.* Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra est, quod dicitur *ibidem*, quod *delectatio operationem perficit.*

Respondeo dicendum , quod delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo per modum finis ; non quidem secundum quod finis dicitur id, propter quod aliquid est , sed secundum quod omne bonum completive superveniens potest dici finis. Et secundum hoc dicit Philosophus *in 10. Ethic. loc. nunc. cit.* quod *delectatio perficit operationem , sicut quidam superveniens finis* , inquantum scilicet super hoc bonum, quod est operatio, supervenit aliud bonum, quod est delectatio , quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito. Secundo modo ex parte causae agentis, non quidem directe , quia Philosophus dicit *in 10. Ethic. ibid.* quod *perficit operationem delectatio , non sicut medicus sanum , sed sicut sanitas* : indirecte autem , inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur *in 10. Ethic. cap. 5. tom. 5.* quod *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.*

Ad primum ergo dicendum , quod non omnis delectatio impedit actum rationis , sed delectatio corporalis , quae non consequitur actum rationis , sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur: delectatio autem , quae consequitur actum rationis , fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum , quod, sicut dicitur *in 2. Physic. tex. 30. tom. 2.* contingit, quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius : et per hunc modum operatio causat delectationem , sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est *in corp. ar.*

Ad tertium patet responsio ex dictis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo , quomodo per rationem ostendas , merito fuisse insinuatum a Scripturis , et Philosopho , quod delectatio perficit operationem. A Philosopho quidem. ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Psal. 118. Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* Dilatatio enim est effectus delectationis *ar. 1.* Et cursus ille est operatio , *diligentissime custodivi , quia dedisti laetitiam* , idest delectationem , *in corde meo Psalm. 4.* Item per hoc quod de Iacob dicitur *Gen. 29. Septem servitutis anni videbantur ei pauci dies prae amoris magnitudine* , et *cap. 31.* Iacob duram servitutem illam secundum seipsam describens ait : *Die, noctuque aestu urgebar , et gelu, fugiebatque somnus ab oculis meis.* Ex his enim simul collectis , cum amor sit causa delectationis , *quaest. triges. secund. art. 7.* relinquitur clarum, quod Iacob omnia haec durissima libentissime operatus , ac passus est propter hoc , quod delectabatur in illis , ex amore concepto erga Rachelem , et consequenter ex eisdem relinquitur scholasticis perspicacibus concludendum firmiter , quod delectatio valde perficit operationem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis , et applicatis doctrina praesens etc.

QUAESTIO XXXIV.

De bonitate. et malitia delectationum , in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate , et malitia delectationum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo , Utrum omnis delectatio sit mala.

Secundo, Dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.

Tertio, Utrum aliqua delectatio sit optima.

Quarto, Utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam iudicetur bonum, vel malum in moralibus.

ART. I.

Utrum omnis delectatio sit mala.

4. d. 39. q. 3. ar. 4. q. 3. c. et ver. q. 15. a. 4. et 10. Eth. lect. 1. 2. 3. et 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod omnis delectatio sit mala. Illud enim, quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit *in 4. cap. de div. nomin. par. 4. lect. 21.* Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tanto magis, quanto delectationes sunt maiores; unde in delectationibus venereis, quae sunt maximae, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur *in 7. Eth. cap. 11. tom. 5.* et Hieronymus etiam dicit *super Matth. ubi nihil occurrit, sed implic. habet. ep. 11. ad Ageruch. a med. expres. autem Orig. homil. 6. in Num. a med.* quod *illo tempore, quo coniugales actus geruntur, praesentia Sancti Spiritus non dabitur, etiamsi Propheta videatur esse, qui officio generationis obsequitur.* Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Praeterea. Illud quod fugit virtuosus, et prosequitur aliquis deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum, et fugiendum: quia, ut dicitur *in 10. Ethic. cap. 5. circ. fin. tom. 5. virtuosus est quasi mensura, et regula humanorum actuum:* et Apostolus dicit *1. ad Cor. 2. 15. Spiritualis iudicat omnia.* Sed pueri, et bestiae, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes; fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malae, et fugiendae.

3. Praeterea. Virtus, et ars sunt circa difficile, et bonum, ut dicitur *in 2. Ethic. cap. 3. circ. fin. tom. 5.* Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est, quod *in Ps. 36. 4.* dicitur: *Delectare in Domino.* Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur *in 10. Ethic. c. 2. et 3. tom. 5.* aliqui posuerunt, omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles, et corporales, quae sunt magis manifestae. Nam et in ceteris intelligibilia a sensibilibus antiqui Philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur *in lib. 2. de anim. te. 150. tom. 2.* Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed haec existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili, et corporali delectatione; si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehenduntur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim, et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla, quam verba.

Dicendum est ergo, aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur: bonum enim, et malum in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, ut *supra* dictum est *quaes. 19. art. 3.* sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit; innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo, quod convenit naturae, ut cum grave quiescit deorsum, et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit seorsum; ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior, aut inferior requiescit in eo, quod convenit rationi, et quaedam mala ex eo quod quiescit in eo, quod a ratione discordat, et a lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quaedam sunt malae, et quaedam bonae. Operationibus autem magis sunt affines delectationes quae sunt eis coniunctae, quam concupiscentiae, quae tempore eas praecedunt. Unde cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 33. art. 3.* delectationes, quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam, sed delectationes extraneae, cuiusmodi sunt delectationes corporales: quae quidem rationis usum impediunt, sicut *supra* dictum est *ibidem* vel per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo, quod repugnat rationi; et ex hoc habet delectatio, quod sit moraliter mala: vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali; quamvis delectatio sit in eo, quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus: nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen, quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale, nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis: nam hoc in statu innocentiae non erat, ut patet ex his, quae *in 1.* dicta sunt *q. 98. ar. 2.*

Ad secundum dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes. Quod autem pueri, et be-

stiae delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas, quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad tertium dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut *infra* dicetur *qu. 57. ar. 3.* Circa operationes autem, et passiones quae sunt in nobis, magis est prudentia, et virtus, quam ars: et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria, et pigmentaria, ut dicitur *in 7. Ethic. cap. 12. cir. fi. to. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod aliqua delectatio est bona, et consequenter, quod non omnis est mala. Ut *Ps. 36. Delectare etc.* secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Pro quo et nota dicta in Isaia *48. Ego Dominus docens te utilia:* et *Ps. 67. Deus salutarium nostrorum.* Nisi ergo esset utile, et salutare nobis delectari in Domino, et consequenter nisi haec delectatio esset bona, ad hanc assequendam nos non induceret Spiritus Sanctus per Psalmistam. Item per hoc insinuatur idipsum quod dicitur *Isa. 58. Tunc delectaberis super Domino.* Promittitur enim talis delectatio in praemium iusto, in quo scilicet non invenitur voluntas sua, nec etiam quantum ad proferendum sermonem, ut ibi contextus edocet; id, quod utique praemium non esset, nisi esset revera bonum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum omnis delectatio sit bona.

4. d. 49. q. 3. ar. 3. q. 3. ad 2. et a 4. q. 1. per to. et 2. cor. et 10. ethic. lect. 1. 2. 3. et 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim *in 1.* dictum est *q. 5. ar. 6.* bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile, et delectabile. Sed honestum omne est bonum, et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Praeterea. Illud secundum se est bonum, quod non quaeritur propter aliud, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. 6. et 7. tom. 5.* Sed delectatio non quaeritur propter aliud: ridiculum enim videtur ab aliquo quaerere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se praedicatur de aliquo, universaliter praedicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Praeterea. Id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum: nam *bonum est, quod omnia appetunt*, ut dicitur *in 1. Ethicor. in princ. tom. 5.* Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri, et bestiae. Igitur delectatio est secundum se bonum: omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est, quod dicitur *Prov. 2. 14. Qui laetantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.*

Respondeo dicendum, quod sicut aliqui Stoicorum posuerunt, omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt, delectationem secundum se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas.

Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est, quod secundum se bonum est. Contingit autem, quod non est secundum se bonum, esse huic bonum dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem, in qua nunc est, quae tamen non est naturalis: sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quae non sunt simpliciter convenientia complexioni humanae. Alio modo, quia id quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens.

Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud, in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, et simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic, nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum, quod honestum, et utile dicuntur secundum rationem; et ideo nihil est honestum, vel utile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit, quod non est conveniens rationi; et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quae attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod ideo delectatio non quaeritur propter aliud, quia est quies in fine: finem autem contingit esse bonum, et malum: quamvis nunquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc, ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum, quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit, non omne bonum quod appetitur, esse per se, et vere bonum, ita non omnis delectatio est per se, et vere bona.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod aliqua delectatio est mala, et consequenter, quod non omnis est bona. Ut *Prover. 2. Laetantur* etc. ut *in arg. contr.* Laetitia enim, et exultatio ad delectationem, tamquam eius signa, pertinent *q. 31. ar. 3. ad 3.* Item per hoc quod dicitur *Proverb. 10. Quasi per risum stultus operatur scelus.* Sive hoc de eo dicatur, quia non curat scelera operari, sive hoc dicatur, quia delectatur in sceleribus committendis. Nam ex magnitudine delectationis huiusmodi procedit, quod scelera operari non curat, idest quasi pro nihilo ducit operari illa, de hoc scilicet nullum scrupulum habens, immo et quandoque operari scelera bonum esse arbitrans, quae eius maxima est miseria. Delectatio igitur vehemens eius per illam auctoritatem denotatur, quamcunque de praedictis expositionem acceperis. Item per ly *Eccl. 27. Risus illorum in delictis.* Secundo vides, quomodo ex is bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

*

ART. III.

Utrum aliqua delectatio sit optimum.

4. d. 49. qu. 3. a. 4. qu. 3. et 3. con. c. 26. ad 3. et 10. Eth. lec. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum, nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut *supra* dictum est *q. 31. a. 1.* Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Praeterea. Illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio, aliquo addito, fit melior: est enim melior delectatio cum virtute, quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Praeterea. Id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens: nam quod est per se, est prius, et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est *art. praec.* Ergo delectatio non est optimum.

Sed contra. Beatitudo est optimum, cum sit finis humanae vitae. Sed beatitudo non est sine delectatione: dicitur enim *in Ps. 5. 10. Adimplebis me laetitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem.*

Respondeo dicendum, quod Plato non posuit, omnes delectationes esse malas, sicut Stoici, neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum.

Sed, quantum ex eius rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem, quia cum videret delectationes sensibiles, et corporales in quodam motu, et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum, et huiusmodi, aestimavit omnes delectationes consequi generationem, et motum: unde cum generatio, et motus sint actus imperfecti, sequeretur, quod delectatio non haberet rationem ultimae perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiae, puta cum addiscit, aut miratur, sicut *supra* dictum est *quaest. 32. art. 2. et 8.* sed etiam in contemplando secundum scientiam iam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat optimum illud, quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, et non participatum, sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut *supra* dictum est *qu. 1. art. 8.* dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, et usus rei: sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniae. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quae importat delectationem quandam in ultimo fine.

Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquae delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est *in corp.* Et ideo nihil prohibet, aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius. Sed in aliis bonis universaliter verum est, quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.

Quamvis posset dici, quod *delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam*, ut *in 1. Ethic.* dicitur *c. 8. a med. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet, quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet, quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona: sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod aliqua delectatio est optimum. Ut *Ps. 15. Adimplebis* etc. secundum quod ponitur, et applicatur *in arg. con.* Pro cuius captu meliori vide *q. 3. a. 1. et q. 4. a. 1.* Item per hoc quod dicitur *Ioan. 14. Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis etc.* His enim verbis significatur, quod delectatio ista, qua videtur Deus, est sufficiens pro quietatione totali desideriorum nostrorum, et consequenter, quod talis delectatio est quid optimum in genere delectationis. Item per ly *petite, et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum Ioan. 16.* Ubi D. Augustinus *in homil.* dicit: *Hoc, quod dicit gaudium plenum, profecto non carnale, sed spirituale gaudium est, et quando tantum erit, ut aliquid etiam non sit addendum, procul dubio tunc erit plenum. Quicquid autem aliud petitur, nihil petitur, non quia nulla omnino res est, sed quia in tantae rei comparatione, quicquid aliud concupiscitur, nihil est.* Haec ille. Gaudium enim est idem, quod delectatio, in hominibus loquendo *q. 31. ar. 3.* et illud, cui cetera comparata sunt tamquam nihil, utique est optimum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam iudicetur bonum, vel malum in moralibus.

4. d. 49. qu. 3. ar. 4. qu. 3. ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit mensura, vel regula boni, et mali moralis. *Omnia enim mensurantur primo sui generis*, ut dicitur *in 10. Metaph. tex. 3. et 4. tom. 3.* Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed praecedunt ipsam amor, et desiderium. Non ergo est regula bonitatis, et malitiae in moralibus.

2. Praeterea. Mensuram, et regulam oportet esse uniformem: et ideo *motus, qui est maxime uniformis, est mensura, et regula omnium motuum*, ut dicitur *in 10. Metaphys. tex. 3. tom. 3.* Sed delectatio est varia, et multiformis, cum quaedam earum

sint bonae, et quaedam malae. Ergo delectatio non est mensura, et regula moralium.

3. Praeterea. Certius iudicium sumitur de effectu per causam, quam e converso. Sed bonitas, vel malitia operationis est causa bonitatis, vel malitiae delectationis; quia *bonae delectationes sunt, quae consequuntur bonas operationes, malae autem quae malas*, ut dicitur *in 10. Ethic. cap. 5. post med. to. 5.* Ergo delectationes non sunt regula, et mensura bonitatis, et malitiae in moralibus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *super illud Psal. 7. Scrutans corda, et renes Deus tom. 8. Finis curae, et cognitionis est delectatio, ad quam quis nititur pervenire*: et Philosophus dicit *in 7. Ethic. cap. 11. in prin. tom. 5.* quod *delectatio est finis architectus*, idest principalis. *ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus.*

Respondeo dicendum, quod bonitas, vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut *supra* dictum est *qu. 20. ar. 1.* Utrum autem voluntas sit bona, vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus in bono est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae praecipue iudicatur homo bonus, vel malus: est enim bonus, et virtuosus, qui gaudet in operibus virtutum, malus autem, qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regulae bonitatis, vel malitiae moralis: nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum bonis, et malis; sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum, quod amor, et desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii; a quo maxime sumitur iudicium, sicut a regula, vel mensura.

Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono: et secundum hoc potest esse regula, vel mensura: nam ille bonus est, cuius voluntas quiescit in vero bono, malus autem, cuius voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum, quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut *supra* dictum est *qu. 33. art. 4.* non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono: nam bonitas rei dependet ex fine: et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse a Scripturis, Augustino, et Philosopho insinuatum, quod delectatio est mensura, seu regula boni, et mali moralis. A D. Augustino quidem, et Philosopho, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Apoc. 18. Quantum in deliciis fuit, tantum date ei tormentum.* Clarum est enim, quod ibi per fuisse in deliciis describitur delectatio, et per dare tormentum assignatur poena peccati. Cum ergo secundum mensuram delicti debeat esse plagarum modus *Deuteron. 25.* patet, quod praedicta Apocalypsis auctoritas tanti valet, ac si diceret, quantum in deliciis fuit, tantum peccavit. Unde Scriptura ipsa, si scholasticae locutionis formam assumat, dixit: Delectatio in malo est regula quantitatis peccati. Per quod et a simili subindicavit, quod delectatio in bono est regula quantitatis boni moralis. Secundo vides, quomodo ex iis, atque similibus, quorum indagatio hic, sicut et ubique, tibi reservatur iuxta notationem pro lectoribus positam *2. 2. q. 70. ar. 1. append.* si bene pensentur, et applicentur, doctrina praesens etc.

QUAESTIO XXXV.

De dolore, seu tristitia secundum se, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de dolore, et tristitia: et circa hoc primo considerandum est de tristitia, seu dolore secundum se: secundum de causis eius: tertio de effectibus ipsius: quarto de remediis: quinto de bonitate, vel malitia eius.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, Utrum dolor sit passio animae.
Secundo, Utrum tristitia sit idem quod dolor.
Tertio, Utrum tristitia, seu dolor sint contraria delectationi.
Quarto, Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.
Quinto, Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.
Sexto, Utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda.
Septimo, Utrum dolor exterior sit maior, quam dolor interior.
Octavo, De speciebus tristitiae.

ART. I.

Utrum dolor sit passio animae.

3. q. 34. a. 8. et 9. et q. 85. a. 1. c.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod dolor non sit passio animae. Nulla enim passio animae est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore: dicit enim Augustinus *in lib. de vera relig. ca. 12. par. a prin. to. 1.* quod *dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam male utendo anima corruptioni fecit obnoxiam.* Ergo dolor non est passio animae.

2. Praeterea. Omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam: dicit enim Augustinus *in li. de nat. bon. c. 20. post prin. to. 6.* quod *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori.* Ergo dolor non est passio animae.

3. Praeterea. Omnis passio animae pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem:

dicit enim Augustinus *8. sup. Gen. ad lit. c. 14. cir. med. tom. 3. Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena.* Ergo dolor non est passio animae.

Sed contra est, quod Augustinus *14. de civ. Dei c. 8. a med. to. 5.* ponit dolorem inter passiones animae inducens illud Virgilii *Aeneid. 6. vers. 733. Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque.*

Respondeo dicendum, quod sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, et perceptio huiusmodi coniunctionis, ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, et perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid autem coniungitur, si non habet respectu eius cui coniungitur, rationem boni, vel mali, non potest causare delectationem, vel dolorem. Ex quo patet, quod aliquid sub ratione boni, vel mali est obiectum delectationis, et doloris. Bonum autem, et malum, inquantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet, quod delectatio, et dolor ad appetitum pertinent.

Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem pertinet ad appetitum intellectivum, vel sensitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut *in 1.* dictum est *implic. q. 103. a. 1. et 8.* Cum igitur delectatio, et dolor praesupponant in eodem subiecto sensum, vel apprehensionem aliquam, manifestum est, quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo, vel sensitivo.

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut *supra* dictum est *q. 22. ar. 2.* et praecipue illi, qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae, sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus *14. de civ. Dei cap. 7. cir. fin. to. 5.* dolorem specialiter aegritudinem nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori; sed motus doloris semper est in anima: nam *corpus non potest dolere, nisi dolente anima,* ut Augustinus dicit *implic. lib. 12. sup. Gen. ad lit. cap. 24. in med. to. 3. et clarius sup. illud Psal. 8. Repleta est malis etc. to. 8.*

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturae; non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod dolor est passio animae. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Gen. 37. Congregatis liberis, ut delinirent dolorem patris* etc. Patet enim quod Iacob pater ipsorum dolorem de morte Ioseph sibi nunciata non habebat in corpore: sed in anima, quae ex apprehensione mortis praedictae dolebat. Item *Psal. 22. Dolorem in corde meo per diem.* Item *Psal. 93. secundum multitudinem dolorum in corde meo,* idest in anima mea. Item *2. Machab. 3.* internum animi dolorem. Per antedicta igitur Scripturae, quasi scholastice, brevibus dicunt: Dolor est in anima, tanquam passio eius. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum tristitia sit idem quod dolor.

3. q. 15. ar. 6. cor. et 3. d. 15. q. 2. ar. 3. q. 1. et 2. et ver. q. 26 ar. 3. ad 9. et ar. 4. ad. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus *14. de civit. Dei c. 7. in fi. to. 5.* quod *dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima.* Ergo tristitia non est dolor.

2. Praeterea. Dolor non est nisi de praesenti malo. Sed tristitia potest esse de praeterito, et de futuro: sicut poenitentia est tristitia de praeterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Praeterea. Dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom. 9. 2. Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo,* pro eodem utens tristitia, et dolore.

Respondeo dicendum, quod delectatio, et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interiori sive intellectus, sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit, quam exterior, eo quod quaecunque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio, quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut *supra* dictum est *q. 31. ar. 5.* et similiter ille solus dolor, qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio, quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor, qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi praesens, vis autem cognitiva interior potest percipere praesens, praeteritum, et futurum: et ideo tristitia potest esse de praesenti, praeterito, et futuro; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de praesenti.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivae, sed etiam inquantum contrariantur naturae; aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivae, et non tamen contrariantur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa: alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur *in 3. Ethic. cap. 10. a med. to. 5.* et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris, et exterioris: licet quantum ad obiecta delectatio ad plura se extendat, quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiae, ut dictum est *in corp. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis insinuatum fuisse, quod tristitia est dolor. Ut *Rom.9.* secundum quod *in argum. cont.* Item per hoc quod dicitur *Matth. 26. Tristis est anima mea usque ad mortem.* Quam tamen tristitiam Christus ipse sub persona Hieremiae, ut sentit Ecclesia *in sabbati sancti matutino R. 2. noctur. 3.* vocat dolorem per ly *o vos omnes attendite, et videte, si est dolor, sicut dolor meus Thren. cap. 1.* Item per hoc quod dicitur *Luc. 2. Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, scilicet tristitiae: quae causabitur ex apprehensione interiori de hoc quod filius tuus erit *positus in signum, cui contradicetur.* Hanc tamen gladii tristitiam ipsa B. Virgo, ut sentit Ecclesia, vocat dolorem. Ibi enim, ubi *sup. Respons. 3.* B. Virgo, Ecclesia personam eius repraesentante, dicit: *Caligaverunt oculi mei a fletu meo: quia elongatus est a me, qui consolabatur me: videte omnes populi, si est dolor similis, sicut dolor meus.* Hoc est: Filius meus, qui ex praesentia sua etiam sola consolabatur me, elongatus est a me per traditoris Iudae, invidorum Iudaeorum, iniquorum iudicum scelestissimas actiones. Intellige tu de dolore, post dolorem Christi, quod scilicet ipsa mater virgo ibi testatur non esse dolorem similem, idest aequalem dolori suo, excepto dolore filii sui, qui fuit non solum ei aequalis, sed multo maior. Quasi ergo per praedicta, scholastice loquentes Scripturae, breviter dicant: Tristitia est dolor ex interiori apprehensione procedens. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina praesens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum tristitia sit contraria delectationi.

4. d. 19. qu. 3. ar. 3. q. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis: dicitur enim *Matth. 5. 5. Beati, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo non sunt contraria.

2. Praeterea. Unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor, vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit *in 3. Confess. cap. 2. in princ.* quod *dolor in spectaculis delectat:* et *4. Confess. cap. 5. in fin. to. 1.* dicit, quod *fletus amara res est, tamen quandoque delectat.* Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Praeterea. Unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis: dicit enim Augustinus *in lib. de poen. cap. 13. in fi. to. 4. Semper poenitens doleat, et de dolore gaudeat*: et Philosophus dicit *in 9. Eth. cap. 4. vers. fin. to. 5.* quod e converso *malus dolet eo quod delectatus est.* Ergo delectatio, et dolor non sunt contraria.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *14. de civ. Dei cap. 6. in princ. to. 5.* quod *laetitia est voluntas in eorum consensione, quae volumus, tristitia autem est voluntas in dissensione ab his, quae volumus.* Sed consentire, et dissentire sunt contraria. Ergo laetitia, et tristitia sunt contraria.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *10. Metaph. tex. 13. et 14. to. 3. contrarietas est differentia secundum formam.* Forma autem, seu species passionis, et motus sumitur ex obiecto, vel termino. Unde cum obiecta delectationis, et tristitiae, seu doloris sint contraria, scilicet bonum praesens, et malum praesens, sequitur quod dolor, et delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo inquantum tristitia de absentia alicuius rei, vel de praesentia contrarii vehementius quaerit id, in quo delectatur, sicut sitiens vehementius quaerit delectationem potus ut remedium contra tristitiam quam patitur. Alio modo inquantum ex magno desiderio delectationis alicuius non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus praesens ad consolationem futurae vitae perducit: quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriae, meretur consolationem aeternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc, quod ad ipsam consequendam non refugit labores, et angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scilicet habet adiunctam admirationem, ut in spectaculis, vel inquantum facit recordationem rei amatae, et facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur.

Unde cum amor sit delectabilis, et dolor, et omnia quae ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos, qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis, et rationis accipiuntur sub ratione boni, vel mali: et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni, vel mali.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Augustino, quod dolor, seu tristitia, et delectatio sunt contraria. A D. Augustino quidem, ut deducitur *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Proverb. 17. Animus gaudens aetatem floridam facit: spiritus tristis exsiccat ossa.* Ex contrariis enim his effectibus animi gaudentis, et spiritus tristis, monstrari intenditur, quod gaudium, seu delectatio *q. 31. a. 3.* et dolor, seu tristitia contrariantur ad invicem. Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Inf. a. 6. corp. fi. et q. 38. a. 1. ad 1. et 3. q. 46. a. 8. ad 2. et 4. d. 14. q. 1. a. 5. q. 2. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo, et nigredo sunt contrariae species coloris, ita delectatio, et tristitia sunt contrariae species animae passionum. Sed albedo, et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio, et tristitia.

2. Praeterea. Medicinae per contraria fiunt. Sed quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum *in 7. Eth. cap. ult. tom. 5.* Ergo quaelibet delectatio cuilibet tristitiae contrariatur.

3. Praeterea. Contraria sunt, quae se invicem impediunt. Sed quaelibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur *10. Eth. c. 5. to. 5.* Ergo quaelibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra. Contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit, quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito: ex caritate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur *Rom. 12. 15.* Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur *in 10. Metaph. tex. 13. et 14. to. 5. contrarietas est differentia secundum formam.* Forma autem est generalis, et specialis. Unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus, et vitium: et secundum formam speciei, sicut iustitia, et iniustitia. Est autem considerandum, quod quaedam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiae, et qualitates: quaedam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones, et motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex obiectis.

In his ergo, quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species, quae continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei: non tamen contingit, quod habeant aliquam affinitatem, vel convenientiam ad invicem: intemperantia enim, et iustitia, quae sunt in contrariis generibus, virtute scilicet, et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriae speciei, nec habent aliquam affinitatem, vel convenientiam ad invicem. Sed in illis, quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariae ad invicem, sed etiam habent quandam convenientiam, et affinitatem, eo quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit: sicut accedere ad album, et accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis. Sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, et accedere ad nigrum: et hoc maxime apparet in contradictione, quae est principium oppositionis. Nam in affirmatione, et negatione eiusdem consistit oppositio, sicut album, et non album; in affirmatione autem unius oppositorum, et negatione alterius attenditur convenientia, et similitudo, ut si dicam, nigrum, et non album.

Tristitia autem, et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex obiectis. Et quidem secundum genus suum contrarietatem habent: nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam; quae se habent in appetitu, sicut affirmatio, et negatio in ratione, ut dicitur *in 6. Ethic. ca. 2. in prin. to. 5.* Et ideo tristitia, et delectatio, quae sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem; tristitia vero, et delectatio de diversis, siquidem illa diversa non sunt diversa opposita, sed disparata, non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparata, sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sunt contraria, tunc delectatio, et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam, et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum, quod albedo, et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio, et tristitia: unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod genus sumitur ex materia, ut patet *in 8. Metaph. te. 6. to. 5.* in accidentibus autem loco materiae est subiectum. Dictum est autem *in corp. art.* quod delectatio, et tristitia contrariantur secundum genus; et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni, quae est in qualibet delectatione, nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens: et ideo ex parte subiecti quaelibet delectatio est me-

dicina contra quamlibet tristitiam; et quaelibet tristitia est impeditiva cuiuslibet delectationis, praecipue tamen quando delectatio tristitiae contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad tertium.

Vel aliter dicendum, quod etsi non omnis tristitia contrariatur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur: nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod non omnis tristitia delectationi contrariatur. Ut *Rom. 12.* secundum quod ponitur, et applicatur *in arg. cont.* Auctoritas haec stat pro conclusione tertia, tanquam probatio eius. Nam *flere cum flentibus*, *et gaudere cum gaudentibus*, habent convenientiam, et affinitatem ad invicem, ut patet, tantum abest ut sint contraria ad invicem. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

2. 2. q. 9. ar. 4. ad 2. et qu. 180. a. 8. cor. et 3. q. 46. ar. 7. ad. 4. et 4. d. 49. qu. 3. ar. 3. qu. 2. et op. 2. ca. 168. et Phil. 7. lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus *2. ad Cor. 7. 10. Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum Augustinum *in 12. de Trinit. ex c. 3. et 4. to. 3.* Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Praeterea. Contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiae: et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Praeterea. Sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitiae est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem: dicit enim Philosophus *in 12. Met. te. 51. to. 3.* quod *quaedam inconveniens est meditari.* Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Praeterea. Operatio quaelibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur *in 7. Eth. cap. 12. et 13. et in 10 ex c. 4. et 5. to. 5.* Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Praeterea. Carnis afflictio est causa tristitiae. Sed, sicut dicitur *Eccles. ultimo 12. Frequens meditatio carnis est afflictio.* Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est, quod dicitur *Sap. 8. 16. Non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiae, *nec taedium convictus eius*, *sed laetitiam*, *et gaudium.* Conversatio autem, et convictus sapientiae est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est, quae sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non obiectum: et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum, et contristans, sicut et aliquid conveniens, et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet, delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum, et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur: et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. cap. 18. par. a princ.* ei delectationi, quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosophus dicit *in 1. Topic. cap. 13. loc. 2. to. 1.* et *in 10. Ethic. cap. 3. cir. med. to. 5.* Sed hoc est intelligendum per se loquendo. Cuius ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quae est de contrario obiecto: sicut delectationi, quae est de calore, contrariatur tristitia, quae est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium: contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi, quae est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria.

Sed nec etiam habet tristitiam adnexam, sicut corporales delectationes, quae sunt ut medicinae quaedam contra aliquas molestias, sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti; quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis: non est enim generatio, ut dictum est *q. 34. a. 3.* sed operatio quaedam perfecta. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis: et hoc dupliciter: uno modo ex parte organi; alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia, vel dolor apprehensionis directe quidem in viribus apprehensivis sensitivae partis, quae habent organum corporale; vel ex sensibili, quod est contrarium debitae complexioni organi, sicut gustus rei amarae, et olfactus rei foetidae, vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut *supra* dictum est *q. 33. ar. 2.* et sic redditur apprehensio sensibilis, quae prius erat delectabilis, taediosa. Sed haec duo directe in contemplatione mentis locum non habent: quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta *in arg. Sed cont.* quod *non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec taedium.* Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio, vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplatio-

si adiuncta per accidens contrariatur delectationi eius: nam tristitia, quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis: sed magis habet affinitatem, et convenientiam cum ipsa, ut ex supradictis patet *art. praec.* Tristitia vero, vel afflictio, quae est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est, quod delectationi, quae est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adiungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia, quae est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo, quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium dilectioni divinae.

Ad secundum dicendum, quod ea quae sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem: non enim rationes contrariorum sunt contrariae; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit, quam consideratio veri, quod est bonum intellectus; sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatae, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quod tristitia, quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad quintum dicendum, quod afflictio carnis per accidens, et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est *ibid.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod delectationi contemplationis nulla tristitia est contraria. Ut *Sapien. 8. Non habet* etc. secundum quod ponitur, et applicatur *in argumen. cont.* Ly *nec amaritudinem, nec taedium,* dicitur ad differentiam apprehensionis sensitivae partis. Pro quo vide *tex. corpor.* circa medium a ly *ex parte quidem organi admiscetur* etc. neque ad ly *sed quia mens humana utitur in etc.* Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. VI.

Utrum magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda.

2. 2. quol. 158. ar. 1. cor. et 3. d. 27. q. 1. ar. 3. ad 3. et 4. d. 49. qu. 3. art. 3. q. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus *in lib. 83. QQ.qu. 36. parum a princ. to. 4. Nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem.* Illud autem, in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est, et conveniens, quod plus tristitia fugiatur quam delectatio appetatur.

2. Praeterea. Actio contrarii facit ad velocitatem, et intensionem motus: aqua enim calida citius, et fortius congelatur, ut dicit Philosophus *in lib. 1. Meta. summ. 3. vel cap. 12. to. 2.* Sed fuga tristitiae est ex contrarietate contristantis; appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo maior est fuga tristitiae, quam appetitus delectationis.

3. Praeterea. Quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est, et virtuosior: quia *virtus est circa difficile, et bonum,* ut dicitur *in 2. Eth. ca. 3. cir. fi. to. 5.* Sed fortis qui resistit motui, quo fugitur dolor, est virtuosior, quam temperatus, qui resistit motui, quo appetitur delectatio: dicit enim Philosophus *in 1. Rhet. c. 9. ante med. to. 6.* quod *fortes, et iusti maxime honorantur.* Ergo vehementior est motus, quo fugitur tristitia, quam motus, quo appetitur delectatio.

Sed contra. *Bonum est fortius, quam malum,* ut patet per Dionysium *4. c. de div. nom. par. 4. a med. lect. 21. et 22.* Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum, fuga autem tristitiae est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiae. Cuius ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum, causa autem doloris, sive tristitiae est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia; non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans: unde delectatio potest esse integra, et perfecta; tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter maior est appetitus delectationis, quam fuga tristitiae. Alia vero ratio est, quia bonum, quod est obiectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est obiectum tristitiae, est fugiendum, inquantum est privatio boni; quod autem est per se, potius est illo, quod est per accidens. Cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugiat tristitiam.

Sed per accidens contingit, quod tristitiam aliquis magis fugiat, quam delectationem appetat: et hoc tripliciter. Primo quidem ex parte apprehensionis, quia, ut Augustinus dicit *10. de Trin. cir. fi. lib. 3. amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.* Ex indigentia autem amati procedit tristitia, quae est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incursu alicuius mali contrarii; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis, et tristitiae, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis

sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte causae contristantis, vel dolorem inferentis, quae repugnat bono magis amato, quam sit bonum illud, in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi; et ideo timore doloris, qui provenit ex flagellis, vel aliis huiusmodi, quae contrariantur bonae consistentiae corporis, dimittimus delectationem ciborum, vel aliorum huiusmodi. Tertio ex parte effectus, scilicet inquantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod illud, quod Augustinus dicit, quod *dolor magis fugitur, quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, et non per se: et hoc patet ex eo quod subdit: *Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu*, qui contrariantur vitae, quae maxime amatur.

Ad secundum dicendum, quod aliter est in motu, qui est ab interiori, et aliter in motu, qui est ab exteriori. Motus enim, qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut *supra* dictum est *in cor. ar.* de motu naturali; sed motus, qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem suiipsius: unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivae partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res; et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio, quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivae partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam: unde magis sentitur, quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem, et tristitiam, magis fugitur tristitia, quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ab ea, quae consistit in periculis mortis: quae quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum, vel venereorum, circa quam est temperantia: sicut vita magis amatur, quam cibus, vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet *in 3. Eth. cap. 11. tom. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, morito insinuatum esse a Scripturis, et Dionysio, quod magis est delectatio appetenda, quam tristitia fugienda. A S. Dionysio quidem, ut explicatur *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod *Gen. 29.* narratur, quod Iacob magis appetiit delectationem coniugalem, quam fugerit molestias multas, atque tristitias servitutis, cum duram istam servitutem subierit voluntarie, ad hoc, ut delectabile coniugium Rachelis assequeretur. Item per hoc quod *in libris Exod. Levit. Num. Deut. et Iosue* patet quod filii Israel propter delectationem, quam a Deo sperabant, in terra promissionis habendam, magnas, ac plurimas tristitias tum itineris, tum etc. sustinuerunt, et hoc laudabiliter, ut patet de Moyse, Iosue, et similibus. Quasi per haec praedicta scholastice loquens Scriptura dicat: Delectatio est magis appetenda, quam tristitia fugienda. Secundo vides etc.

ART. VII.

Utrum dolor exterior sit maior, quam interior.

1. f. qu. 37. ar. 1. ad 3.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod dolor corporis exterior sit maior, quam dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior causatur ex causa repugnante bonae consistentiae corporis, in quo est vita; dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur, quam imaginatur bonum, videtur secundum praedicta, quod dolor exterior sit maior, quam dolor interior.

2. Praeterea. Res magis movet, quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali coniunctione alicuius contrarii; dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo maior est dolor exterior, quam dolor interior.

3. Praeterea. Causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus: facilius enim homo moritur propter dolores exteriores, quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est maior, et magis fugitur, quam dolor interior.

Sed contra est, quod dicitur ***Eccli. 25. 17. Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris.*** Ergo sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Respondeo dicendum, quod dolor exterior, et interior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod uterque est motus appetitivae virtutis, ut *supra* dictum est *ar. 2. hu. q.* sed differunt secundum illa duo, quae ad tristitiam, et delectationem requiruntur, scilicet secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum, quod repugnat corpori; causa autem interioris doloris est malum coniunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis.

Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor, alia vero per aliud: nam dolor interior est ex hoc, quod aliquid repugnat ipsi appetitui; exterior autem dolor ex eo, quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista dolor interior praeeminet dolori exteriori.

Similiter etiam ex parte apprehensionis: nam apprehensio rationis, et imaginationis altior est, quam apprehensio sensus tactus. Unde simpliciter, et per se loquendo, dolor interior potior est, quam dolor

exterior. Cuius signum est quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem; et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis, et iucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur. Non solum enim interior est maior, quam exterior, sed etiam universalior. Quicquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui: et quicquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione, et ratione, sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta *in arg. Sed contr.* dicitur: *Omnis plaga tristitia cordis est*: quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his, quae contrariantur vitae: et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quae sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem huius causae doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa sicut ex causa. Non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re, cuius est similitudo; quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis, et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tanquam de maiori malo existens propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori: tum quia causa doloris exterioris est corrumpens coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus: tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis, quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus, quam intellectivus: et propter hoc, ut *supra* dictum est *qu. 21. ar. 4.* ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, et similiter ex dolore exteriori magis, quam ex dolore interiori.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod dolor interior est maior, quam exterior. Ut *Eccl. 25.* secundum quod adducitur, et explicatur *in arg. cont.* et *in cor. fin.* Item *1. Machab. 6. Incidit in languorem prae tristitia. Renovata est in eo tristitia magna, et arbitratus est se mori. Ecce pereo tristitia magna.* His enim verbis ostenditur, quod dolor cordis interior, cum de per se, idest ut talis dolor, inducat mortem amaram, est maior, quam exterior, qui nec per se, sed per accidens, idest ratione sensibilis immutationis, inducit mortem, nec tam amaram. Vide *resp. ad 3. et art. 6. ad 2.* Item *Luc. 2. Tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Ubi secundum B. Hieronymum denotatur, quod martyrium B. Virginis matris in tempore passionis filii sui fuit maius omnium aliorum martyriis, quoniam alii in corpore sustinuerunt, haec in corde; aliorum corpora gladius pertransivit, huius vero animam. Vide *ar. 2. app.* Per praedicta ergo omnia Theologis scholasticis aperte concludendum relinquitur, quod dolor cordis praeeminet dolori corporis, tanquam et maior, et universalior, per se loquendo, idest stando in eo, quod dolores sunt. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VIII.

Utrum sint tantum quatuor species tristitiae.

Inf. qu. 41. ar. 4. ad 1. et 2. 2. qu. 35. ar. 4. ad 5. et 3. d. 26. quaest. art. 3. corp. fin. et ver. qu. 26. ar. 4. ad. 6.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod Damascenus *lib. 2. orth. fid. cap. 13.* inconvenienter quatuor tristitiae species assignet: quae sunt *accidia*, *achos*, vel *anxietas* secundum Gregorium Nyssenum, seu Nemesium *l. de nat. hom. cap. 19. misericordia*, et *invidia*. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquae species. Ergo nec tristitiae species debent assignari.

2. Praeterea. *Poenitentia* est quaedam species tristitiae; similiter etiam *nemesis*, et *zelus*, ut dicit Philosophus *2. Rhet. c. 9. et 11. to. 6.* quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est eius praedicta divisio.

3. Praeterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed praedicta non habent oppositionem ad invicem: nam secundum Gregorium Nyssenum *loc. sup. cit. Accidia est tristitia vocem amputans: anxietas vero est tristitia aggravans: invidia vero est tristitia in alienis bonis: misericordia autem est tristitia in alienis malis.* Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni, et Damasceni *loc. sup. cit.*

Respondeo dicendum, quod ad rationem speciei pertinet, quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali: et talis additio facit veras species alicuius generis, ut per Philosophum patet *in 7. Meta. tex. 13. et in 8. tex. 10. tom. 3.* Alio modo aliquid additur generi, quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid huiusmodi: et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus, et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio: sicut carbo, et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur Astrologia, et Perspectiva species Mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum: quod quidem extraneum accipi potest

vel ex parte caussae, et obiecti (1), vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum: unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium: et sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium: vel quantum ad utrumque; quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus: unde extraneum circa effectum tristitiae potest accipi quantum ad alterum tantum: quia scilicet tollitur fuga: et sic est anxietas, quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad accidiam, sic erit extraneum quantum ad utrumque: quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter accidia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum, et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur *in 1. Pol. c. 2. cir. med. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur, et ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiae, quae causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius *4. c. de div. nom. p. 4. a med. lect. 22.*

Ad secundum dicendum, quod poenitentia est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiae: unde non pertinet ad has species: zelus vero, et nemesis sub invidia continentur, ut *infra* patebit *2. 2. q. 36. a. 2.*

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non sumitur secundum oppositionem specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quae trahitur ratio tristitiae, ut dictum est *in cor. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Gregorio Nysseno cum Damasceno, quod praedicta quatuor sunt species tristitiae. A Gregorio quidem etc. ut *in arg. contr. et prin. ar.* A Scripturis vero de misericordia per hoc quod dicitur *Luc. 19.* quod Dominus misericordia motus, videndo civitatem moribus dissolutam, flevit prae tristitia super illam. Similiter et *Ioann. 11.* quando lacrymatus est in morte Lazari. Item de anxietate, per hoc quod dicitur *Luc. 22.* quod Dominus *factus est in agonia*, quae idem est pro nunc, quod anxietas. Et *Daniel. 13. Angustiae mihi sunt undique.* Item de accidia, ut hic sumitur, per hoc quod dicitur *Psal. 141. Periit fuga a me.* Denotatur namque his verbis quaedam aggravatio tristitiae ad membra exteriora se extendens, immobilitando ipsa. Item de invidia per hoc quod dicitur *Io. 11.* quod Iudaei suam contra Dominum invidiam exprimentes, dicebant ad invicem: *Quid facimus? quia hic homo multa signa facit etc.* Ac si dicant: Tristamur de bonis illius, aestimantes, ipsa esse malum nostrum proprium. Per autedicta ergo Scripturae, tamquam scholasticam linguam assumentes, dicunt, quod tristitiae species sunt misericordia, anxietas, accidia, invidia. Et quidem convenienter. Quomodo autem sequatur hinc, quod assignentur convenienter, cognosces applicando faciliter, si videris declarata circa huiusmodi convenientiam Scripturarum *2. 2. qu. 122. artic. 2. append. et quaestion. 140. articulo primo appendic.* Et de sufficientia earumdem Scripturarum circa huiusmodi *ibidem quaest. 179. articulo 2. append.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur doctrina haec Angelica vicissim, atque confirmetur.

(1) *Al.* causae obiecti.

QUAESTIO XXXVI.

De causis tristitiae, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis tristitiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum.

Secundo, Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio, Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto, Utrum potestas, cui resisti non potest, sit causa doloris.

ART. I.

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum coniunctum.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod bonum amissum sit magis causa doloris, quam malum coniunctum. Dicit enim Augustinus *in lib. de octo quaestionibus Dulcitii q. 1. a. med. to. 4.* dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

2. Praeterea. *Supra* dictum est *q. praec. a. 4.* quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem, de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut *supra* dictum est *ibid.* Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Praeterea. Secundum Augustinum *14. de civit. Dei cap. 7. et 9. to. 5.* amor est causa tristitiae, sicut et aliorum affectionum animae. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor, vel tristitia magis respicit bonum amissum, quam malum coniunctum.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *in 2. lib. orth. fid. cap. 12.* quod *expectatum malum timorem constituit, praesens vero tristitiam.*

Respondeo dicendum, quod si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animae, sicut se habent in ipsis rebus, ista quaestio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut *in 1.* habitum est, *q. 48. a. 1. est privatio boni.* Privatio autem in rerum natura nihil est aliud, quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est mo-

tus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cuiusdam entis, unde dicitur ens rationis: et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum, et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturae: recessus autem per se respicit id quod est contrarium, sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem: sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum, quam trahat a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugae, vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis, vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium obiectum; ita tristitia respicit malum coniunctum: sed causa delectationis, et tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum, quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae, vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni; et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio, et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de praesentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet *in 10. Metaph. tex. 15. tom. 3.* Et inde est, quod tristitia. quae est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud, quod principalius respicit causa, sed primus tantum; unusquisque autem aliorum principalius respicit illud, quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, et Damasceno, quod doloris causa est magis malum coniunctum, quam bonum amissum. A Damasceno quidem, ut *in argum. cont.* Pro quo nota, quod, quando simpliciter aliquid profertur, ut ibi, debet intelligi in suo potiori significato, nisi aliud obstet. Cum ergo simpliciter a Damasceno dicatur, quod malum praesens, idest coniunctum constituit tristitiam, idest est causa tristitiae, hoc dictum intelligi debet in potiori significato suo, idest ut stemus in proposito, quod malum coniunctum proprie, et magis proprie, quam aliud, est causa tristitiae, idest tristitiam constituit. A Scripturis vero insinuatur idem per hoc quod *ex Iob capit. 1. et 2.* habetur, quod volens Dominus ad maius meritum ipsius Iob, ad maioremque confusionem Satanae augere dolorem ipsi sancto, permisit cum perculi in corpore proprio, postquam amiserat tot bona, scilicet filios, oves, boves etc. Indicavit ergo Dominus, sed et Satan naturali ratione edoctus per ly *pellem pro pelle etc.* quod malum coniunctum est magis causa tristitiae, seu doloris, quam bonum amissum. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Inf. a. 4. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit causa doloris, seu tristitiae. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est *ar. praec.* Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum; motus autem, qui est in unum contrarium, non est causa motus, qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Praeterea. Dolor secundum Damascenum *lib. 2. orth. fid. ca. 12. in fi.* est de praesenti. Concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Praeterea. Id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit *in 1. Rhetor. c. 11. cir. prin. tom. 6.* Ergo concupiscentia non est causa doloris, seu tristitiae.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in Enchirid. cap. 24. to. 3. Subintrantibus ignorantia agendarum rerum, et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error, et dolor.* Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum, quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est *a. pr.* similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motus: sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsum; principium autem motus est inclinatio naturalis, quae est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis est eius obiectum: et sic *supra* dictum est *ar. praec.* quod causa doloris, seu tristitiae est malum coniunctum.

Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus: qui quidem per prius inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo huiusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum.

Sed quia concupiscentia, vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut *supra* dictum est *q. 32. ar. 6.* ideo frequenter Augustinus cupiditatem, vel concupiscentiam pro amore ponit,

ut *supra* dictum est *q. 30. a. 2. ad 2. et loc. August. ibi cit.* et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est interdum causa doloris. Omne enim, quod impedit motum, ne perveniat ad terminum, est contrarium motui: illud autem, quod est contrarium motui appetitus, est contristans: et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiae, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest: quia magis dolemus de subtractione bonorum praesentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum, quae concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum, est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est *in cor. ar.* et ex hoc contingit, quod motus appetitus, qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus, qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo praesens, inquantum speratur.

Vel potest dici, quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum praesentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi, quod concupiscitur: sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Augustino, quod concupiscentia est causa doloris, seu tristitiae. A D. Augustino quidem, ut extenditur *in argumen. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Re. 20. Contristatus est Ionathas super David, eo quod confudisset eum pater suus.* Ecce, ut contextus manifeste innuit, Ionathas cupiebat, et sperabat hoc suum bonum futurum, scilicet quod posset familiariter conversari aperte eum David; unde et ad hunc finem nitebatur reconciliare Davidem cum Saul, seu, quod aiunt, ponere ipsum in gratia Saul patris sui. Quo factum est, ut ipse Ionathas, cum non potuisset facere, quod intendebat cum patre; et consequenter cum vidisset impedimentum sibi praesentialiter appositum ad boni praedicti concupiti assecutionem, contristatus valde sit. Scholasticis ergo perspicacibus Scriptura ex hoc facto Ionathae concludendum procul dubio reliquit, quod concupiscentia medio impedimento ad finem concupitum est causa tristitiae. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, etc.

ART. III.

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

3. d. 15. q. 2. a. 3. q. 1. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus *in 10. Ethic. cap. 3. in med. to. 5.* quod *haec opinio, quae posuit, repletionem esse causam tristitiae, videtur esse facta ex delectationibus, et tristitiis, quae sunt circa cibum.* Sed non omnis delectatio, vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Praeterea. Quaelibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis; quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Praeterea. Eadem ratione appetimus coniunctionem boni, et remotionem mali. Sed sicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quaedam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris, quam appetitus separationis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 3. de liber. arb. cap. 23. a med. to. 1.* quod *ex dolore, quem bestiae sentiunt, satis apparet in regendis, animandisque suis corporibus, quam sint animae appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis, vel corruptionis impatiens?*

Respondeo dicendum, quod eo modo quo concupiscentia, vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis, vel amor causa doloris ponendus est.

Bonum enim uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquaeque res habet in se unita illa, ex quibus consistit eius perfectio: unde et Platonici posuerunt unum esse principium, sicut et bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem.

Et propter hoc sicut amor, vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor, vel appetitus unitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa, a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cuiuslibet appetitus unitatis est causa doloris, vel tristitiae, ut quidam opinabantur: quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc, quod quaedam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione: talis enim repletio, sive unio magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cuiuslibet unitatis, sed eius, in qua consistit perfectio naturae.

Ad secundum dicendum, quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud, quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum, quod separatio nocivorum, et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem: unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod appetitus unitatis, superveniente im-

pedimento, est causa doloris. A B. Augustino quidem, ut *in arg. contra*. A Scripturis vero per hoc quod dicitur *2. Cor. 5. Nolumus expoliari*, et *Matth. 26. Coepit contristari*. Ex primo enim vides, quod Apostolus naturaliter appetit unitatem animae suae cum corpore: quoniam hinc fit, quod nolit expoliari, idest mori. Unde ab isto sequenti effectu, tanquam ab oppositis, designat appetitum unitatis. Ex secundo autem vides, quod Dominus ex naturali illo appetitu unitatis praemissae motus, videns impedimentum iamiam praesentialiter appositum, scilicet mortem, coepit contristari. Ac si ergo per illa simul iuncta Scripturae scholastice dicant: Appetitus unitatis, dato impedimento contra ipsam, causat tristitiam. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. IV.

Utrum potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod potestas maior non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est praesens, sed futurum. Dolor autem est de malo praesenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

2. Praeterea. Nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

3. Praeterea. Causae appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animae. Potestas autem maior est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de nat. boni cap. 20. non proc. a princ. to. 6. In animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori: in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 1. hu. qu.* malum coniunctum est causa doloris, vel tristitiae per modum obiecti. Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris, vel tristitiae. Manifestum est autem, hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo praesentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris; et ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino.

Sed sciendum est, quod si potestas fortior intantum invalescat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia, vel violentia: sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem, qua tendit deorsum: et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor, vel tristitia; sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit *loc. cit in arg. sed cont.* quod *voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem*: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum, quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit coniunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, aliquam potestatem, quae non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid: et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere: unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant praesentiam obiecti: et hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito a Scripturis, et Augustino fuisse insinuatum, quod potestas maior est causa doloris. A D. Augustino quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod *l. 1. et 2. Mach.* saepius narratur, quod Iudaei refugiebant subiici potestati maiori regis Antiochi, etc. Ex quo utique, tanquam ex effectu, monstratur, quod potestas maior est causa doloris, seu tristitiae: quam ipsi per talem resistentiam, ne scilicet tales regnarent super se, evitare intendebant. Adde, quod ibi narratur, quod tristitiam magnam contrahebant, si quando potestati maiori se subiici contigisset. Item similia millies leguntur in aliis Scripturae libris, per quae abunde aperitur intentum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina haec, atque confirmetur.

QUAESTIO XXXVII.

De effectibus doloris, vel tristitiae, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus doloris, vel tristitiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.
Secundo, Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae, vel doloris.
Tertio, Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.
Quarto, Utrum tristitia noceat corpori magis, quam aliae passiones animae.

ART. I.

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim *Isa. 26. 9. Cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis*: et *infra 16. In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex iudiciis Dei, et tribulatione sequitur dolor, seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor, vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Praeterea. *Isa. 28.9.* dicitur: *Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a*

lacte avulsos ab uberibus, idest a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur *in 7. Eth. c. 5. t. 5.* et *Eccl. 11. 27.* dicitur, quod *malitia unius horae oblivionem facit luxuriae maximae.* Ergo dolor non tollit, sed magis praebet facultatem addiscendi.

3. Praeterea. Tristitia interior praeeminet dolori exteriori, ut *supra* dictum est *q. 35. ar. 7.* Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 1. Soliloq. cap. 12. cir. med. to. 1. Quanquam acerrime dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea, quae iam forte didiceram; a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

Respondeo dicendum, quod quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est, quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius: unius enim animae non potest esse nisi una intentio: et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud, quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem, quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animae: quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est, quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur *Prov. 2. 4. Si quaesieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam.* Et ideo, si sit dolor intensus, impeditur homo, ne tunc aliquid addiscere possit: et tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.

In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum, vel considerandum; quia quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata, quae excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et praecipue eorum, per quae homo sperat se posse a tristitia liberari: et hoc modo *in tribulatione murmuris* homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio, quam dolor, inquantum ad se trahunt animae intentionem, impediunt considerationem rationis: unde *in 7. Ethic. c. 11. non procul a fi. to. 5.* dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animae dolor, quam delectatio: sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor, seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum: sed per se impedit; et si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior accidit ex laesione corporali: et ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam, quam dolor interior; qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animae. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quae requirit omnimodam quietem, quam dolor interior: et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem, ut patet *ex eiusd. ho. 22. in Ezech. cir. fin.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod dolor aufert facultatem addiscendi. A D. Augustino quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Eccl. 38. Sapientiam scribet in tempore vacuitatis.* Hoc est in tempore quietis. Quod et significavit Philosophus *in lib. de anim.* dicens, quod *anima sedendo, et quiescendo prudens.* Cum ergo dolor causet inquietudinem, vult ibi ab oppositis dicere Scriptura, quod doloris tempore non scribet sapientiam, et consequenter consignificare, quod dolor aufert plus, et minus facultatem, disciplinam, et scientiam percipiendi. Item per hoc quod narratur *Hier. 4.* quod adveniente dolore, et tristitia in populo causata ex praedone gentium civitates devastante, *tunc peribit cor regis, et principum, tunc obstupescent sacerdotes, tunc prophetae consternabuntur.* Per haec enim connotatur abunde, ut patet consideranti ly *peribit cor*, ly *obstupescent*, ly *consternabuntur*, quod dolor tollit facultatem, quandoque etiam totaliter aliquid considerandi. Item per ly *nemo loquebatur ei verbum: videbant enim, dolorem esse vehementem Iob. 2.* ex naturali namque ratione ipsi tres amici Iob edocti facto suo demonstrarunt, quod dolor, maxime si sit vehemens, aufert facultatem addiscendi. Ideo namque septem diebus, et noctibus non sunt locuti aliquid ad Iob, cum tamen ad hunc finem, scilicet ut loquerentur ei, venissent: quia videbant, dolorem ipsius Iob tunc esse vehementem. Unde arbitrati sunt, non esse effundendum sermonem, ubi non erat auditus *Eccl. 32.* Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae, vel doloris.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod aggravatio animi non sit effectus tristitiae. Dicit enim Apostolus *2. ad Corinth. 7. 11. Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem etc.* Sed sollicitudo, et indignatio ad quandam erectionem animi pertinet, quae aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiae.

2. Praeterea. Tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio; cui non opponi-

tur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiae non debet poni aggravatio.

3. Praeterea. Ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit 2. *ad Cor.* 2. 7. *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur, qui est eiusmodi.* Sed quod aggravatur, non absorbetur, quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiae.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. cap. 19.* et Damascenus *lib. 2. orth. fid. ca. 13.* ponunt tristitiam aggravantem.

Respondeo dicendum, quod effectus passionum animae quandoque metaphorice nominatur secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus naturalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiae.

Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex praedictis *q. 36. a. 1.* quod tristitia contingit ex aliquo malo praesenti: quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum, ne fruatur eo quod vult.

Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in praesenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali intantum, ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac, neque illac divertere valeat; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia, quae est secundum Deum, propter spem adiunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio, et aggravatio: ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat: et sic etiam eodem modo aggravat, et absorbet: quaedam enim se consequuntur in his, quae metaphorice dicuntur, quae sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, Damasceno, et Gregorio, quod effectus tristitiae est cordis aggravatio. A Gregorio Nysseno quidem, et Damasceno, ut *in arg. con.* A Scripturis vero, ut *Ecclesiast. 3. Cor nequam gravabitur in doloribus.* Hoc est, prae tristitia aggravabitur. Item per hoc quod dicitur *1. Reg. 25. Emortuum est cor eius.* Hoc enim de Nabal, qui prius habebat cor iucundum, dicitur, quando ipse auditis ab uxore Abigail furoribus Davidis, contraxerat maximam tristitiam intra se ex malo praesenti per apprehensionem; quod timebat futurum per realitatem. Inde siquidem tanta cordis sui aggravatio facta est, ut cor eius absorptum sit, et emortuum. Per praedicta igitur Scripturae quasi scholastice dicunt, quod tristitia causat aggravationem animi secundum plus, et minus. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Inf. q. 39. a. 3. ad 3. et q. 59. ar. 3. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam *ar. praec. arg. 1.* Sed sollicitudo adiuvat ad bene operandum: unde Apostolus dicit 2. *Timoth. 2. 15. Sollicite cura teipsum exhibere operarium inconfusibilem.* Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adiuvat ad bene operandum.

2. Praeterea. Tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur *in 7. Ethic. cap. ult. to. 5. et explicat D. Tho. lect. 14.* Sed concupiscentia facit ad intentionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Praeterea. Sicut quaedam operationes propriae sunt gaudentium, ita etiam quaedam operationes his, qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquae operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 10. Ethic. c. 4. to. 5.* quod *delectatio perficit operationem, et e converso tristitia impedit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *ar. praec.* tristitia quandoque non ita aggravat, vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem, et exteriorem excludat, sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur.

Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo, sicut ad id de quo est tristitia: et sic tristitia quamlibet operationem impedit: nunquam enim illud, quod cum tristitia facimus, ita bene facimus, sicut illud, quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cuius ratio est, quia voluntas est causa operationis humanae: unde quando operatio est, de qua aliquis contristatur, necesse est, quod actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam, sicut ad principium, et ad causam: et sic necesse est, quod operatio talis ex tristitia augeatur: sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi: alioquin nullus motus, vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod tristitia impedit operationem. A Philosopho quidem, ut

in arg. cont. A Scripturis vero per hoc quod postquam Apostolus ad eleemosynam abundanter faciendam per ly *quasi benedictionem*, *non quasi avaritiam*, hortatus fuerat Corinthios, tunc ipse subiungit *2. Cor. 9. Non ex tristitia;* ac si per contextum aperte dicatur: Tristitia, si aderit vobis, faciet, quod eleemosyna vestra erit, quasi avaritia, idest parce facta: et per consequens impediet hanc operationem vestram, utpote faciens, eam esse parcam, quae alias, scilicet posita hilaritate, de qua ibi: *Hilarem datorem diligit Deus*, esset abundans, idest abundanter facta. *Non ex tristitia*, inquit, quae scilicet est de operatione, puta de facienda eleemosyna. Ex his ergo scholasticis theologis Apostolus concludendum intentum suiipsorum procul dubio relinquit. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur doctrina haec Angelica vicissim etc.

ART. IV.

Utrum tristitia magis noceat corpori, quam aliae animae passiones.

Inf. q. 41. ar. 1. cor. et 4. d. 15. q. 2. a. 5. q. 2. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quae habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem: sicut patet de intentionibus colorum, quae sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Peaeterea. Si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adiunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animae passionibus, ut *supra* dictum est *q. 22. art. 2. ad 3.* Ergo non magis tristitia quam aliae animae passiones corpori nocet.

3. Praeterea. Philosophus dicit *in 7. Ethic. c. 3. cir. med. tom. 5.* quod *irae, et concupiscentiae quibusdam insanias faciunt:* quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quae sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva, quam tristitia. Ergo tristitia non magis nocet corpori, quam aliae animae passiones.

Sed contra est, quod dicitur *Prov. 17. 22. Animus gaudens aetatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa*: et *Prov. 25. 20. Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori:* et *Eccl. 38. 19. A tristitia festinat mors.*

Respondeo dicendum, quod tristitia inter omnes animae passiones magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem motus sui, et non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut aliae animae passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in cetera membra diffunditur: quae quidem motio convenit naturae humanae secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanae vitae secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei; si autem impediatur processus huius motionis, repugnabit vitae secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis, quae est in eis materialis, est conformis, et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formae. Illae ergo animae passiones, quae important motum apppetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem, quae important motum appetitus cum fuga, vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent, sicut timor, et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quae non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quae non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum, quod aliae passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut *supra* dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita; cum videamus multas aegritudines usum rationis tollere, quae nondum adimunt vitam. Et tamen timor, et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiae propter absentiam eius, quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his, qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, insinuatum merito fuisse a Scripturis, quod tristitia nocet maxime corpori. Ut *Prov. 17.* etc. secundum quod adducuntur *in ar. con.* Item *Eccl. 25. Omnis plaga tristitia cordis.* Si enim tristitia cordis est omnis plaga, utique tristitia secundum Scripturam nocet maxime humanae vitae corporali. Secundo vides etc.

QUAESTIO XXXVIII.

De remediis tristitiae, seu doloris, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiae.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Secundo, Utrum mitigetur per fletum.

*

Tertio, Utrum per compassionem amicorum.
Quarto, Utrum per contemplationem veritatis.
Quinto, Utrum per somnum, et balnea.

ART. I.

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Sup. qu. 35. art. 4. ad 2. et 3. et inf. art. 4. co. et ar. 5. per totum, et q. 48. art. 1. et 3. qu. 46. art. 8. ad 2. et 1. cor. 7.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non quaelibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur: medicinae enim fiunt per contraria, ut dicitur *in 2. Ethicor. cap. 3. tom. 5.* Sed non quaelibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiae, ut *supra* dictum est *qu. 35. a. 4.* Ergo non quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Praeterea. Illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquae delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur *in 9. Ethic. cap. 4. cir. fin. to. 3. malus tristatur, quoniam delectatus est.* Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in 4. Confes. c. 7. in fi. to. 1.* quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo iam mortuo: *minus enim eum quaerebant oculi eius, ubi eum videre non solebant.* Ex quo accipi potest, quod illa, in quibus nobis amici mortui, vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte, vel absentia dolentibus onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsae delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosae. Non ergo quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 7. Eth. cap. ult. to. 5.* quod *expellit delectatio tristitiam, et quae contraria, et quae contingens, si sit fortis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet *q. 35. a. 1.* delectatio est quaedam quies appetitus in bono convenienti: tristitia autem est ex eo, quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacunque causa innaturali provenientem; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut *supra* dictum est *q. 35. a. 4. ad 2.* et ideo ex parte dispositionis subiecti quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in praesenti, sed in futuro, inquantum scilicet mali poenitent de malis, de quibus laetitiam habuerunt: et huic tristitiae subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duae causae ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit; et tamen illa finaliter vincit, quae fortior est, et diuturnior. In eo autem, qui tristatur de his, in quibus simul cum amico mortuo, vel absente delectari consuevit, duae causae in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors, vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem praesens inclinat ad delectationem: unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus praesentis, quam memoria praeteriti, et amor suiipsius, quam amor alterius diuturnius manet; inde est, quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus *l. 4. Conf. c. 8. in prin. tom. 1.* quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor eius.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod omnis delectatio mitigat quemlibet dolorem. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Gen. 24. Intantum dilexit eam, ut dolorem, qui ex morte matris acciderat, temperaret.* Item per hoc quod dicitur *Eccl. 38. Consolare propter tristitiam.* Item per dictum *Ioan. 16. Tristitia vestra vertetur in gaudium.* Hoc est a gaudio superventuro mitigabitur. Ex his enim scholasticis theologis Scripturae *Ge. Eccl. Io.* relinquunt concludendum, quod tristitiam quamlibet mitigat quaelibet delectatio. A simili namque intelligunt per praedictas delectationes. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per fletum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus est effectus tristitiae. Ergo non minuit tristitiam.

2. Praeterea. Sicut fletus, vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus laetitiae. Sed risus non minuit laetitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Praeterea. In fletu repraesentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget laetitiam. Ergo videtur, quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 4. Conf. cap. 4. in fi. et c. 7. par. ante med. to. 1.* quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus, et lacrymis erat ei aliquantula requies.*

Respondeo dicendum, quod lacrymae, et gemitus naturaliter mitigant tristitiam: et hoc duplici ratione.

Primo quidem, quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum: sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc quando homines, qui sunt in tristitiis,

exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia.

Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem, in qua est, sibi est delectabilis: fletus autem, et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato, vel dolenti; et ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam, vel dolorem, ut dictum est *art. praec.* sequitur quod per planctum, et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa habitudo causae ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suae causae, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato: et ideo effectus tristitiae habet contrariam habitudinem magis ad contristatum, quam contristans ad ipsum: et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiae ratione contrarietatis praedictae.

Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur; omne autem simile auget suum simile: et ideo per risum, et alios effectus laetitiae augetur laetitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam: sed ex hoc ipso quod homo imaginatur, quod facit illud, quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quaedam delectatio. Et eadem ratione si alicui subrepat risus in statu, in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit *in 3. de Tusculan. quaest. a med.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Augustino, quod lacrymae, et gemitus mitigant tristitiam. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Gen. 38. Qui post luctum consolatione accepta, ascendebat ad tonsores ovium suarum.* Ac si dicatur aperte: Luctus ille mitigavit tristitiam, quam de morte uxoris Iudas conceperat, et sic consolatus est, scilicet lugendo, et post luctum illum ascendebat etc. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis.

ART III.

Utrum dolor, et tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

Iob, 2. fi. et cap. 16. et Ro. 13. lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit *8. Confes. cap. 4. par. a princ. to. 1. quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium; quia fervefaciunt se, et inflammantur ex alterutro.* Ergo pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

2. Praeterea. Hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit *4. Confes. ex cap. 8. et 9. to. 1.* Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris: et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Praeterea. Omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium, nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico, cui condoletur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 9. Eth. c. 11. a med. to. 5.* quod *in tristitiis amicus condolens consolatur.*

Respondeo dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus. Cuius duplicem rationem tangit Philosophus *in 9. Ethic. ibid.*

Quarum prima est, quia cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio, quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum: et ideo levius fert tristitiae onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit.

Secunda ratio, et melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut *supra* dictum est *q. 32. a. 5.* Unde cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut *supra* dictum est *ar. 1. hu. q.* sequitur, quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti: et ideo utrumque ratione causae redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret: sed consideratio causae eius, quae est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod dolor amici compatientis mitigat tristitiam illius, cui compatitur. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod in persona Christi patientis dicitur *in Ps. 68. Sustinui, qui simul contristaretur, et non fuit, consolantem me quaesivi, et non inveni;* ac si ex ipso contextu manifeste dixerit: Consolatorem tunc invenissem aliquem mecum simul contristatum, idest aliquem mihi patienti compatientem. Et hoc, quia compassio, idest dolor condolentis fuisset aliquo modo meae tristitiae, atque doloris mitigativa. Item per hoc quod propter id de non invento sibi compatiente lamentabatur *in Ps. 141.* dicens: *Considerabam ad dexteram, et videbam, et non erat, qui cognosceret me,* scilicet ad mihi condolendum. Ac si aperte subindicet, quod, si ad dexteram vidisset aliquem sibi condolentem, fuisset ex hoc mitigata sua tristitia, et dolor.

Ex his tamen ne erres, B. Matrem Virginem nonnullasque, seu nonnullos Christo fuisse compatientes negando, quoniam Psalmista loquitur, ut in pluribus, et de manentibus ad dexteram, idest de Scribis, Pharisaeis, turbis Iudaeorum, ministris iudicum, iudicibus, aliisque similibus, de quibus inquit *Ps. 143. Dextera eorum dextera iniquitatis.* Non ergo de compassione B. V. Matris, atque similium *in Psal. 68. et 141.* intendit loqui. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina praesens.

ART. IV.

Utrum per contemplationem veritatis dolor, et tristitia mitigentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim *Eccle. 1. 18. Qui addit scientiam, addit et dolorem.* Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Praeterea. Contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 58. to. 2.* Cum igitur gaudium, et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Praeterea. Remedium aegritudinis apponendum est, ubi est aegritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 1. Soliloq. c. 12. a med. tom. 1. Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 31. ar. 5.* in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut *supra* dictum est *art. praec. et a. 1. hu. qu.* et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam, vel dolorem; et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, et futurae beatitudinis in tribulationibus gaudent, secundum illud *Iacobi 1. 2. Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis:* et, quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus huiusmodi gaudium invenitur: sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit: *Videtur mihi, quod super roseos flores incedam in nomine Iesu Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod qui addit scientiam, addit dolorem, vel propter difficultatem, et defectum inveniendae veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa, quae voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat; ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatae; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quae est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius: et secundum hoc delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod contemplatio veritatis mitigativa est tristitiae, et doloris. A D. Augustino quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis vero per hoc quod Machabaei ex multis partibus tribulati, seu tristitia, doloreque affecti, dixerunt *1. Macha. 12. Habentes solatio sanctos libros, qui sunt in manibus nostris.* Item per hoc quod Isaac tristitia, doloreque afflictus ex morte matris, ut dolorem hunc mitigaret, ad contemplationem veritatis confugit, secundum quod habetur ex ly *Isaac egressus fuerat ad meditandum in agro, inclinata iam die Gen. 24.* Item per hoc quod sapiens de sapientiae contemplatione loquens dicit ly *Erit allocutio cogitationis, et taedii mei Sap. 8.* Secundo etc.

ART. V.

Utrum dolor, et tristitia mitigentur per somnum, et balnea.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod somnus, et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus, et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

2. Praeterea. Idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed huiusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quae est causa mitigationis tristitiae, ut dictum est *art. praec.* Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

3. Praeterea. Tristitia, et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus, et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *9. Confess. cap. 12. sub fin. to. 1. Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo*: et *infra ibid. Dormivi, et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod *quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 37. a. 4.* tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis; et ideo illa, quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio: hoc enim est quod delectationem facit, ut *supra* dictum est *q. 31. ar. 1.* Unde cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut *supra* dictum est *q. 31. a. 8.* et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat; unde non est inconveniens, quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium, et finem corporalium motionum, ut dicitur *in lib. de causa motus animal. seu quod idem est de commu. animal. mot. cap. 11. sub fin. tom. 4.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Augustino, quod somnus, et balneum mitigant tristitiam. A Divo Augustino quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *2. Reg. 12. Surrexit de terra David, et lotus, unctusque est.* Ad ostendendum scilicet, quod per huiusmodi remedia mitigabatur tristitia praehabita. Item per hoc quod Dominus volens, nos non esse tristes, dum ieiunamus, dixit *Matth. 6. Unge caput tuum, et faciem tuam lava.* Item per ly *si pedes sanctorum lavit 1. Tim. 5.* Ad mitigandum scilicet dolorem, et tristitiam ex itinere contractam. Item de somno idem per hoc insinuatur, quod dicitur *Eccl. 5. Dulcis est somnus operanti.* Quia scilicet tristitiam ex labore operandi causatam mitigat. Et per hoc quod dicitur *Eccles. 40. Fervor, zelus, tumultus, fluctuatio, timor mortis, iracundia perseverans, contentio, et in tempore refectionis in cubili somnus noctis immutat scientiam eius.* Ecce. In vigilia tristitiam homo ille patitur ex illis septem, scilicet fervore, zelo etc. in tempore autem nocturno somnus relicit bonam dispositionem corporalem, ideo tempus ipsius noctis vocatur hic tempus refectionis, atque immutat scientiam prius contristati, scilicet tollendo ei scientiam experimentalem afflictivam, et pro ea suggerendo scientiam experimentalem praecedentis afflictionis medicativam. Ac si brevibus dixisset: Tristitiam magnam somnus sequens mitigat. Secundo vides, quomodo ex iis, si bene pensentur, et applicentur, doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO XXXIX.

De bonitate, et malitia tristitiae, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate, et malitia doloris, vel tristitiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum omnis tristitia sit malum.
Secundo, Utrum possit esse bonum honestum.
Tertio, Utrum possit esse bonum utile.
Quarto, Utrum dolor corporis sit summum malum.

ART. I.

Utrum omnis tristitia sit mala.

Inf. q. 59. ar. 3. et 3. qu. 15. a. 5. et 6. et 3. d. 15. qu. 2. ar. 2. qu. 1. ad 3. et a. 3. q. 2. cor. fin. et 4. d. 49. qu. 3. ar. 4. qu. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus, seu potius Nemesius *lib. de nat. hom. cap. 19. in princ. Omnis tristitia malum est suiipsius natura.* Sed quod naturaliter est malum, semper, et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Praeterea. Illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi: quia, ut dicitur *in 7. Ethic. cap. 11. tom. 5. etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari.* Ergo tristitia est malum.

3. Praeterea. Sicut malum corporale est obiectum, et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est obiectum, et causa tristitiae spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animae.

Sed contra. Tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala: unde in detestationem quorundam dicitur *Pro. 2. 14.* quod *laetantur, cum male fecerint.* Ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse bonum, vel malum potest dici dupliciter. Uno modo simpliciter, et secundum se: et sic omnis tristitia est quoddam malum: hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo praesenti, rationem mali habet, impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum, vel malum ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicuius turpis commissi, ut dicitur *in 4. Eth. c. ult. tom. 5.* Sic igitur supposito aliquo contristabili, vel doloroso, ad bonitatem pertinet, quod aliquis de malo praesenti tristetur, vel doleat: quod enim non tristaretur, vel non doleret, non posset esse, nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans: et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet, ut supposita praesentia mali, sequatur tristitia, vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit *8. super Gen. ad lit. c. 14. circ. med. tom. 3. Adhuc est bonum, quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in poena.*

Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum iudicari: sicut quod est ex suppositione voluntarium, iudicatur voluntarium, ut dicitur *in 3. Ethic. c. 1. to. 5.* et *supra* habitum est *q. 6. a. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis, et repudiantis malum: et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum; sed sensum, et refuta-

tionem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali: nam sensus, et recusatio mali corporalis attestatur naturae bonae.

Unde patet responsio ad secundum, et ad tertium.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis esse insinuatum, quod non omnis tristitia est mala. Ut *Proverb.* 2. secundum quod extenditur cum discursu *in argum. cont.* Item per ly *tristitia, quae secundum Deum est, poenitentiam in salutem stabilem operatur* 2. *Cor.* 7. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum tristitia possit esse bonum honestum.

3. q. 15. a. 6. ad 2. et 3. qu. 46. a. 6. ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed, sicut dicit Augustinus *12. super Gen. ad lit. ca. 33. cir. fi. to. 3. Iacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum.* Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Praeterea. Bonum honestum habet rationem laudabilis, et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis, et meriti: dicit enim Apostolus *2. ad Cor. 9. 17. Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate.* Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Praeterea. Sicut Augustinus dicit *14. de civ. Dei cap. 15. par. ante fin. to. 5. Tristitia est de his, quae nobis nolentibus accidunt.* Sed non velle ea, quae praesentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinae, cuius providentiae subiacent omnia, quae aguntur. Ergo cum conformitas humanae voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut *supra* dictum est *q. 19. art. 10.* videtur, quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis; et sic non habeat rationem honesti.

Sed contra. Omne quod meretur praemium vitae aeternae, habet rationem honesti. Sed tristitia est huiusmodi, ut patet per id quod dicitur *Matth. 5. 5. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo tristitia est bonum honestum.

Respondeo dicendum, quod secundum illam rationem, qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim *art. praec.* quod tristitia est bonum secundum cognitionem, et recusationem mali: quae quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturae, ex qua provenit, quod sensus sentit, et natura refugit laesivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis, et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis, et voluntatis. Unde manifestum est, quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus; et ideo recedit a ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate, et ratione recta, quae detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione, et voluntate perversa, quae detestatur bonum: et ideo talis tristitia impedit laudem, vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua praesentialiter eveniunt, quae non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata: unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se, vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero poenalia praesentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinae iustitiae, ut *supra* dictum est *q. 19. a. 10.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod tristitia aliqua est bonum honestum. Ut *Matth. 5.* secundum quod ponitur cum discursu *in argum. contra.* Item per hoc quod narratur *in l. Iudith c. 9. 12. 13.* quod tristitiam ipsius Iudith respexit Dominus: et pro tristitia tali ipsam mirabiliter in decollatione Holofernis exaltavit, populique sui liberatione. Domino autem non placent, quae honesta non sunt. Per haec ergo, et similia fere innumera Scriptura quasi scholastice in proposito loquens, brevibus dicit: Tristitia aliqua potest esse bonum honestum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina praesens.

ART. III.

Utrum tristitia possit esse bonum utile.

3. q. 15. a. 6. ad 2. et 3. Et q. 49. a. 6. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim *Eccli. 30. 25. Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

2. Praeterea. Electio est de eo, quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis: quinimmo idem sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur *in 3. Topic. cap. 2. loc. 23. et 24. tom. 1.* Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Praeterea. Omnis res est propter suam operationem, ut dicitur *in 2. de cael. tex. 17. to. 2.* Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur *in 10. Ethic. cap. 5. cir. med. tom. 5.* Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra. Sapiens non quaerit nisi utilia. Sed, sicut dicitur *Eccle. 7. 5. Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia.* Ergo tristitia est utilis.

Respondeo dicendum, quod ex malo praesenti in-

surgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo praesenti: et ex ista parte tristitia non habet utilitatem; quia id quod est praesens, non potest non esse praesens.

Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum, et repellendum malum contristans: et quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo, quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum; et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc, quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit *2. ad Cor. 7. 9. Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali, dum vel homo nimis inhaeret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod praecipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus: et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur *Eccles. 7. 3. Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa: nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit, ut bonum avidius quaeratur, ita tristitia de malo facit, ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quae animam absorbet: huiusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut *supra* dictum est *q. 37. a. 2.*

Ad secundum dicendum, quod sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam; ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam: et quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem: sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod tristitia potest esse bonum utile, ut *Eccles.* 7. secundum quod ponitur cum discursu *in argum. contr.* Item per hoc quod dicitur *ibid. Per tristitiam vultus corrigitur animus delinquentis.* Item per hoc quod dicitur *Hier. 9. Docete filias vestras lamentum, et unaquaeque proximam suam planctum.* Propheta namque ibi loquitur de mandato Domini, et *Dominus docet nos utilia Is. 48.* Ac si ergo ex his manifeste dictum fuerit: Tristitia quaedam est hominibus utilis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. IV.

Utrum dolor corporis sit summum malum.

Inf. q. 73. ar. 4. et ma. q. 2. a. 10.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod tristitia sit summum malum. *Optimo* enim *opponitur pessimum*, ut dicitur *in 8. Ethic. cap. 10. a princ. to. 5.* Sed quaedam delectatio est optimum, quae scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Praeterea. Beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quicquid velit, et nihil mali velit, ut *supra* dictum est *q. 3. a. 4. arg. 5. et q. 5. a. 8. arg. 3.* Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum *14. de civ. Dei cap. 15. par. ante fi. to. 5.* Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Praeterea. Augustinus sic argumentatur *in 1. Sol. c. 12. cir. fi. to. 1. Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet, et corpore; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum, summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.*

Sed contra. Culpa est magis malum, quam poena, ut *in 1.* habitum est *q. 48. a. 6.* Sed tristitia, seu dolor pertinent ad poenam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpae: dicit enim Augustinus *in lib. de ver. relig. ca. 12. par. a. princ. to. 1. Quid est dolor, qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? et hoc est totum, quod dicitur malum, idest peccatum, et poena peccati.* Ergo tristitia, seu dolor non est summum malum hominis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, aliquam tristitiam, seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia, seu dolor aut est de hoc, quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem, seu tristitia, quae est de vere malo, non potest esse summum malum: est enim aliquod eo peius; scilicet vel non iudicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem, vel dolor, qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum: quia peius esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est, quod aliqua tristitia, vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum, quod duo bona sunt communia et delectationi, et tristitiae, scilicet iudicium verum de bono, et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum, et recusantis malum. Et sic patet, quod in dolore, vel tristitia est aliquod bonum, per cuius privationem potest fieri deterius; sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cuius remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum,

eo modo, quo *supra* dictum est *q. 34. a. 3.* tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum: et propter hoc tristitia, vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quod peius est, quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus *in Enchir. cap. 12. to. 3.* unde maius malum est, quod est malum animae, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio, quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Augustino fuisse insinuatum, quod tristitia non est summum malum. A Divo Augustino quidem, ut deducitur *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Eph. 4.* Quod *desperantes tradiderunt semetipsos impudicitiae, in operationem immunditiae omnis, in avaritiam:* ex hoc enim patet a tam detestabili effectu, quod desperatio est peior, quam tristitia: quandoquidem tristitia, ut sic, non habet effectum tam animarum saluti noxium, ut consideranti supradicta faciliter constare potest. Secundo vides etc.

QUAESTIO XL.

De passionibus irascibilis, et primo de spe, et desperatione, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis: et primo de spe, et desperatione: secundo de timore, et audacia: tertio de ira.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, Utrum spes sit idem, quod desiderium, vel cupiditas.

Secundo, Utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Tertio, Utrum spes sit in brutis animalibus.

Quarto, Utrum spei contrarietur desperatio.

Quinto, Utrum causa spei sit experientia.

Sexto, Utrum in iuvenibus, et ebriosis spes abundet.

Septimo, De ordine spei ad amorem.

Octavo, Utrum spes conferat ad operationem.

ART. I.

Utrum spes sit idem, quod desiderium, vel cupiditas.

Sup. q. 25. ar. 1. corp. fin. et 3. d. 26. q. 1. ar. 1. corp. et ver. q. 4. ar. 1. corp. et opusc. 2. cap. 262.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod spes sit idem, quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones ponit cupiditatem loco spei, ut patet *in 14. de civ. Dei cap. 7. et 9. to. 5.* Ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium.

2. Praeterea. Passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, et cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem, quod cupiditas, sive desiderium.

3. Si dicatur, quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra. Id quod per accidens se habet ad obiectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est obiectum cupiditatis, vel desiderii, et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio, vel cupiditate.

Sed contra. Diversarum potentiarum sunt diversae passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem, et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio, seu cupiditate.

Respondeo dicendum, quod species passionis ex obiecto consideratur. Circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem quod sit bonum; non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono: et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo, ut sit futurum: non enim spes est de praesenti iam habito: et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. Tertio requiritur, quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat: et per hoc differt spes a desiderio, vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute, unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperat id, quod omnino adipisci non potest, et secundum hoc differt spes a desperatione.

Sic ergo patet, quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis: et propter hoc spes praesupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis, ut *supra* dictum est *qu. 25. ar. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum: et quia bonum, quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum, quod obiectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate, et difficultate adipiscendi, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod obiectum spei non tantum addit possibilitatem super obiectum desiderii, sed etiam arduitatem, quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut *in 1.* dictum est *q. 81. art. 2.* Possibile autem, et impossibile non omnino per accidens se habent ad obiectum appetitivae virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis: nullus enim movetur ad id, quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis, et impossibilis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod spes non est idem, quod desiderium, seu cupiditas. Ut per hoc quod dicitur *Thren. 3. Ponet in pulvere os suum, si forte sit spes.* Per quod manifeste acutis scholasticis subindicatur per ly *forte*, quod spes tendit in obiectum arduum, quoniam, si arduum ad acquirendum non esset, non dubitaretur, an de illo habenda esset spes, quod acquireretur. Qualem arduitatem in obiecto spei connotavit etiam Apostolus per ly *qui contra spem in spem credidit Roman. 4.* Nec stat, quod auctoritatem de spe infusa ad propositum spei acquisitae in irascibili adducimus, quoniam, licet istae spes in multis differant, tamen conveniunt in hoc, quod obiectum utriusque in genere suo est arduum. Praedictorum vero oppositum, scilicet quod desiderii obiectum arduitatem hanc necessario non concernat, monstratur *Num. 11.* ly *vulgus flagravit desiderio carnium.* Ubi patet perspicacibus scholasticis, quod desiderium fertur in suum obiectum nulla difficultate, etiam quod ibi sit in eo considerata, ita, ut retardet ipsum desiderium. Per praemissa ergo ad invicem collata insinuatur superius intentum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. II.

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.

2. 2. qu. 18. art. 1. corp. et 3. d. 26. qu. 1. a. 1. corp. et q. 2. a. 2. corp. et ver. q. 4. ar. 2. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quaedam. Dicit enim Apostolus *Rom. 8. 25. Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est explicare. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Praeterea. Idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde et sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere, et sperare. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Praeterea. Certitudo est proprietas cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra. Spes est de bono, sicut dictum est *ar. praec.* Bonum autem, inquantum huiusmodi, non est obiectum cognitivae, sed appetitivae virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respondeo dicendum, quod cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente.

Sed quia vis cognitiva movet appetitivam repraesentando ei suum obiectum, secundum diversas rationes obiecti apprehensi subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali: et similiter alius motus ex apprehensione praesentis, et futuri, absoluti, et ardui, possibilis, et impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum; sed proprie dicitur expectare, quod sperat ex auxilio virtutis alienae; ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum, quod intendit adipisci, sed etiam ad illud, cuius virtute adipisci sperat, secundum illud *Eccles. 51. 10. Respiciens eram ad adiutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum, quam actum appetitivae.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis; sicut dicitur, quod lapis certitudinaliter tendit deorsum: et hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quae praecedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis insinuatum, quod spes est in vi appetitiva. Ut per hoc quod dicitur *Ps. 16. Sperate in eo omnis congregatio populi, effundite coram illo corda vestra.* Spem enim, ut patet, vocat cordis effusionem, scilicet ad res. Haec autem differentia est inter vim cognitivam, et vim appetitivam, quod in cognitiva fit motus a rebus ad cognoscentem; in appetitiva vero fit motus ab appetente ad res, qui alio nomine vocatur effusio quaedam, seu, quod in idem redit, extensio appetitus ad obiectum suum. Nec mireris, quod ad propositum spei acquisitae monstrandum adducamus spem infusam, de qua ibi Psalmus, quoniam, quamvis hae duae spes in multis differant, tamen conveniunt in hoc, quod utraque est in parte appetitiva. Verum infusa in appetitu intellectivo, idest in voluntate est, acquisita vero in irascibili. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina haec Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum spes sit in brutis animalibus.

5. d. 26. qu. 1. ar. 1. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod in brutis animalibus non sit spes. *Spes* enim *est de futuro bono*, ut Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. c. 12. in fin.* Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quae habent solum cognitionem sensitivam, quae non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Praeterea. Obiectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile, et impossibile sunt quaedam differentiae veri, et falsi, quae solum sunt in mente, ut Philosophus dicit *in 6. Metaph. tex. 8. tom. 3.* Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Praeterea. Augustinus dicit *9. super Gen. ad lit. cap. 14. circa med. tom. 3.* quod *animalia moventur visis*. Sed spes non est de eo, quod videtur: nam *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur *Roman. 8. 24.* Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra. Spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

Respondeo dicendum, quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt: ex quibus apparet, quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi.

Ut enim *supra* dictum est *qu. 1. art. 2. et qu. 26. ar. 1.* appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut et in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes, et desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum praevideret: huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.

Ad secundum dicendum, quod obiectum spei non est possibile, prout est quaedam differentia veri: sic enim consequitur habitudinem praedicati ad subiectum; sed obiectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur possibile *in 5. Metaph. tex. 17. to. 3.* scilicet in duo possibilia praedicta.

Ad tertium dicendum, quod licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quae videt animal in praesenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum, vel vitandum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod spes, et consequenter ab oppositis desperatio est in brutis animalibus. Ut per hoc quod dicitur *Iob 14. Lignum habet spem.* A fortiori enim demonstrari intelligitur, spem esse in brutis modo suo ex hoc, quod in lignis modo suo spes reperitur. Nam animalia bruta sunt lignis nobiliora, de illisque, utpote irascibilem habentibus, magis verisimile videtur, quod habeant spem. Si ergo, iuxta regulam topicam, eis, de quibus minus videtur inesse, insit, etc. Suo tamen utrorumque modo, ut tactum est, utrisque spem ipsam inesse accipiendum est. Puta spes brutorum in irascibili est. Spes vero ligni est, quod, ut inibi subditur, si praecisum fuerit, rursum virescit, et rami eius pullulant; si senuerit in terra radix eius, et in pulvere emortuus fuerit truncus illius, ad odorem aquae germinabit, et faciet comam quasi cum primum plantatum est. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum spei contrarietur desperatio.

Sup. qu. 23. art. 2. cor. fin. et praes. qu. a. 1. et ad 3. et 3. d. 26. q. 1. a. 1. cor. et ver. q. 4. a. 1. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur *in 10. Metaphysic. tex. 17. to. 3.* Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Praeterea. Contraria videntur esse circa idem. Sed spes, et desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Praeterea. Motui non (1) contrariatur motus; quies vero opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem, quam motum. Ergo non contrariatur spei, quae importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est, quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 23. ar. 2.* in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos: et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor, et odium contrariantur. Alio modo per accessum, et per recessum respectu eiusdem termini: et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut *supra* dictum est *loc. cit.*

Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum

(1) *Al.* deest non.

spes, quae importat quemdam accessum: sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur *in 3. Eth. c. 2. a. med. to. 5. cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt*: et sic respicit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus: et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni, et mali: haec enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis; sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus, et recessus.

Ad secundum dicendum, quod desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi: potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum, quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quendam recessum a re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes: de eo enim, quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus: et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod desperatio contrariatur spei. Ut per hoc quod dicitur *1. Reg. 27. Melius est ut fugiam, et salver in terra Philistinorum, ut desperet Saul, cessetque me quaerere*. Nam ex ly *cesset me quaerere*, quod attribuitur desperationi, datur intelligi solertibus scholasticis praemissum intentum. Patet namque, quod talis cessatio attributa desperationi Saulis, importat quendam recessum a re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Quis enim ignoret, quod Saulo desiderata res erat quaerere Davidem? Cum ergo spes accessum ad quaerendum eundem importet, ut ex *c. 25.* habetur, constat, quod per ly *ut desperet, et cesset me quaerere*, Scriptura scholastice loquens ait: Desperatio contrariatur spei. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. V.

Utrum causa spei sit experientia.

Inf. qu. 42. ar. 5. ad 1. et q. 45. a. 3. cor.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet: unde Philosophus dicit *in 2. Eth. cap. 1. in princ. to. 5.* quod *virtus intellectualis indiget experimento, et tempore*. Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est *ar. 2. hu. q.* Ergo experientia non est causa spei.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Rhet. ca. 13. cir. med. tom. 6.* quod *senes sunt difficilis spei propter experientiam*: ex quo videtur, quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. de cael. tex. 34. to. 2.* quod *de omnibus enuntiare aliquid, et nihil praetermittere, quandoque est signum stultitiae*. Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur; stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei, quam experientia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Eth. c. 8. a. med. to. 5.* quod *aliqui sunt bonae spei propter multoties, et multos vicisse*: quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 1. hu. q.* spei obiectum est *bonum futurum, arduum, possibile adipisci*. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud, quod auget potestatem hominis, sicut divitiae, et fortitudo, et inter cetera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi: et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit *in li. 1. de re milit. ca. 1. cir. fi. Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit*. Alio modo est causa spei omne illud, quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile: et hoc modo et doctrina, et persuasio quaelibet potest esse causa spei: et sic etiam experientia est causa spei, inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei: quia sicut per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis, causa autem defectus spei uno modo: et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, quae facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat enim aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde *ibidem* subditur, quod *eis multa evenerunt in deterius*.

Ad tertium dicendum, quod stultitia, et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Philosopho insinuatum fuisse, quod experientia est causa spei. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod David ad Saul ait *1. Reg. 17. Pascebat servus tuus patris sui gregem, et veniebat leo, vel ursus, et tollebat arietem de medio gregis, et persequebar eos, et percutiebam, eruebamque de ore eorum. Et illi consurgebant adversum me, et apprehendebam mentum eorum, et suffocabam, interficiebamque eos. Nam et leonem, et ursum interfeci ego servus tuus. Erit igitur et Philisthaeus hic incircumcisus quasi unus ex eis. Nunc ergo vadam, et auferam opprobrium populi.* David enim his verbis seipsum esse factum bonae spei ad debellandum Philisthaeum docet ex experientia, qua contra ferocissimos animalium bene dimicaverat, sed et alios reddere eiusdem bonae spei de seipso eadem experientia narrata intendit. Ac si brevibus Scriptura scholasticam linguam assumens, dicat: Experientia est causa spei. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VI.

Utrum in iuvenibus, et in ebriosis abundet spes.

Inf. q. 45. ar. 3. cor.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod iuventus, et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quandam certitudinem, et firmitatem: unde *ad Heb. 6.* spes comparatur anchorae. Sed iuvenes, et ebrii deficiunt a firmitate: habent enim animum de facili mutabilem. Ergo iuventus, et ebrietas non est causa spei.

2. Praeterea. Ea quae augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut *supra* dictum est *art. praec.* Sed iuventus, et ebrietas quandam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Praeterea. Experientia est causa spei, ut dictum est *art. praec.* Sed iuvenibus experientia deficit. Ergo iuventus non est causa spei.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 8. post med. to 5.* quod *inebriati sunt bene sperantes*: et *in 2. Rhet. c. 12. ante med. to. 6.* dicitur, quod *iuvenes sunt bonae spei.*

Respondeo dicendum, quod iuventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit *in 2. Rhet. ibid.* Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni, quod est obiectum spei, quod est *futurum*, et *arduum*, et *possibile*, ut dictum est *ar. 1. hu. q.* Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito: et ideo quia memoria est praeteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Iuvenes etiam propter caliditatem naturae habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur: ex amplitudine autem cordis est, quod aliquis ad ardua tendat; et ideo iuvenes sunt animosi, et bonae spei. Similiter etiam illi, qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes propter inexperientiam impedimentorum, et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile; et ideo sunt bonae spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas, et multiplicatio spirituum propter vinum: et iterum inconsideratio periculorum, vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes omnia tentant, et sunt bonae spei.

Ad primum ergo dicendum, quod in iuvenibus, et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum aestimationem: reputant enim se firmiter assecuturos illud, quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod iuvenes, et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est *ar. praec.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod iuventus, et ebrietas sunt causa spei. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod de Simeon, et Levi iuvenibus dicitur *Gen. 34.* quod *arreptis gladiis ingressi sunt urbem confidenter etc.* et *infra: Quibus perpetratis audacter.* Et mox *infra: Iacob dixit ad Simeon, et Levi: Odiosum me fecistis habitatoribus terrae huius. Nos pauci sumus, illi congregati percutient me, et delebor ego, et domus mea.* Patet enim hic, quod iuventus facit hominem et confidentem, et audacem, et inconsiderativum periculorum, quae possunt accidere, qualia exposuit Iacob. Consequenter ergo, quantum ad sensum, patet hic, quod iuventus est causa spei, et multum de cordis amplitudine, minusque de experientia habens. Item per hoc quod dicitur *Ecclesiast. 31. Ebrietatis animositas imprudentis offensio etc.* Ex eo enim quod animositas attribuitur ebrietati, et animositatis est tendere ad ardua confidenter, facile constare potest, quod ebrietas, secundum Scripturam, est causa spei. Taceo, quod de hoc ipso, quantum ad ebrietatem, habetur in Apocryphis Esdrae, scilicet *lib. 3. cap. 3.* a medio usque in finem. Secundo vides, quomodo ex his, similibusque, quod ubique subintelligitur, bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VII.

Utrum spes sit causa amoris.

Sup. q. 27. art. 4. ad 3. et inf. q. 62. art. 4. ad 3. et 2. 2. qu. 17. art. 8. cor. et qu. 66. art. 6. ad 2. et ver. q. 4. art. 3. cor.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Augustinum

14. de civit. Dei cap. 7. et 9. tom. 5. Primo affectionum animae est amor. Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem. Non ergo spes causat amorem.

2. Praeterea. Desiderium praecedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est *qu. 28. ar. 6. ad 2.* Ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum.

3. Praeterea. Spes causat delectationem, ut *supra* dictum est *q. 32. a. 3.* Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor praecedit spem.

Sed contra est, quod *Matth. 1. 2. super illud Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Iacob*, dicit glossa interlinearis, idest *fides spem, spes caritatem.* Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

Respondeo dicendum, quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut obiectum bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios, ideo spes etiam respicit illud, per quod fit nobis aliquid possibile.

Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato, et amato. Inquantum vero spes respicit illum, per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum, sicut in bonum nostrum; et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos reamari ab ipso: unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor eius causatur ex spe, quam de eo habemus.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, secundum expositionem glossae, et concilii, quod spes est causa amoris. Ut *Matth. 1.* cum glossa exponente, secundum quod *in arg. cont.* Concilium vero Tridentinum perspicuam de hoc expositionem, et declarationem habet *in sess. 6. cap.* his verbis: ***Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia, et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata, et promissa sunt, atque illud in primis: A Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu, et dum peccatores se esse intelligentes a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur: fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore: illumque, tamquam omnis iustitiae fontem, diligere incipiunt.*** Haec ibi. Ubi patet, quod, et quomodo fides causat spem, et spes causat dilectionem. Nec obstat, quod ad loquendum de spe infusa transire videatur Divus Thomas, quoniam, licet in multis differunt spes acquisita in irascibili, et spes infusa in voluntate existens, tamen conveniunt ambae in hoc, scilicet in causando amorem sibi proportionaliter correspondentem. Et hoc ipsum denotasse voluit Sanctus Doctor per transitum praedictum, qui et ideo irreprehensibilis est. Secundo vides, quomodo ex his, similibusque, quod ubique subintelligitur, bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VIII.

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod spes non adiuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quae impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Praeterea. Tristitia impedit operationem, ut *supra* dictum est *qu. 37. ar. 3.* Sed spes quandoque causat tristitiam: dicitur enim *Proverb. 13. 12. Spes quae differtur, affligit animam.* Ergo spes impedit operationem.

3. Praeterea. Desperatio contrariatur spei, ut dictum est *art. 4. hu. qu.* Sed desperatio maxime in rebus bellicis adiuvat operationem. dicitur enim *2. Regum 2. 26.* quod *periculosa est desperatio.* Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est, quod dicitur *1. ad Cor. 9. 10.* quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi*: et eadem ratio est in omnibus aliis.

Respondeo dicendum, quod spes per se habet, quod adiuvet operationem intendendo ipsam: et hoc ex duobus.

Primo quidem ex ratione sui obiecti, quod est bonum arduum possibile: existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio vero possibilis non retardat conatum: unde sequitur, quod homo intense operetur propter spem.

Secundo vero ex ratione sui effectus: spes enim, ut *supra* dictum est *qu. 32. a. 3.* causat delectationem, quae adiuvat operationem, ut *supra* dictum est *q. 33. ar. 4.* unde spes operationem adiuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere; et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei: illa enim, in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum, quod spes per se causat delectationem; sed per accidens est, ut causet tristitiam, ut *supra* dictum est *q. 32. a. 3. ad 2.*

Ad tertium dicendum, quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adiunctam: illi enim, qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo; sed sperant mortem suam vindicare, et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod spes adiuvat operationem. Ut *1. Corint. 9.* secundum quod *in arg. contr.* Item per hoc quod dicitur *2. Corinth. 4. Propter quod non deficimus. Sed, licet is, qui foris est, noster homo etc.* usque ad *ly operatur in nobis.* Constat enim, quod sensus Apostoli est per haec verba ostendere, quod propter spem bonorum sublimium operationes suae intenduntur, idest magis, ac magis crescunt de die in diem. Item per ly *bonum facientes non deficiamus: tempore enim suo metemus non deficientes Gal. 6.* Ubi ad propositum nota ly *enim.* Rationem quippe reddit operandi viriliter, et indefectibiliter, quia, inquit, tempore suo metemus abunde. Ecce spes, ut adiuvans operationem, adducta. Item per ly *Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino 1. Corinth. 15.* Item *per Ps. 30. Viriliter agite, et confortetur cor vestrum, omnes, qui speratis in Domino.* His enim, atque similibus sententiis Scripturae, tamquam scholastice loquentes, dicunt, quod spes, ut spes, adiuvat operationem. Secundo vides, quomodo ex his etc.

QUAESTIO XLI.

De timore secundum se, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est primo de timore, et secundo de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor. Primo de ipso timore. Secundo de obiecto eius. Tertio de causa ipsius. Quarto de effectu.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum timor sit passio animae.
Secundo, Utrum sit specialis passio.
Tertio, Utrum sit aliquis timor naturalis.
Quarto De speciebus timoris.

ART. I.

Utrum timor sit passio animae.

Inf. ar. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit passio animae. Dicit enim Damascenus *in lib. 3. orth. fid. cap. 23.* quod *timor est virtus secundum systolem,* idest contractionem, *essentiae desiderativa.* Sed nulla virtus est passio, ut probatur *in 2. Eth. c. 5. to. 5.* Ergo timor non est passio.

2. Praeterea. Omnis passio est effectus ex praesentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo praesenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit *in 2. libr. orth. fid. cap. 12.* Ergo timor non est passio.

3. Praeterea. Omnis passio animae est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed praesentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animae.

Sed contra est, quod Augustinus *in 14. de civ. Dei cap. 7. et 9. to. 5.* enumerat timorem inter alias animae passiones.

Respondeo dicendum, quod inter ceteros animae motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim *supra* dictum est *q. 22. ar. 1.* ad rationem passionis primo quidem pertinet, quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis: et per hunc modum etiam sentire, et intelligere dicuntur pati. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis: et adhuc magis proprie motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui sit cum aliqua transmutatione corporali; et adhuc proprissime illi motus passiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem, quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum, et malum: pertinet autem ad appetitum sensitivum: fit etiam cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit *lib. 3. orth. fid. c. 23.* et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquem (1). Unde verissime sibi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quae est de praesenti malo: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet, sicut praesens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis, et ideo inquantum interiores motus appetitivae virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat, passionem esse virtutem, quae est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis; ita passio animae provenit ex animali praesentia agentis absque paresentia corporali, vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum, realiter est praesens secundum apprehensionem animae.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et ab Augustino insinuatum, quod timor est passio animae. A D. Augustino quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero, ut *Marc. 14. Coepit pavere. Et ait illis, Tristis est anima mea usque ad mortem.* Per ly *pavere* nota timorem: per ly *anima* nota, quod est passio animae. Item per hoc quod dicitur *Iudith 15. Solo timore agitati fugae praesidium quaerebant.* Item *Hest. 15. Celabat animum nimio timore contractum.* Haec enim et timorem esse animae passionem, et contractionem eius esse timoris effectum designant. Secundo vides, quomodo etc.

---

(1) *Al.* super aliquod bonum.

ART. II.

Utrum timor sit specialis passio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus *in lib. 83. QQ. q. 33. non proc. a fi. to. 4.* quod *quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec aegritudo,* idest tristitia, *eum macerat, nec ventilat gestiens, et vana laetitia.* Ex quo videtur, quod, remoto timore, omnes aliae passiones removentur. Non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 6. Ethic. cap. 2. cir. princ. to. 5.* quod *ita se habet in appetitu prosecutio, et fuga, sicut in intellectu affirmatio, et negatio.* Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quaedam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Praeterea. Si timor esset passio specialis, praecipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili: dicit enim Philosophus *in 2. Rhetor. cap. 5. to. 6.* quod *timor est tristitia quaedam:* et Damascenus dicit *l. 3. orth. fid. cap. 23.* quod *timor est virtus desiderativa.* Tristitia autem, et desiderium sunt in concupiscibili, ut *supra* dictum est *q. 30. et 35. ar. 1.* Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est, quod timor condividitur aliis passionibus animae, ut patet per Damascenum *in 2. lib. orth. fid. cap. 15.*

Respondeo dicendum, quod passiones animae recipiunt speciem ex obiectis. Unde specialis passio est quae habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale obiectum, sicut et spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore in quo habent ad invicem connexionem: et ratione huius connexionis, remoto timore, removentur aliae passiones animae, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali obiecto, ut dictum est *in cor. ar.* Et ideo, licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate, vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut *supra* dictum est *q. 25. a. 1.* Ideo timori attribuuntur ea, quae sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum obiectum timoris est contristans, si praesens fuerit. Unde et Philosophus dicit *ibid.* quod *timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi.* Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori: quia sicut spes causatur, vel oritur a desiderio boni, ita timor est ex fuga mali: fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supradictis patet *q. 25. ar. 2. et q. 29. a. 2. et q. 26. a. 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, Ecclesia, et Damasceno, quod timor est passio specialis. A Damasceno quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero, et Ecclesia per hoc idem, scilicet quia condividunt timorem aliis animae passionibus. Ut *Matth. 28. Exierunt de monumento cum timore, et gaudio.* Item in sequentia omnium sanctorum: *Confusa sunt hic omnia: spes, motus, maeror, gaudium.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum sit aliquis timor naturalis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus *in 3. lib. orth. fid: cap. 23. in princ.* quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore.*

2. Praeterea. Timor ex amore oritur, ut dictum est *a. praec. ad 1.* Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit *4. ca. de div. nom. par. 2. lect. 9.* Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Praeterea. Timor opponitur spei, ut *supra* dictum est *qu. 40. ar. 4. ad 1.* Sed est aliqua spes naturae, ut patet per id quod dicitur *Rom. 4.* de Abraham, quod *contra spem* naturae, *in spem* gratiae *credidit.* Ergo etiam est aliquis timor naturae.

Sed contra. Ea quae sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis, et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur a natura absque aliqua operatione apprehensivae virtutis: sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium, et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficitur nisi per apprehensionem: quia, sicut *supra* dictum est *qu. 10. a. 1. et q. 17. ar. 9. ad 2.* motus cognitivae, et appetitivae virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum.

Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere, sentire, et memorari, etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales: et per hunc modum potest dici timor naturalis; et distinguitur a timore non naturali secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut Philosophus dicit *in Rhet. c. 5. to. 6.* timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi: et talis timor dicitur esse naturalis. Et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus: et talis timor non est naturalis: sicut etiam *supra q. 30. ar. 3. et q. 31. ar. 7.* amor, concupiscentia, et delectatio distincta sunt per naturale, et non naturale.

Sed secundum primam acceptionem naturalis sciendum est, quod quaedam de passionibus animae quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium, et spes: aliae vero naturales dici non possunt: et hoc ideo, quia amor, et odium, desiderium, et fuga important inclinationem quandam ad prosequendum bonum, et fugiendum malum: quae quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem; et ideo est amor quidam naturalis; et desiderium, vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliae passiones animae important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis: vel quia de ratione harum passionum est sensus, seu cognitio, sicut dictum est *q. 31. ar. 4. et 35. ar. 1.* quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis, et doloris, unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari, vel dolere; aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem; et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis.

Et ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod aliquis timor est naturalis. Ut *2. Cor. 5. Nolumus expoliari.* Timorem naturalem, quo refugit homo corpoream mortem, exprimere praedictis verbis intendebat Apostolus. Item *Mar. 14. Coepit pavere, et dixit: Pater transfer calicem hunc a me.* Item *Ex. 2. Timuit Moyses etc. Qui fugiens de conspectu etc.* Per haec enim Scripturae demonstrant, quod pavor seu timor naturalis invenitur. Pro quo vide *ver. aureas super totum leg. vel. Exod. 2. concl. 6.* Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. IV.

Utrum convenienter assignentur species timoris.

2. 2. q. 19. ar. 1. ad 1. et 3. d. 26. qu. 1. a. 3. cor. fi. et d. 34. qu. 2. art. 1. qu. 2. ad 6. et ver. qu. 26. ar. 4. ad 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter Damascenus *li. 2. orth. fid. c. 15.* assignet sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. Ut enim Philosophus dicit *in 2. Rhet. c. 5. to. 6: Timor est de malo contristativo.* Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiae. Sunt autem quatuor species tristitiae, ut *supra* dictum est *q. 35. a. 8.* Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Praeterea. Illud quod in actu nostro consistit, nostrae potestati subditur. Sed timor est de malo, quod excedit potestatem nostram, ut dictum est *ar. 2. hu. quaest.* Non ergo segnities, et erubescentia, et verecundia, quae respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Praeterea. Timor est de futuro, ut dictum est *ar. 1. et 2. hu. q.* Sed verecundia est de turpi actu iam commisso, ut Gregorius Nissenus dicit, vel Nemesius *l. de nat. hom. cap. 20.* Ergo verecundia non est species timoris.

4. Praeterea. Timor non est nisi de malo. Sed admiratio, et stupor sunt de magno, et insolito, sive bono, sive malo. Ergo admiratio, et stupor non sunt species timoris.

5. Praeterea. Philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur *in princ. Metaph. cap. 2. a prin. tom. 3.* Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Damasceni, et Gregorii Nysseni *loc. sup. cit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *a. 2. hu. qu.* timor est de futuro malo, quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri. Primo quidem labor gravans naturam: et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudo laedens opinionem: et sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia; si autem sit de turpi iam facto, est verecundia.

Malum autem, quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem ratione suae magnitudinis, cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit: et sic est admiratio; secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione: et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione: tertio modo ratione impraevisionis, quia scilicet praevideri non potest, sicut futura infortunia timentur: et talis timor dicitur agonia.

Ad primum ergo dicendum, quod illae species tristitiae, quae *supra* positae sunt *qu. 35. a. 8.* non accipiuntur sed secundum diversitatem obiecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet, quod illae species tristitiae respondeant istis speciebus timoris, quae accipiuntur secundum divisionem propriam obiecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum, quod operatio, secundum quod iam fit, subditur potestati operantis; sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem: et secundum hoc segnities, erubescentia, et verecundia ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum, quod de actu praeterito potest timeri convitium, vel opprobrium futurum: et secundum hoc verecundia est species timoris.

Ad quartum dicendum, quod non quaelibet admiratio, et stupor sunt species timoris, sed admiratio,

quae est de magno malo, et stupor, qui est de malo insolito.

Vel potest dici, quod sicut segnities refugit laborem exterioris operationis; ita admiratio, et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae, et insolitae, sive sit bona, sive mala: ut hoc modo se habeat admiratio, et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum, quod admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit; stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, Gregorio, et Damasceno fuisse insinuatum, quod sex illae species timoris convenienter assignantur. A Damasceno quidem cum Gregorio Nysseno, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod de talibus sex loquentes, illa ad timorem pertinere significant. Ut de segnitie *Hebr. 6. Ut non segnes efficiamini.* Intendit enim his verbis Apostolus retrahere eos a timore laboris gravantis naturam, qui est segnities, ut patet consideranti eius contextum, scilicet: *Cupimus unumquemque vestrum eandem ostentare sollicitudinem ad expletionem spei usque in finem, ut non segnes efficiamini, verum imitatores eorum, qui fide, et patientia haereditabunt promissiones.* Item de erubescentia *Dan. 13. Erubescebant indicare sibi concupiscentiam suam, volentes concumbere cum ea.* Hoc est: Timebant turpitudinem, idest denigrare opinionem suam in actu, quem committere volebant, si indicassent sibi invicem huiusmodi animum suum. De verecundia autem *1. Cor. 6. Ad verecundiam vestram dico, sic non est inter vos sapiens quisquam etc.* Volebat enim Apostolus, quod Corinthii timerent laedere opinionem suiipsorum in actu iam commisso circa iudicia, scilicet quod ad infideles iudices recurrissent pro decidendis suis quaestionibus. De admiratione vero *Gen. 27. Expavit Isaac, et ultra quam credi potest, admirans ait etc.* Ubi patet quod admiratio ad timorem pertinet. Vide *verit. aur. super tot. leg. vet. Gen. 27. concl. 3.* quod scilicet ratione considerationis magnae, et insolitae hoc accidit. De stupore quoque *Luc. 5. Stupor circumdederat eum in captura piscium.* Quod enim stupor hic timorem importet, monstrat Dominus in contextu ad Simonem ipsum dicens: *Noli timere, ex hoc enim eris homines capiens.* De agonia tandem *Luc. 22. Factus in agonia prolixius orabat.* Patet enim in contextu, quod agonia illa timorem quendam quasi ex improviso augmentatum undique connotabat. Hinc tamen, ne unquam putaveris, quod in Christo aliqua fuerit absoluta impossibilitas providendi talibus infortuniis, ut verbis textus corporis utar, nec ideo in ipso talis undique augmentatus timor, et dolor vocatur agonia: sed ex suppositione solum suae voluntatis, quia scilicet nolebat propter nos, nostramque salutem providere sibi, ne tantis angustiis comprimeretur, praemissa impossibilitas fuit: quae, proprie loquendo, hac de causa impossibilitas dici non potest: qui enim ideo non potest removere a se malum poenae, quia illud removere non vult, quamvis sciat, et velit se habere potestatem removendi illud: is profecto impotens ad hoc absolute, seu proprie, dicendus non est. Per omnia igitur praedicta Scripturae, si scholasticam linguam assumant, dicunt, quod segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor, agonia sunt convenientes species timoris. Pro quo de convenientia Scripturarum vide *2. 2. q. 122. ar. 2. appen.* et *q. 140. ar. 1. appen.* et de sufficientia earundem *ibid. q. 179. ar. 2. appen.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina Angelica etc.

QUAESTIO XLII.

De obiecto timoris, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de obiecto timoris.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum bonum sit obiectum timoris, vel malum.
Secundo, Utrum malum naturae sit obiectum timoris.
Tertio, Utrum timor sit de malo culpae.
Quarto, Utrum ipse timor timeri possit.
Quinto, Utrum repentina magis timeantur.
Sexto, Utrum ea, contra quae non est remedium, magis timeantur.

ART. I.

Utrum obiectum timoris sit bonum, vel malum.

Inf. art. 3. et 4. cor. et qu. 42. art. 2. 3. et 5. cor. et qu. 43. art. 1. cor. et 2. 2. et q. 19. ar. 11. co. fi. et 3. d. 26. qu. 1. art. 3. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod bonum sit obiectum timoris. Dicit enim Augustinus *in lib. 83. QQ. quaest. 33. in prin. tom. 4.* quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut adipiscamur speratum.* Sed id quod amamus, est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium obiectum.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Rhetor. c. 5. to. 6.* quod *potestas, et super alium esse est terribile.* Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est obiectum timoris.

3. Praeterea. In Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis, ut Deum timeamus, secundum illud *Ps. 33.10. Timete Deum omnes sancti eius.* Ergo etiam timor est de bono.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *in 2. lib. orth. fid. c. 12.* quod *timor est de malo futuro.*

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivae virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio, et fuga, ut dicitur *in 6. Eth. c. 2. to. 5.* Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicunque motus appetitivae virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto; quicunque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Unde cum timor fugam quamdam importet,

primo, et per se respicit malum sicut proprium obiectum.

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum: quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum. Ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni: unde cum fugiatur malum, quia malum est, sequitur ut fugiatur, quia privat bonum, quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus *loc. cit. in arg.* quod *nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum.* Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo sicut spes, ut *supra* dictum est *q. 40. a. 7.* ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum.

Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere poenam vel spiritualem, vel corporalem: et per hunc etiam modum timetur potestas alicuius hominis, maxime quando est laesiva, vel quando est iniusta: quia sic in promptu habet nocumentum inferre; ita etiam timetur super alium esse, idest inniti alii, ut scilicet in eius potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre: sicut ille, qui est conscius criminis, timetur ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod bonum, et malum est obiectum timoris. Quod bonum, ut *Mala. 1. Si ego Dominus, ubi est timor meus?* Idest timor, quo vos me timere debetis. Item *Eccl. 23. Nihil est melius, quam timor Dei.* Quod autem malum sit obiectum, ut *Luc. 21. Arescentibus hominibus prae timore, quae supervenient universo orbi.* Hoc est: Mala superventura universo orbi homines ex visis signis coniectabunt: et ideo timebunt illa mala futura. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum malum naturae sit obiectum timoris.

Inf. a. 6. ad 2. et 2. 2. q. 144. a. 1. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit de malo naturae. Dicit enim Philosophus *in 2. Rhet. c. 5. post med. to. 6.* quod *timor consiliativos facit.* Non autem consiliamur de his, quae a natura eveniunt, ut dicitur *in 3. Ethic. cap. 3. to. 5.* Ergo timor non est de malo naturae.

2. Praeterea. Defectus naturales semper homini imminent, ut mors, et alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Praeterea. Natura non movet ad contraria. Sed malum naturae provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturae, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Eth. cap. 6. a med. to. 5.* quod *inter omnia terribilissimum est mors*, quae est malum naturae.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 2. Rhet. c. 5. in princ. to. 6. timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi.* Sicut autem contristativum malum est, quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est, quod contrariatur naturae: et hoc est malum naturae. Unde de malo naturae potest esse timor.

Sed considerandum est, quod malum naturae quandoque est a causa naturali; et tunc dicitur malum naturae, non solum quia privat naturae bonum, sed etiam quia est effectus naturae, sicut mors naturalis, et alii huiusmodi defectus. Aliquando vero malum naturae provenit ex causa non naturali, sicut mors, quae violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturae quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus *loc. sup. cit.* illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Uno quidem modo ex hoc quod est remotum, et distans: hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum; et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit *in 2. Rhet. c. 5. cir. prin. to. 6. quae valde longe sunt, non timentur. Sciunt enim omnes, quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant.* Alio modo aestimatur aliquod malum, quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quae facit ipsum aestimare ut praesens. Unde Philosophus dicit *in 2. Rhet. c. 5. cir. med. to. 6.* quod *illi, qui iam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere.* Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.

Sic igitur malum naturae non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturae, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum naturae quandoque non provenit a natura, ut dictum est *in corp.* secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri: et sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod malum naturae, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo; et ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quod mors, et alii defectus naturae proveniunt a natura universali, quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest: et sic ex inclinatione particularis naturae est dolor, et tristitia de huiusmodi malis, cum sunt praesentia; et timor, si immineant in futurum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod timor est de malo naturae. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero, ut *Gen. 26. Timui, ne morerer propter eam.* Item *Eccles.26. A tribus timuit cor meum, et in quarto facies mea moeruit etc.* Inter illa enim enumerat mortem. Item *Luc. 19. Si cognovisses et tu.* Hoc est, si cognovisses mala tibi superventura de propinquo, tu illa timeres, et ex timore fleres. Mala enim haec erant mala naturae, licet a causa non naturali proventura, puta mortes, fames etc. a Romanorum exercitu causatae. Notabis quoque ibi, quod apprehensionem requiri necessario ad timorem, signavit Dominus per ly *si cognovisses;* ac si aperte dixerit: Quia non apprehendis imminentia, ideo non times. Secundo vides, quomodo ex his etc.

ART. III.

Utrum timor sit de malo culpae.

2. 2. q. 144. a. 1. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod timor possit esse de malo culpae. Dicit enim Augustinus *super Canon. Io. tra. 9. cir. med. to. 9.* quod *timore casto timet homo separationem a Deo.* Sed nihil separat nos a Deo, nisi culpa, secundum illud *Isa.59.2. Peccata vestra diviserunt inter vos, et Deum vestrum.* Ergo timor potest esse de malo culpae.

2. Praeterea. Tullius dicit *in 4. de Tusc. qu.* quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum praesentia tristamur.* Sed de malo culpae potest aliquis dolere, vel tristari. Ergo etiam malum culpae aliquis potest timere.

3. Praeterea. Spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum *in 9. Ethic. c. 4. por. ante med. tom. 5.* et Apostolus dicit *ad Gal. 5. 10. Confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis.* Ergo etiam timor potest esse de malo culpae.

4. Praeterea. Verecundia est quaedam species timoris, ut *supra* dictum est *q. 41. a. 4.* Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpae. Ergo et timor.

Sed contra est, quod Philosophus, dicit *in 2. Ret. c. 5. to. 6.* quod *non omnia mala timentur, puta si aliquis erit iniustus, aut tardus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 40. a. 1. et q. 41. a. 2.* sicut obiectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi, quod id quod omnino subiacet potestati, et voluntati nostrae, non habet rationem terribilis; sed illum solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpae propriam causam habet voluntatem humanam; et ideo proprie non habet rationem terribilis.

Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccatum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpae, inquantum est ab exteriori causa, puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo in tali dispositione magis timet homo seductionem, quam culpam secundum propriam rationem, idest inquantum est voluntaria: sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum, quod separatio a Deo est quaedam poena consequens peccatum: et omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia, et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo: differunt autem in duobus: in uno quidem, quia tristitia est de malo praesenti, timor de malo futuro: in alio vero, quia tristitia cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute: unde potest esse de quocunque malo, sive parvo, sive magno: timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quae tollitur, inquantum aliquid subiacet voluntati: et ideo non omnia timemus, quae sunt futura, de quibus tristamur, cum sunt praesentia, sed aliqua, quae scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum, vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus: sed timor est de malo quod non subiacet nostrae potestati: et ideo semper malum, quod timetur, est a causa extrinseca. Bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 41. ar. 4. ad 2. et 3.* verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine, vel ignominia, quae consequitur ipsum, quae est a causa extrinseca.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod timor non potest esse a malo culpae. A Philosopho quidem, ut *in argu. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Genes. 4. Sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius.* Si enim appetitus peccati est sub homine illi dominante, idest est sub potestate hominis, utique appetitus peccati, atque ideo malum culpae non est aliquid arduum, et consequenter non cadit sub obiecto timoris, ut patet. Item per hoc quod dicitur *Gen. 8. Sensus, et cogitatio hominis ad malum prona sunt ab adolescentia sua.* Clarum enim est, quod illud, ad quod aliquis pronus est, non est respectu ipsius arduum, cum pronitas ad aliquid tollat eius arduitatem. Non ergo erit arduum respectu hominis malum culpae, secundum Scripturam, et per consequens, secundum ipsam, timor non poterit esse de malo culpae. Vide *ve. aur. sup. to. leg. vet. Gen. 4. co. 7. et ca. 8. conc. 5.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum timor ipse timeri possit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur, sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat; quod videtur esse inconveniens.

2. Praeterea. Timor est quaedam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Praeterea. Timor est de futuro. Sed ille qui timet, iam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est, quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est *ar. praec.* illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subiacet voluntati: provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quaedam consequens phantasiam imminentis mali: et secundum hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicuius excellentis mali; subiacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi: unde homo potest timorem repellere: et secundum hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus *in lib. 83. QQ. qu. 33. tom. 4.*

Sed quia rationibus, quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum, quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis timor est unus timor, sed secundum diversa, quae timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet, quin uno timore aliquis praeservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum, quod cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor, quo timetur ipse timor mali imminentis, non sequitur, quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga suiipsius.

Ad tertium dicendum, quod propter diversitatom timorum iam dictam, timore praesenti potest homo timere futurum timorem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod timor potest timeri. Ut *Iob 3. Antequam comedam, suspiro etc. quia timor, quem timebam, evenit mihi, et, quod verebar, accidit.* Hoc est: Ea, quae prosperitatis tempore timebam recogitando, scilicet quae in tempore adversitatis mihi accidere possent, evenerunt. Item per hoc quod dicitur *Ecclesiast. 11. In die bonorum ne immemor sis malorum;* ac si aperte in proposito scholastice dicat: Tempore felici timens recogita, quod tibi possunt evenire miseriae terribiles; quod si feceris, tunc tu times timorem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. V.

Utrum repentina magis timeantur.

Inf. qu. 48. ar. 3. ad 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod insolita, et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit augmentum timoris in malis.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Rhetoric. cap. 5. ant. med. to. 6.* quod *magis timentur non qui acutae sunt irae, sed mites, et astuti.* Constat autem quod illi qui acutae irae sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quae sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Praeterea. Quae sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur: unde Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 4. in fi. tom. 5.* quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam; qui si cognoverint, quod aliud sit, quam suspicantur, fugiunt.* Ergo repentina minus timentur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 2. Confes. cap. 6. a med. to. 1. Timor insolita, et repentina exhorrescit, rebus, quae amantur, adversantia, dum praecavet securitati.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 3. hu. qu.* obiectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur, quod aliquid sit insolitum, et repentinum. Primo quidem facit ad hoc, quod malum imminens maius appareat. Omnia enim corporalia, et bona, et mala, quanto magis considerantur, minora apparent; et ideo sicut propter diuturnitatem dolor praesentis mali mitigatur, ut patet per Tullium *in 3. de Tuscul. QQ. aliqu. a med.* ita etiam ex praemeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo aliquid esse insolitum, et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia, quae homo potest praeparare ad repellendum futurum malum, quae esse non possunt, quando ex improviso malum occurit.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum spei est bonum, quod quis potest adipisci; et ideo ea, quae augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione diminuere timorem, quia timor est de malo, cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam; et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin praevideantur. Sed homines mites, et astuti occultant iram; et ideo nocumentum, quod ab eis imminet, non potest praevideri, sed ex improviso advenit. Et propter hoc Philosophus dicit, quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, bona, vel mala corporalia in principio maiora apparent.

Cuius ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito: unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem praeexistentem divitias magis aestimat: et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent: et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere, quod magnitudo alicuius mali lateat, puta cum hostes se insidiose occultant: et tunc verum est, quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod repentina, et insolita sunt magis terribilia. A D. Augustino quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis vero, ut *1. Reg. 30.* de David invadente ex improviso cuneum Amalechitarum. Item *Gen. 14.* de Abraham repentino impetu quinque reges aggrediente. Item per hoc quod consilium Achitophelis, quo volebat de repente irruere super Davidem, Scriptura *2. Reg. 17.* indicat, fuisse utile, magisque utile pro Absalon ad occidendum regem ipsum, quam consilium Chusi, quo sic repente pugnari contra David dissuasit. Item per hoc quod dicitur *Iudic. 8. Ascendensque Gedeon percussit castra hostium, qui securi erant, et nihil adversi suspicabantur.* Nota ex ly *qui securi erant etc.* quam timenda sint insolita, idest inopinata, et repentina. Nam hinc factum est, quod Gedeon cum trecentis viris superaverit quindecim millia virorum bellatorum. Item per ly *videntes turbabuntur timore horribili, et mirabuntur in subitatione insperatae salutis Sap. 5.* Ubi fit vis timoris tanti in hoc, ut textum legenti patet, quod ex insperato apparebit impiis illis, quod angustiati olim a se, et pro insanis reputari stabunt in magna constantia contra se, et ab eisdem inter filios Dei inaestimabiliter computatis, subito damnabuntur. Per praemissa igitur omnia Scripturae, si scholasticam linguam in proposito assumant, dicunt, quod repentina terribilitatem maiorem important, et consequenter maiorem de se timorem incutiunt, quam non repentina. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. VI.

Utrum ea, contra quae non est remedium, magis timeantur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod ea, quae non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur, quod remaneat aliqua spes salutis, ut *supra* dictum est *ar. 2. hu. qu.* Sed in malis, quae non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Praeterea. Malo mortis nullum remedium adhiberi potest: non enim secundum naturam potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus *in 2. Rhetor. cap. 5. cir. princ. to. 6.* Non ergo ea magis timentur, quae remedium non habent.

3. Praeterea. Philosophus dicit *in 1. Ethi. cap. 6. par. ante med. to. 5.* quod *non est magis bonum, quod est diuturnius, eo quod est unius diei; neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum.* Ergo eadem ratione neque maius malum. Sed ea, quae non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem, vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt peiora, vel magis timenda.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Rhetor. cap. 5. cir. med. to. 6.* quod *omnia timenda sunt terribiliora, quaecunque si peccaverint corrigi non contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia.*

Respondeo dicendum, quod obiectum timoris est malum. Unde illud, quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris.

Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supradictis apparet *q. 18. a. 3.* Inter ceteras autem circumstantias diuturnitas, vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali: ea enim quae sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum: et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum.

Mala autem, quae postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua, vel diuturna.

Et ideo maxime redduntur timenda.

Ad primum ergo dicendum, quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat: et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor: unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est, quo malum iam praesens removetur: et de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quod licet mors sit irremediabile malum; tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut *supra* dictum est. *ar. 2. hu. qu.*

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam; sic autem non fit aliquid magis bonum, propter diuturnitatem, vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod ea mala, quae non habent remedium, sunt magis timenda. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Iosue cap. 5. Postquam audierunt omnes reges Ammorrhaeorum, et Chanaam, quod siccasset Dominus fluenta Iordanis coram filiis Israel, donec transirent, dissolutum est cor eorum, et non remansit in eis spiritus, timentes introitum filiorum Israel.* Hoc enim est, ac si apertius diceret: Ex eo, quod tanta Domini mirabilia audierunt hi reges facta in favorem Israelis, et consequenter in confusionem

suiipsorum, coniecturaverunt, quod vix, vel nullo modo possent habere remedium contra mala, quae timebant ab Israele, quippe qui desperarent resistere posse tam potenti Domino protectori Israeliis, et ideo timore insolito maximo timuerunt ad introitum Israelitarum. Quod si de remedio vel sperassent, vel non sic desperassent, utique mala illa non adeo timuissent. Item per simile dictum *in lib. Iudith c.15. Cumque omnis exercitus decollatum Holofernem audisset, fugit mens, et consilium ab eis, et solo tremore, et metu agitati fugae praesidium sumunt.* Quia enim mens, et consilium scilicet de remedio inveniendo contra mala sibi a filiis Israel imminentia, fugit ab eis, audita principis mira decollatione; ideo tanto timore, ac tremore trepidaverunt. Item per simile dictum *1. Mac.5. Si Iudas transierit ad nos, non prior poterimus sustinere eum, quia potens poterit adversum nos. Ut autem appropinquavit Iudas ad torrentem aquae transfretavit ad illos prior. Et contritae sunt omnes gentes, et proiecerunt arma sua, et fugerunt.* Hoc enim est, ac si dictum aperte fuisset: Si Iudas transierit ad nos prior, nullum erit remedium, quin superemur ab illo. Cum ergo vidissent illum transisse priorem, ideo timore tanto exanimati sunt, quia per illud signum cognoverunt, se nullum remedium habituros contra mala sibi a Iuda parata. Item per hoc, quod Rex Assyriorum mediis nunciis suis studebat mittere filios Israel in maximum timorem ex eo, quod suadebat illis, nullum remedium neque de terra, neque de caelo eis affuturum ad resistendum potentiae suae, ut habetur *4. Reg. 18. 19.* Ex supradictis igitur omnibus Scripturae illae sigillatim relinquunt scholasticis acutis, quod mala non, aut vix habentia remedium, iuxta quod illo carent, maxime timenda sunt. Secundo vides, quomodo ex his, si bene pensentur, et applicentur, doctrina haec Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO XLIII.

De causa timoris, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa timoris.
Et circa hoc quaeruntur duo.
Primo, Utrum causa timoris sit amor.
Secundo, Utrum causa timoris sit defectus.

ART. I.

Utrum causa timoris sit amor.

Inf. ar. 2. cor. et 2. 2. q. 19. a. 9. ad 3. et Ps. 28.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa eius. Sed *timor introducit amorem caritatis*, ut Augustinus dicit *sup. Canon. Ioan. tract. 9. ante med. to. 9.* Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

2. Praeterea. Philosophus dicit *Rhetor. c. 5. ante med. tom. 6.* quod *illi maxime timentur, a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala.* Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium eius, quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio, quam ab amore.

3. Praeterea. *Supra* dictum est *q. 42. a. 3.* quod ea quae sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quae sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 83. QQ. quae. 33. in prin. tom. 4. Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

Respondeo dicendum, quod obiecta passionum animae se habent ad eas, tanquam formae ad res naturales, vel artificiales: quia passiones animae speciem recipiunt ab obiectis, sicut res praedictae a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formae, est causa rei constitutae per ipsam; ita etiam quidquid, et quocunque modo est causa obiecti, est causa passionis.

Contingit autem aliquid esse causam obiecti, vel per modum causae efficientis, vel per modum dispositionis materialis: sicut obiectum delectationis est bonum apparens conveniens coniunctum, cuius causa efficiens est illud, quod facit coniunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni: causa autem per modum dispositionis materialis est habitus, vel quaecunque dispositio, secundum quam sit alicui conveniens, aut apparens illud bonum, quod est ei coniunctum.

Sic igitur in proposito obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest; et ideo illud, quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem, per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et obiecti eius per modum dispositionis materialis: et hoc modo amor est causa timoris: ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur, quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. praec. a. 1.* timor per se, et primo respicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, et sic per se timor nascitur ex amore. Secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum: et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo, qui timet puniri a Deo, servat mandata eius, et sic incipit sperare; et spes introducit amorem, ut *supra* dictum est *q. 40. a. 7.*

Ad secundum dicendum, quod ille, a quo expectamus mala, primo quidem odio habetur; sed postquam ab ipso iam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum, quod timetur, a principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo, quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis, ut dictum est *in cor. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Augustino, quod timor nascitur ex amore. A Divo Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *2. Cor. 11. Timeo, ne, sicut serpens Evam seduxit, ita corrumpantur sensus vestri.* Item *Gal. 4. Timeo, ne forte sine causa laboraverim in vobis.* Item *Hebr. 4. Timeamus fratres, ne forte, relicta pollicitatione introeundi in requiem eius, existimetur aliquis ex nobis deesse.* Patet enim, quod ideo Apostolus ibi timebat et Corinthiis, ne a Pseudoapostolis corrumperentur, et Galatis, ne suus in eis labor frustraretur, et Hebraeis, ne introitu requiei caelestis privarentur, quia amabat Corinthios, Galatas, et Hebraeos, ut ipse inibi testabatur. Nisi enim illos amasset, illis utique mala praedicta, ex compassione pavens, non timuisset. Item *Actuum 5. Timebant populum, ne lapidarentur.* Nisi enim isti Iudaeorum maiores amassent semetipsos, utique non timuissent lapidari a populo. In huius signum non timuerunt, immo procuraverunt, quod B. Stephanus lapidaretur *Act. 7.* quia ipsum non amabant. Ex praedictis ergo perspicacibus scholasticis Scripturae concludendum reliquerunt, quod amor est causa timoris. Ex his quoque intelligas, quem verum sensum habeat illud vulgatissimum dictum, scilicet: *Qui amat, timet.* Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum causa timoris sit defectus.

Psal. 26.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod defectus non sit causa timoris. Illi enim, qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiae. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Praeterea. Illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur *in 2. Reth. c. 5. cir. me. to. 6.* Ergo defectus non est causa timoris.

3. Praeterea. Decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos, qui pro eisdem decertant, ut dicitur *in 2. Reth. ibid.* Ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra. Contrariorum contrariae sunt causae. Sed divitiae, et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur *in 2. Reth. ibid. a med.* Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. praec.* duplex causa timoris accipi potest: una quidem materialis dispositionis ex parte eius, qui timet; alia per modum causae efficientis ex parte eius, qui timetur.

Quantum igitur ad primum defectus per se loquendo est causa timoris: ex aliquo enim defectu virtutis contingit, quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura: minor enim est defectus, qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum praesens, de quo est tristitia: et adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cuius contrarium timetur.

Quantum vero ad secundum virtus, et robur per se loquendo est causa timoris: ex hoc enim quod aliquid, quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens, quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit, quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter iniustitiam, vel quia ante laesus fuit, vel quia timet laedi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causae efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui iam decapitantur, sunt in passione praesentis mali; et ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod decertantes timent, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiae: ex quo contingit, quod se superaturos non confidunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod defectus causat timorem, si scilicet defectus ipse apprehendatur pro defectu, iuxta illud dictum, tanquam regulam, *in q. 42. a. 6. ad 2.* A Philosopho quidem, ut cum discursu explicatur *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Iudicum c. 8. Dixit primogenito suo surge, et interfice eos. Qui non eduxit gladium. Timebat enim quia adhuc puer erat. Dixeruntque Zebee, et Salmana: Tu surge, et irrue in nos, quia iuxta aetatem robur est hominis.* Nam per ly *timebat, quia puer erat,* Scriptura scholastice dicit, quod defectus per se causa est timoris per modum materialis dispositionis, et per ly *tu irrue in nos, quia iuxta aetatem robur est hominis,* scholastice ab oppositis probat, quod defectus per se causa non est timoris per modum causae efficientis. Item, quod defectus aliquis possit esse per accidens causa timoris per modum efficientis, insinuatur *2. Machab. 9. Elatus in ira arbitrabatur, se iniuriam illorum, qui se fugaverant, posse in Iudaeos retorquere. Ideoque iussit agitari currum etc.* Patet enim ibi per contextum, quod Antiochus ex defectu isto, scilicet ex eo, quod laesus fuerat a Perside, movebatur ad insurgendum in Iudaeos, hoc est ad incutiendum timorem, et ad inferendum nocumentum Iudaeis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

QUAESTIO XLIV.

De effectibus timoris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus timoris.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum timor faciat contractionem.
Secundo, Utrum faciat consiliativos.

Tertio, Utrum faciat tremorem.
Quarto, Utrum impediat operationem.

ART. I.

Utrum timor faciat contractionem.

Sup. q. 25. a. 1. cor. et q. 45. a. 4. ad 1. et 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor, et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris, et spirituum in interioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis; cuius contrarium in timoro accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Praeterea. Multiplicatis spiritibus, et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Praeterea. Verecundia est quaedam species timoris, ut *supra* dictum est *q. 41. a. 4.* Sed *verecundati rubescunt*, ut dicit Tullius *4. de Tuscul. QQ. aliquant. a princ.* et Philosophus *in 4. Eth. cap. ult. cir. princ. to. 5.* Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *in 3. lib. orth. fid. cap. 23.* quod *timor est virtus secundum systolem*, idest secundum contractionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 28. ar. 5.* in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporis, quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem, et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat: cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut *supra* dictum est *q. 41. a. 2.* Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut *supra* dictum est *q. 43. a. 2.* Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu: sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis: et videmus etiam in civitatibus, quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem huius contractionis, quae pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris, et spirituum ad interiora.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in lib. de Probl. sect. 27. probl. 3. to. 1.* licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis, et timentibus: nam in iratis propter calorem, et subtilitatem spirituum, quae proveniunt ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora; et ideo congregantur spiritus, et calor circa cor: ex quo sequitur, quod irati redduntur prompti, et audaces ad invadendum; sed in timentibus propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur a superioribus ad inferiora: quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis: et ideo non multiplicantur calor, et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini, sive animali, quod utatur quocunque auxilio potest, ad repellendum nocivum praesens, quod infert dolorem: unde videmus, quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus, vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor, et spiritus: et ideo in dolore natura conservat calorem, et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum; et ideo Philosophus dicit *in lib. de Probl. sect. 27. probl. 9. to. 1.* quod multiplicatis spiritibus introrsum, et calore, necesse est quod emittantur per vocem: et propter hoc dolentes vix se possunt continere, quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris, et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est *ad arg. praec.* et ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emissionem spirituum ad superiora per eos: et propter hoc timor tacentes facit: et inde est etiam, quod *timor trementes facit*, ut dicit Philosophus *in lib. de Probl. loc. cit. probl. 1.*

Ad tertium dicendum, quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturae: et propter hoc in huiusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet: et inde est, quod *timentes mortem pallescunt*, ut dicitur *in 4. Eth. cap. 8. par. a princ. to. 5.* Sed malum, quod timet verecundia, non opponitur naturae, sed solum appetitui animali: et ideo fit quaedam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum, et caloris: unde fit eorum diffusio ad exteriora: et propter hoc verecundati rubescunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, et Damasceno, quod timor facit contractionem. A Damasceno quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Hester 15. Celabat animum nimio timore contractum.* De totali enim contractione, de qua et articuli conclusio, loquitur Scriptura, attribuens illam timori, tanquam causae. In cuius signum in contextu post inquit, quod *Regina ipsa corruit*, quod *in pallorem color eius mutatus fuit*, quod *super ancillulam caput, tamquam non potens illud sustentare, reclinavit*, quod *reticebat*, et quod *pene exanimata est.* Quam maxime igitur patet ex Scriptura scholasticis theologis intentum, quod scilicet timor contractionem et appetitus animalis, et corporalium spirituum

facit. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica etc.

ART. II.

Utrum timor faciat consiliativos.

2. 2. q. 47. a. 9. ad 3. et q. 54. a. 2. ad 4. et q. 29. a. 7. cor. et Ps. 22. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non faciat consiliativos. Non enim est eiusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit: omnis enim passio perturbat quietem, quae requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Praeterea. Consilium est actus rationis de futuris cogitantis, et deliberantis. Sed aliquis timor est *excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet*, ut Tullius dicit *in 4. de Tusc. quaest. aliquant. a princ.* Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Praeterea. Sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos, quam spes.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Reth. cap. 5. cir. med. to. 6.* quod *timor consiliativos facit.*

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo a voluntate, seu sollicitudine consiliandi: et sic timor consiliativos facit: quia, ut Philosophus *in 3. Ethic.* dicit *c. 3. to. 5. consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus.* Ea autem quae timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quandam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quae difficiliter repelli possunt, tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut iam dictum est *q. 42. a. 2.* Unde homines maxime in timoribus quaerunt consiliari.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus a facultate bene consiliandi: et sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit: quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel maius, vel minus quam sit secundum rei veritatem: sicut amanti videntur ea quae amat, meliora; et timenti ea quae timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii quaelibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus impeditur: et ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest. Si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam spes facit consiliativos; quia, ut *in 2. Rethor.* Philosophus dicit *cap. 5. ante med. to. 6. nullus consiliatur de his, de quibus desperat*, sicut nec de impossibilibus, ut dicitur *in 3. Ethic. cap. 3. tom. 5.* Timor tamen facit magis consiliativos, quam spes: quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi; timor autem de malo, prout vix repelli potest: et ita magis respicit rationem difficilis timor, quam spes: in difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est in *cor. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod timor facit consiliativos. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Reg. 30. Contristatus est David valde etc. Et consuluit David Dominum.* Item per hoc quod dicitur *Ios. 9. Timuimus valde, et providimus animabus nostris vestro terrore compulsi, et hoc consilium inivimus.* Per hoc enim quod Scripturae subindicant, quod in tempore periculoso, et consequenter in timore aliquo, quidam positi ad quaerendum consilium sive ab hominibus, sive a Deo hinc moti sunt, tamquam scholastice loquentes brevibus dicunt: Timor facit consiliativos. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum timor faciat tremorem.

Sup. a. 1. ad 2. fi. et ps. 17. cor. 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit: videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cuius signum est, quod timentes sitiunt, et praecipue in maximis timoribus, sicut patet in illis, qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Praeterea. Emissio superfluitatum ex calore accidit: unde ut plurimum medicinae laxativae sunt calidae. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem: et sic non causat tremorem.

3. Praeterea. In timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter, quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est, quod Tullius dicit *in 4. de Tuscul. QQ. aliquant. a princ.* quod *timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 1. hui. qu.* in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora: et ideo exteriora frigida remanent: et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum, quo anima movet, ut dicitur *in 2. de anim. tex. 50. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, idest circa nutritivam: et ideo, consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinae emissio, et quandoque etiam seminis; vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris, et testiculorum, ut Philosophus dicit *in lib. de Problem. sect. 27. probl. 11. to. 1.*

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra, quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor: tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur: et eadem ratione brachia, et manus tremunt: vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia: propter quod et genua tremunt timentibus secundum illud *Isa. 35. 3. Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Tullio, quod tremor est effectus timoris, seu, quod in idem redit, quod in timentibus valde proportionaliter, idest plus, et minus secundum quantitatem timoris, accidit tremor. A Tullio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Hest. 15.* illud, quod *in art. 1. app.* allegatum est. Ubi nota ly *corruit* ly *pene exanimata est.* Trementes enim maxime et corruunt ex debilitate virtutis motricis, et pene exanimantur ex derelictione cordis, idest ex fuga caloris a corde. Ibi ergo ab effectu tremoris demonstratur causa, idest tremore tamquam in ipso subintellecta. Item per dictum *Isa. 35. Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate.* Hoc est: Confortate, et roborate homines ex timore trementes. Hic enim, sicut et nunc *supra* demonstratur causa de effectu. Item per ly *pavor tenuit me, et tremor, et omnia ossa mea perterrita sunt. Iob. 4.* Item per hoc quod de Agag timente mortem a Samuelo sibi infligendam dicitur *1. Reg. 15. 32. Oblatus est ei Agag pinguissimus et tremens.* Secundo videa, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum timor impediat operationem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quae dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est *a. 2. hui. q. ad 2.* Ergo timor impedit operationem.

2. Praeterea: Illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt; sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Praeterea. Pigritia, sive segnities est quaedam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Philip. 2. 11. Cum metu, et tremore vestram salutem operamini*: quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum, quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima, sicut a primo movente, sed a membris corporeis, sicut ab instrumentis. Contingit autem, operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis.

Ex parte igitur instrumentorum corporalium timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris.

Sed ex parte animae, si sit timor moderatus non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, inquantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari, et operari. Si vero timor tantum increscat, quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quod omnis timens refugit id quod timet; et ideo cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor, qui est de aliis rebus, intantum adiuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quae homo effugit id quod timet.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod timor non impedit operationem. Ut *Philip. 2.* secundum quod adducitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi nota, quod Apostolus loquitur de timore tali, qualis explicatur in prima parte conclusionis secundae, non autem in secunda parte eiusdem, ut dixit textus corporis in fine. Nota quoque *ibidem*, quod loquitur non de timore operandi, qui vocatur in textu ad tertium timor de operatione; sed de timore aliarum rerum, qui dicitur in codice textus timor de aliis rebus. Pro cuius meliori captu audi Concilium Tridentinum *sess. 6. c. 13. Qui se existimant stare, videant ne cadant: et cum timore, et tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus, in oblationibus, in ieiuniis, et castitate. Formidare enim debent scientes, quod in spem gloriae, et nondum in gloriam renati sunt de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo. In qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti: Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Haec ibi. Et *ibid. cap. 9.*

Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, de sacramentorum virtute, et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum, suamque propriam infirmitatem, et indispositionem respicit, de sua gratia formidare, et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Haec ibi. Quae dicta sint ad declarandum, et quid importare intendat Apostolus in textu adductus per ly *cum timore*, per ly *cum tremore*: et quibus viis, atque mediis salutem nostram nos operari velit. Item idipsum, quod in principio insinuatum est *Eccles. 7. Qui timet Deum, nihil negligit.* Hoc est: Timor Dei adiuvat bonas operationes, repellendo ab operante illas omnem negligentiam. Ubi nota, quod in ly *timor Dei* includitur etiam timor servilis. Nam iste timor, quo scilicet timentur poenae, gehenna etc. si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, et donum Dei est, et disponit ad gratiam; et hoc timore inquit Concilium Tridentinum *sess. 14. cap. 4. Utiliter concussi Ninivitae, ad Ionae praedicationem plenam terroribus poenitentiam egerunt, misericordiamque a Domino impetrarunt.* Haec ex ipso Concilio ibi. De timore multiplici, ut circa praedicta tam in textu, quam in eius expositione, melius instruaris, ac sine errore omnia intelligas, vide *2. 2. qu. 19. a. 2. 3.* Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO XLV.

De audacia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de audacia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primum, Utrum audacia sit contraria timori.
Secundo, Quomodo audacia se habeat ad spem.
Tertio, De causa audaciae.
Quarto, De effectu ipsius.

ART. I.

Utrum audacia sit contraria timori.

Sup. qu. 23. a. 2. corp. fi. et inf. praesen. qu. a. 3. cor. et 2. 2. qu. 123. a. 3. ad 3. et q. 129. a. 6. ad. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus *in lib. 83. QQ. q. 31. a med. et q. 34. to. 4.* quod *audacia vitium est.* Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Praeterea. Uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Praeterea. Unaquaeque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas: dicit enim Augustinus *2. Confes. cap. 6. a med. to. 1.* quod *timor securitati praecavet.* Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Reth. cap. 5. a med. to. 6*: quod *audacia est timori contraria.*

Respondeo dicendum, quod de ratione contrariorum est, quod maxime a se distent, ut dicitur *in 10. Metaph. tex. 13. to. 3.* illud autem, quod maxime distat a timore, est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter eius victoriam super ipsum timentem. Sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum, quod ira, et audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt. Uno modo secundum quod important absolute motus appetitus sensitivi in aliquod obiectum bonum, vel malum: et sic sunt nomina passionum. Alio modo secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis: et sic sunt nomina vitiorum: et hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum, quod uni secundum idem non sunt plura contraria; sed secundum diversa nihil prohibet, uni plura contrariari: et sic dictum est *supra q. 23. a. 2. et q. 40. a. 4.* quod passiones irascibiles habent duplicem contrarietatem: unam secundum oppositionem boni, et mali; et sic timor contrariatur spei: aliam secundum oppositionem accessus, et recessus; et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem: ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium: et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod audacia est contraria timori. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Io. 19. 38. Ioseph ab Arimathaea erat discipulus Iesu occultus propter metum Iudaeorum.* Et *Mar. 15. 43. Audacter introivit ad Pilatum, et petiit corpus Iesu.* Ecce, quod contra metum, quo Ioseph ante Christi mortem premebatur, refugiendo cognosci pro discipulo ipsius, ne a Iudaeis nocumentum pateretur, ponitur audacia eiusdem Ioseph, qua post Christi mortem, en granum frumenti mortificatum affert fructum. *Ioan. 12.*, manifestat semetipsum pro discipulo eius, timore Iudaeorum, tamquam suo contrario, procul expulso. Item per hoc quod dicitur *1. Macha. 4. Videns Lysias suorum fugam, et Iudaeorum audaciam.* Contra fugam enim, idest contra timorem ponit audaciam. Ac si scholastica lingua utentes utrobique Scripturae dicant: Timori audacia contrariatur. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

ART. II.

Utrum audacia consequatur spem.

Sup. qu. 25. art. 3. cor. et inf. praesen. q. a. 5. corp. et 2. 2. q. 125. a. 2. ad 3. et q. 129. a. 7. cor. et ver. q. 25. a. 5. ad 2. et 3. Eth. le. 4. co. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum, et terribilium, ut dicitur *in 3. Ethic. cap. 7. cir. med. to. 5.* Spes autem respicit bonum, ut *supra* dictum est *q. 40. a. 1.* Ergo habent diversa obiecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Praeterea. Sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem: quinimmo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit *in 2. Reth. c. 5. a med. to. 6.* Ergo audacia non consequitur spem.

3. Praeterea. Audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Eth. cap. 8. post med. to. 5.* quod *illi qui sunt bonae spei, sunt audaces.* Videtur ergo, quod audacia consequatur spem.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam pluries dictum est *et praecipue q. 22. a. 2.* omnes huiusmodi passiones animae ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivae potentiae reducitur ad prosecutionem, vel fugam. Prosecutio autem, vel fuga est alicuius et per se, et per accidens: per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali: per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adiunctum, et fuga boni propter aliquod malum adiunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se; et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Haec autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, prosecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur, quod audacia consequitur ad spem: ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio: ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem, quae est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent obiecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum, est enim posterius bono, sicut privatio habitu, ideo audacia, quae insequitur malum, est post spem, quae insequitur bonum.

Ad secundum dicendum, quod etsi bonum simpliciter sit prius, quam malum, tamen fuga per prius debetur malo, quam bono: sicut insecutio per prius debetur bono, quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio: et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus, ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum, quod audacia licet sit circa malum, cui coniunctum est bonum victoriae secundum aestimationem audacis, tamen respicit malum: bonum vero adiunctum respicit spes: et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit: malum vero adiunctum respicit timor. Unde proprie loquendo audacia non est pars spei, sed eius effectus: sicut nec desperatio est pars timoris, sed eius effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod audacia consequitur spem. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Iudicum 20. Filii Beniamin audacter eruperunt de civitate etc.* Scis, quare isti de tribu Beniamin, ad exeundum audacter in hostes moti sint? Quia sperabant victoriam reportare de illis: quemadmodum bis iam antea reportaverunt, ut patet ex contextu. A spe igitur tali nata est audacia talis, tanquam effectus eius. Item per hoc quod dicitur *Gen. 45. Osculatus est Ioseph omnes fratres suos, et ploravit super singulos. Post quae ausi sunt loqui ad eum.* Patet enim ibi per contextum in principio capituli, quod fratres illi nimio timore perterriti respondere non poterant ipsi Ioseph, vocem namque aufert timor *quaest. 44. art. 1.* ex quo datur intelligi ad litteram, quod idem, visis osculis, et ploratu ipsius Ioseph erga semetipsos, abiecto timore, paulatim conceperunt spem de illo, qua concepta, ausi sunt loqui ad Ioseph. Per praemissa igitur Scriptura, si ore scholastico loquatur, dicit, ad spem, tamquam ad suam causam, consequitur audacia. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

ART. III.

Utrum defectus aliquis sit causa audaciae.

Sup. q. 25. a. 2. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod defectus aliquis sit causa audaciae. Dicit enim Philosophus *in lib. de Probl. sect. 27. probl. 4. tom. 1.* quod *amatores vini sunt fortes, et audaces.* Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex defectu.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Reth. cap. 5. a med. tom. 6.* quod *inexperti periculorum sunt audaces.* Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Praeterea. Iniusta passi audaciores esse solent: sicut etiam bestiae, cum percutiuntur, ut dicitur *in 3. Ethic. c. 8. cir. med. tom. 5.* Sed iniustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Reth. c. 5. a med. to. 6.* quod *causa audaciae est, cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium.* Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciae.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. praec.* audacia consequitur spem, et contrariatur timori. Unde quaecunque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciae.

Quia vero timor, et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quaedam, consistunt in motu appetitus, et in quadam transmutatione corporali, dupliciter potest accipi causa audaciae, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motus; alio vero modo ex parte transmutationis corporalis.

Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea quae faciunt nos aestimare, quod possibile sit adipisci victoriam vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia huiusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcunque auxiliantium; et praecipue si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit *in 2. Rethor. cap. 5. sub fi. tom. 6.* Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere: illis enim videntur maxime pericula imminere, qui aliis nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei, et exclusionem timoris ex his quae faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit *in lib. 3. de part. anim. cap. 4. cir. fi. to. 4.* quod *illi, qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces: et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem sunt timida;* quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum: sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et *in lib. de Problem. sect. 27. probl. 4. to. 1.* dicit, quod *habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem:* et *ibidem* dicit, quod *vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini.* Unde et *supra* dictum est *qu. 40. ar. 6.* quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem, et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, et inquantum etiam facit aestimationem cuiusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque praesentiam periculorum; et ita per subtractionem causae timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 2. Reth. c. 5. in fi. to. 6. iniustum passi redduntur audaciores, quia aestimant quod Deus iniustum passis auxilium ferat.* Et sic patet, quod nullus defectus causat audaciam, nisi per accidens, inquantum scilicet habet adiunctam aliquam excellentiam, vel veram, vel aestimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte sui.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Philosopho fuisse, quod defectus non est causa audaciae. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Reg. 17. Videntes autem Philisthiim, quod mortuus esset fortissimus eorum, fugerunt.* Ac si manifestius dicat: Videntes Philisthiim suum defectum, quod scilicet fortissimus eorum defecisset, perdiderunt audaciam, quam prius, ut patet per contextum capituli, a principio habebant, et intantum eam perdiderunt, ut induerent ignaviam, cuius testis est fuga. A fortiori ergo monstratur hic, quod ex defectu non causatur audacia. Item per hoc quod dicitur *1. Machab. 9. Multi subtraxerunt se de castris: et vidit Iudas, quod defluxit exercitus suus, et confractus est corde, et dissolutus est.* Patet enim hic, quod etiam vir fortissimus Iudas Machabaeus ex defectu suorum militum, idest ex eo quod recedentes exercitum et numero, et viribus minoraverunt, amisit solitam audaciam. Nam ly *confractus est corde, et dissolutus est*, tabefactionem audaciae grandem significat. Per hoc itaque, quod Scripturae narrant, ex morte, vel paucitate militum oriri fugam aliquam virium sive interiorem, sive exteriorem, scholasticis Theologis aperte a simili universaliter concludendum relinquunt, quod defectus nullus est causa audaciae, immo sui oppositi. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. IV.

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis.

q. 44. art. 3. et q. 45. a. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciae, ut ex dictis patet *ar. 1. hu. qu.* Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit *in lib. de Probl. sect. 27. probl. 3. in fi. to. 1.* Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Praeterea. Per augmentum obiecti augetur passio; sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est obiectum audaciae. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum, et difficile periculum, quando est praesens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Praeterea. Ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam: dicit enim Philoso-

plus *in 2. Reth. c. 5. in fi. to. 6.* quod *ira est ausivum.* Ergo quando iam sunt in ipsis periculis, et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur *in 3. Eth. ca. 7. post med. to. 5.* quod *audaces praevolantes sunt, et volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt.*

Respondeo dicendum, quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum, quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque, quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia, quae difficultatem in aliquo negotio afferunt, Unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt maiorem difficultatem, quam aestimaverunt: et ideo deficiunt.

Sed ratio est discursiva omnium, quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passi (1), sed cum deliberatione debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis, quae praecogitaverunt: et ideo magis persistunt.

Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur: cuius boni voluntas in eis perseverat, quantacunque sint pericula. Audaces autem propter solam aestimationem facientem spem, et excludentem timorem, sicut dictum est *art. praeced.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus: sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quod obiectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentum simpliciter augmentat amorem. Sed obiectum audaciae est compositum ex bono, et malo: et motus audaciae in malum praesupponit motum spei in bonum: et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur; si tamen sit motus audaciae, quanto maius est periculum, tanto maior audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quod ex laesione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut *infra* dicetur *qu. seq. ar. 1.* et ideo si fuerit tantum periculum, quod excedat spem victoriae, non sequetur ira; sed verum est, quod si ira sequatur, audacia augebitur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod audaces sunt promptiores in principio, et in ipsis periculis a tanta promptitudine deficiunt. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod *Iudicum 9.* narratur, quod Gaal filius Obed in principio absente Abimelech, audaciter clamabat: *Quis est iste Abimelech? Cur ergo serviemus ei? Utinam daret aliquis populum istum sub manu mea, ut auferrem de medio Abimelech.* Infra vero narratur, quod iste idem Gaal in ipsis periculis positus, idest praesente Abimelech, et pugnante contra se fugit. Quem fugientem Abimelech et persecutus est, et in urbem compulit. Item per hoc quod de audacibus Israelitis quibusdam dicitur *Num. 14.* quod dixerunt se esse paratos ascendere ad locum, de quo Dominus locutus est, intantumque crevit eorum audacia ante congressum belli, ut etiam renuente Moyse, voluerunt ascendere in verticem montis ad aggrediendum pericula pugnae contra Amalech, et Chananaeum. Hi tamen Israelitae in periculis positi defecerunt, tergaque vertentes fugerunt, *quos Chananaeus*, inquit Scriptura, *et Amalecites, qui habitabat in monte, persecutus est usque Horma, percutiens eos, atque concidens.* Ex praemissis enim relinquere intendit Scriptura Theologis scholasticis concludendum, quod audaces, quamvis sunt in principio animosi, sed in periculis non sunt persistentes. Secundo vides, quomodo ex iis, atque etc.

(1) *Al.* non passione.

QUAESTIO XLVI.

De ira secundum se, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de ira: et primo de ira secundum se: secundo de causa factiva irae, et remedio eius: tertio de effectu eius.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, Utrum ira sit passio specialis.
Secundo, Utrum obiectum irae sit bonum, an malum.
Tertio, Utrum ira sit in concupiscibili.
Quarto, Utrum ira sit cum ratione.
Quinto, Utrum ira sit naturalior, quam concupiscentia.
Sexto, Utrum ira sit gravior, quam odium.
Septimo, Utrum ira solum sit ad illos, ad quos est iustitia.
Octavo, De speciebus irae.

ART. I.

Utrum ira sit specialis passio.

2. 2. q. 158. a. 8. corp. et 3. d. 5. q. 2. a. 2. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed huius potentiae non est una tantum passio, sed multae. Ergo ira non est passio specialis.

2. Praeterea. Cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed irae non est aliqua passio contraria, ut *supra* dictum est *qu. 23. ar. 3.* Ergo ira non est passio specialis.

3. Praeterea. Una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones: est enim cum tristitia, et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum *in 2. Reth. cap. 2. to. 6.* Ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est, quod Damascenus *lib. 2. orth. fid. cap. 16.* ponit iram specialem passionem: et similiter Tullius *4. de Tusc. QQ. aliquant. a princ.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per praedicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia: alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium,

quae generantur in his inferioribus, secundum Dionysium *in 4. c. de div. nomin. p. 1. lect. 3.* Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiae; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut *supra* dictum est *q.23. a. 1. et 4.*

Similiter autem nec secundo modo: non est enim causa aliarum passionum, ut *supra* dictum est *q.25. a. 1.* sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum *in 14. de civ. Dei c. 7. et 9. to. 5.* amor enim est prima radix omnium passionum, ut *supra* dictum est *q. 25. a. 2.*

Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur: non enim insurgit motus irae, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium, et spes ulciscendi: quia, ut Philosophus dicit *in 2.Rhet. cap. 2. cir. prin. tom. 6. iratus habet spem puniendi*: appetit enim vindictam, ut sibi possibilem. Unde si fuerit multum excellens persona, quae nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit *in lib. de anima.*

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus huius potentiae sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiae, et inter alios eius motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali, includit in seipsa contrarietatem: et ideo non habet contrarium extra se: sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quae est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causae, et effectus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito a Scripturis, Damasceno, et Tullio insinuatum fuisse, quod ira est passio specialis. A Damasceno quidem cum Tullio, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod connumerant, seu condividunt iram aliis passionibus, et rebus specialibus. Ut *Ephes. 5. Omnis amaritudo, et ira, et indignatio, et clamor, et blasphemia tollatur a vobis.* Item *Colossens. 3. Deponite et vos omnia, iram, indignationem, malitiam, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro.* Item *Gal.5. Manifesta sunt opera carnis etc. irae, rixae etc.* Ex hac enim cum specialibus facta condivisione relinquunt Scripturae solertibus scholasticis concludendum, quod ira est quid speciale. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum obiectum irae sit bonum, vel malum.

Inf. ar. 3. et 6. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod obiectum irae sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus, vel Nemesius *lib. de nat. hom. cap. 21.* quod *ira est quasi armigera concupiscentiae*, inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tamquam obiectum.

2. Praeterea. Ira, et odium conveniunt in effectu: utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tamquam obiectum, ut *supra* dictum est *q. 29. a. 1.* Ergo etiam et ira.

3. Praeterea. Ira causatur ex tristitia: unde Philosophus dicit *in 7. Ethic. cap. 6. a med. tom. 5.* quod *ira operatur cum tristitia.* Sed tristitiae obiectum est malum. Ergo et irae.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 2. Confes. cap. 6. a. med. to. 1.* quod *ira appetit vindictam.* Sed appetitus vindictae est appetitus boni, cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum irae est bonum.

Praeterea. Ira semper est cum spe: unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus *in 2. Rhetor. cap. 2. a princ. to. 6.* Sed spei, et delectationis obiectum est bonum. Ergo et irae.

Respondeo dicendum, quod motus appetitivae virtutis sequitur actum virtutis apprehensivae. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum, et malum. Per modum quidem simplicis, et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur, vel inhaeret bono, vel refugit malum; et tales motus sunt desiderium, et spes, delectatio, et tristitia, et alia huiusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum, vel malum insit, vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc: sicut manifeste patet in amore, et odio: amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum.

Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur, quaerit vindicari de aliquo. Et sic motus irae tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam, quam appetit, et sperat, sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur: tendit etiam in illum, de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium, et nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est autem duplex differentia attendenda circa hoc irae ad odium, et ad amorem. Quarum prima est, quod ira semper respicit duo obiecta; amor vero, et odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum; sicut cum dicitur aliquis amare vinum, vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque obiectum, quod respicit amor, est bonum, vult enim amans bonum alicui, tanquam sibi convenienti: utrumque vero eorum, quae respicit odium, habet

rationem mali, vult enim odiens malum alicui, tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari; et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis insinuatum fuisse, quod irae obiectum est bonum, et malum. Ut per hoc quod dicitur *Iudith c. 1. Tunc indignatus Nabuchodonosor rex ad omnem terram illam iuravit per thronum, et regnum suum, quod defenderet se de omnibus regionibus his.* Nam hic patet, quod rex et appetiit vindictam, tamquam bonum, quam ideo, ut melior apparet, vocavit sui defensionem, et animo suo tendit in eos, de quibus vindicari volebat, tamquam in malum, idest nocivum, atque hostile. Dicitur autem ly *indignatus*, idest vehementer iratus. Item *Luc. 14. Tunc iratus paterfamilias dixit: Nemo virorum illorum, qui vocati sunt, gustabit coenam meam.* Vides enim hic, quod ira patrisfamilias fertur in vindictam, ut bonum, idest iustum, et in sui contemptores, de quibus vult facere vindictam, per exclusionem scilicet eorum a gustatione coenae, tamquam in malum, idest sui offensivum. Item *Matth. 22. Rex, cum audisset, iratus est: et, missis exercitibus, perdidit homicidas illos.* Per haec ergo omnia Scripturae, tamquam scholastice, dicunt: Ira non tantum in bonum, velut obiectum, sed etiam in malum fertur. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum ira sit in concupiscibili.

2. 2. q. 163. a. 3. corp. et 3. d. 26. q. 1. et 2. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius *in 4. de Tuscul. QQ. aliquant. a princ.* quod *ira est libido quaedam.* Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in Regula sc. epist. 109. aliquant. ante fi. tom. 2.* quod *ira crescit in odium:* et Tullius dicit *in eodem lib. aliquant. a princ.* quod *odium est ira inveterata.* Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Praeterea. Damascenus *l. 2. orth. fid. cap. 16.* et Gregorius Nyssenus, seu Nemesius *l. de nat. hom. cap. 21.* dicunt, quod *ira componitur ex tristitia, et desiderio.* Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra. Vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 3. a. 1.* passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum, et malum absolute; obiecta autem passionum irascibilis sunt bonum, et malum cum quadam elevatione, et arduitate. Dictum est autem *ar. praec.* quod ira respicit duo obiecta, scilicet vindictam, quam appetit, et eum, de quo vindictam quaerit: et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit: non enim insurgit motus irae, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente: quaecumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna aestimamus, ut dicit Philosophus *in 2. Rhet. cap. 2. par. a princ. to. 6.* Unde manifestum est, quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius *libidinem* nominat appetitum cuiuscumque boni futuri, non habita discretione ardui, vel non ardui: et secundum hoc ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictae. Sic autem libido communis est ad irascibilem, et concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio, quae prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem, sed per quamdam causalitatem: ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia, et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem *supra q. 25. a. 1.* quod passiones concupiscibilis sunt causae passionum irascibilis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod ira est in irascibili. Ut per hoc quod dicitur *Genes. 31. Ne irascatur Dominus meus, quod coram te assurgere nequeo, quia iuxta consuetudinem foeminarum nunc accidit mihi.* Ac si aperte dicat: Meum non assurgere tibi, ex tali foeminarum impotentia debet a te aestimari quasi pro nihilo respectu honorificentiae tuae a me, cum hoc reputare debeas non fieri in aliquod tui vilipendium, et ideo non irascaris. Ubi vides, quod Rachel dissuadet iram ipsi Laban ex eo, quod non debebat ipse pro arduo, idest magni momenti aestimare obiectum, idest id quod tunc sibi Racheli acciderat. Unde, si scholastice loquatur, dixit: Noli irasci, quia non habes causam irascendi, vel Noli irasci, quia obiectum hoc non est arduum. Ergo scholastice loquendo per affirmationem dixit: Irae obiectum est quid arduum. Hoc autem est dicere: Ira est in irascibili, non in concupiscibili. Item per hoc quod David ad Saul ex ira motum ad se persequendum dixit *1. Reg. 24. Quem persequeris Rex Israel, quem persequeris? Canem mortuum persequeris, et pulicem unum.* Ac si apertius dixerit: Non est grande factum irasci, et ex ira persequi canem mortuum, aut pulicem unum. Et ideo irasci tuum contra me est irrationabile, utpote revera carens obiecto suo, quod est grande, idest arduum, quamvis secundum opinionem tuam ipso non careat. Ex his ergo Scripturae scholasticis virtualiter dicunt, et probant, quod ira in irascibili, et consequenter non in concupiscibili ponenda est. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum ira sit cum ratione.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quaedam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivae partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Praeterea. Animalia bruta carent ratione: et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Praeterea. Ebrietas ligat rationem; adiuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 7. Ethic. cap. 6. in princ. to. 5.* quod *ira consequitur rationem aliqualiter.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 2. hu. q.* ira est appetitus vindictae; haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocumentum sibi illatum: unde *in 7. Ethic.* dicit Philosophus *loc. cit.* quod *syllogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim.* Conferre autem, et syllogizare est rationis; et ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo cum ratione praecipiente: et sic voluntas est cum ratione, unde dicitur appetitus rationalis. Alio modo cum ratione denuntiante: et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus *in lib. de Prob. sect. 28. probl. 3. to. 1.* quod *ira est cum ratione, non sicut praecipiente ratione, sed ut manifestante iniuriam*: appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores, et exteriores similes motibus rationis, sicut *supra* dictum est *q. 40. a. 3.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur *in 7. Ethic. cap. 6. circa princ. to. 5. ira audit aliqualiter rationem, sicut nunciantem quod iniuriatum est ei; sed non perfecte audit*, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit *in lib. de Probl. sect. 3. probl. 2. et 26. to. 1.* quod *illi qui sunt multum ebrii, tamquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod ira est quodammodo cum ratione. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Levit. 10. Cum quaereret Moyses hircum, qui oblatus fuerat pro peccato, exustum reperit, iratusque est contra Eleazar, et Ithamar etc.* Item *Num. 16. Videns Moyses rebellionem Chore, et complicem eius, iratus valde ait ad Dominum, ne respicias sacrificia eorum.* Constat enim per haec, quod ira Moysis erat cum ratione denuntiante iniuriam Domino, et sibi factam, et quod appetitus sensitivus ipsius irati obediebat rationi. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.

2. 2. q. 156. a. 4. cor.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur, quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur irae, ut dicit Philosophus *in 2. Rhet. cap. 3. to. 6.* Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Praeterea. Ratio contra naturam dividitur: ea enim quae secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur *in 7. Ethic. cap. 6. a princ. to. 5.* Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Praeterea. Ira est appetitus vindictae; concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum, et venereorum. Haec autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 7. Ethic. loc. cit.* quod *ira est naturalior quam concupiscentia.*

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur illud, quod causatur a natura, ut patet *in 2. Physic. tex. 4. to. 2.* Unde utrum aliqua passio sit magis, vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut *supra* dictum est *qu. 36. a. 2.* dupliciter accipi potest: uno modo ex parte obiecti; alio modo ex parte subiecti.

Si ergo consideretur causa irae, et concupiscentiae ex parte obiecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum, et venereorum, naturalior est quam ira, inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa irae ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui.

Si igitur consideretur natura generis, quae est natura huius hominis, inquantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit *in 4. Eth. c. 5. t. 5.* quod *humanius est punire* quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse:* unum-

quodque enim naturaliter insurgit contra contraria, et nociva. Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum secundum quod habet cholericam complexionem: cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni: et ideo magis est in promptu, ut ille, qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam de eo, qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit *in 7. Eth. c. 6. ante med. to. 5.* quod *ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia.*

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quae est temperata; et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque irae, neque alicuius alterius passionis, propter temperamentum suae complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremae, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini et irasci, et mansuetum esse, secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam irae; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut *supra* dictum est *a. praec. ad 3.*

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira, et concupiscentia ex parte obiecti.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod ira, et concupiscentia in hoc quod sunt homini naturales, se habent sicut excedentia, et excessa. Ut *Exod.* scilicet quando praepositi Israelitarum ex ira commoti dixerunt Moysi, et Aaron: *Videat Dominus, et iudicet, quoniam foetere fecistis odorem nostrum coram Pharaone etc.* Item *c. 14.* quando irati Israelitae dixerunt eisdem: *Forsitan non erant sepulcra in Aegypto, ideo tulistis nos, ut moreremur in solitudine.* Item *c. 15.* quando ex ira impatientiae, et concupiscentiae aquarum mixta murmurarunt contra Moysen dicendo: *Quid bibemus?* Item *ca. 16.* quando ex ira impatientiae, et concupiscentiae cibi mixta murmurarunt dicentes: *Cur induxistis nos in desertum, ut occideretis omnem multitudinem fame?* Vide et *c. 17. 32.* Item *Num. 11. 16. 20. 21.* De concupiscentia autem super iram vide *Gen. 6.* per totum etc. *19.* Per antedicta enim, et similia Scripturae, si scholasticam linguam in proposito assumant, brevibus dicunt: Ira quandoque est homini magis naturalis quam concupiscentia, quandoque vero e contra, idest concupiscentia est naturalior quam ira. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VI.

Utrum ira sit gravior quam odium.

2. 2. q. 159. a. 4. et mal. qu. 12. ar. 4.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim *Prov. 27. 4.* quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor.* Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Praeterea. Maius est pati malum, et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi, qui habet aliquem odio, sufficit quod ille, quem odit, patiatur malum: irato autem non sufficit, sed quaerit, quod cognoscat illud, et de illo doleat, ut dicit Philosophus *in 2. Rhetor. ca. 4. cir. fin. tom. 6.* Ergo ira est gravior quam odium.

3. Praeterea. Quanto ad constitutionem alicuius plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius: sicut habitus permanentior est, qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut *supra* dictum est *a. 1. hu. qu.* non autem odium. Ergo ira est stabilior, et gravior quam odium.

Sed contra est, quod Augustinus *in Regul. scilicet epist. 109. aliquant. ante fi. to. 2.* odium comparat *trabi*, iram vero *festucae.*

Respondeo dicendum, quod species passionis, et ratio ipsius ex obiecto pensatur. Est autem obiectum irae, et odii idem subiecto: nam sicut odiens appetit malum ei, quem odit, ita iratus ei, contra quem irascitur; sed non eadem ratione: sed odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum eius, contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout aestimat illud esse iustum, inquantum est vindicativum. Unde et *supra* dictum est *ar. 2. hu. qu.* quod odium est per applicationem mali ad malum; ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem, quod appetere malum sub ratione iusti minus habet de ratione mali, quam velle malum alicuius simpliciter: velle enim malum alicuius sub ratione iusti potest esse etiam secundum virtutem iustitiae, si praecepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis praecepto in ulciscendo. Unde manifestum est, quod odium est multo deterius, et gravius quam ira.

Ad primum ergo dicendum, quod in ira, et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium: quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur: ea enim quae secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit *1. Polit. cap. 6. a med. to. 5.* sicut avarus divitias. Unde dicitur *Eccles. 12. 16. Inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* Sed ira non appetit malum, nisi sub ratione iusti vindicativi: unde

quando malum illatum excedit mensuram iustitiae secundum aestimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit *in 2. Rhetor. cap. 4. cir. fin. to. 6.* quod *iratus, si fiant multa, miserebitur; odiens autem pro nullo.* Quantum vero ad intentionem desiderii ira magis excludit misericordiam quam odium: quia motus irae est impetuosior propter cholerae inflammationem: unde statim subditur: *Impetum concitati spiritus ferre quis poterit?*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est *in corp. art.* iratus appetit malum alicuius, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Vindicta autem fit per illationem poenae. Est autem de ratione poenae, quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur: et ideo iratus hoc appetit, ut ille, cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscit, propter iniuriam illatam sibi hoc provenire; sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, inquantum huiusmodi. Non est autem verum, quod id de quo quis tristatur, sit peius: iniustitia enim, et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos, quibus insunt, ut dicit Philosophus *in 2. Rhet. cap. 4. cir. fin. to. 6.*

Ad tertium dicendum, quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causae accipiuntur unius rationis; sed una causa potest praevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira: nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter laesionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium, et nocivum id quod odit; et ideo sicut passio citius transit quam dispositio, vel habitus; ita ira citius transit quam odium: quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens: et propter hoc Philosophus dicit *in 2. Rhetor. cap. 4. non remo. a fi. tom. 6.* quod *odium est magis insanabile, quam ira.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod odium est deterius quam ira. A D. Augustino quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Reg. 18. Factus est Saul inimicus David cunctis diebus.* De ratione autem inimicitiae perfectae, qualis erat ista Saul, est odium iuxta illud *Matth. 5. Odio habebis inimicum tuum.* Vide et *quaest. 47. art. 1. argu. cont.* Et *ca. 20. Iratus Saul adversum Ionatham etc.* Constat enim per contextus illorum sequentium capitulorum, et quod ira adversum Ionatham fuit per modum transeuntis, odium autem contra David per modum permanentis, et quod ira adversum Ionatham fuit quid levius, odium autem contra David quid gravius. Item per dictum *Gen. 37. Fratres Ioseph oderant eum: nec poterant ei quicquam pacifice loqui.* Per haec enim ostenditur quanta sit gravitas odii: sicut et per ly *oderant Aegyptii filios Israel, et affligebant illudentes eis, atque ad amaritudinem perducebant vitam eorum Exod. 1.* Ubi nulla mensura subindicatur: quam tamen in Ira quodammodo reperiri innuitur per ly *principes Iuda putantes Hieremiam fugere ad Chaldaeos, irati sunt contra eum, et caesum miserunt in carcerem Hierem. 37.* Ex his namque scholasticis ingeniosis Scripturae intendunt relinquere concludendum, quod odium est gravius ira, ut ira est. Nam de ira, ut concernit quandoque odium, vel quomodolibet aliter transit in illud, nunc non intelligitur. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VII.

Utrum ira sit ad illos solum, ad quos est iustitia.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod ira non solum sit ad illos, ad quos est iustitia. Non enim est iustitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira proiicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos, ad quos est iustitia.

2. Praeterea. Non est iustitia hominis ad seipsum, nec ad ea quae suiipsius sunt, ut dicitur *in 5. Ethic. cap. 6. et ult. to. 5.* Sed homo quandoque sibiipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum: unde dicitur *Psal. 4. 5. Irascimini, et nolite peccare.* Ergo ira non solum est ad quos est iustitia.

3. Praeterea. Iustitia, et iniustitia potest esse alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem laesit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus *in 2. Rhet. cap. 4. sub fi. to. 6.* Ergo ira non proprie est ad quos est iustitia, et iniustitia.

Sed contrarium accipi potest a Philosopho *in 2. Rhet. ex cap. 2. 3. et 4. to. 6.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. praec.* ira appetit malum, inquantum habet rationem iusti vindicativi: et ideo ad eosdem est ira, ad quos est iustitia, et iniustitia: nam inferre vindictam ad iustitiam pertinet; laedere autem aliquem pertinet ad iniustitiam. Unde tam ex parte causae, quae est laesio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictae eius, quam appetit iratus, manifestum est, quod ad eosdem pertinet ira, ad quos iustitia, et iniustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 4. hu. qu. ad 2.* ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit et ratio, et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante laesionem: et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales, et inanimatas, secundum similitudinem illius motus, qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante laesionem: et sic, ut Philosophus dicit *in 2. Rhetor. cap. 3. cir. fi. to. 6.* nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis, quibus

irascuntur: tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit iniuriam facere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus *in 5. Ethic. circ. fin. lib. to. 5.* quaedam metaphorica iustitia, et iniustitia est hominis ad seipsum, inquantum scilicet ratio regit irascibilem, et concupiscibilem: et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci; proprie autem, et per se non contingit aliquem sibiipsi irasci.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus *in 2. Rhet. cap. 4. sub fi. to. 6.* assignat unam differentiam inter odium, et iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus; sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cuius ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur ut dissonans nostrae dispositioni: et hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos laesit per suum actum; actus autem omnes sunt singularium: et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos laeserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem osteudas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Philosopho, quod ira est solum ad illos, ad quos est iustitia. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Gen. 31. Tumens Iacob cum iurgio ait*: *Quam ob culpam meam, et ob quod peccatum meum sic exarsisti post me etc.* usque ad ly *mercedem meam decem vicibus.* Ex hoc enim, quod Iacob et conquestus est cum Laban de hoc, quod iniuste iratus fuerat contra se, et quaesivit de iustitia, si iuste, ex hoc, inquam, insinuavit, ut patet, se supponere, quod ira est ad illos tantum, ad quos est iustitia, secundum opinionem saltem irascentis. Item per dictum *ad Ro. 13. Dei minister est vindex in iram ei, qui malum agit.* Hoc est, secundum expositionem S. Thomae ibi. *Vindex, idest vindictam exercens, in iram, idest ad exequendam iram Dei iustum iudicium.* His enim stantibus vides tu ibi, quod adeo verum est, iram versari, inter quos est tristitia, ut etiam ira ponatur pro iusto iudicio. Per quod utique denotatur scholasticis intentum articuli, quoniam iudicium est actus iustitiae *2. 2. qu. 60. ar. 1.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina praesens, atque confirmetur.

ART. VIII.

Utrum convenienter assignentur species irae.

2. 2. q. 157. a. 5.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod Damascenus *l. 2. orth. fi. c. 16.* inconvenienter assignet tres species irae, scilicet fel, maniam, et furorem. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens: principium enim motus irae *fel* vocatur: ira autem permanens dicitur *mania*: furor autem est *ira observans tempus in vindictam.* Ergo non sunt diversae species irae.

2. Praeterea. Tullius *in 4. de Tusc. quaest. part. ante med.* dicit, quod *excandescentia Graece dicitur θυμος, et est ira modo nascens, et modo desistens.* Θυμος autem secundum Damascenum *loc. cit.* est idem quod furor. Non ergo furor tempus quaerit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Praeterea. Gregorius *21. Mor. cap. 4. cir. med.* ponit tres gradus irae, scilicet *iram sine voce, et iram cum voce, et iram cum verbo expresso* secundum illa tria, quae Dominus ponit *Matth. 5. 22. Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce: et postea subdit: *Qui dixerit fratri suo, Racha*, ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata: et postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo, Fatue*, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni, et Gregorii Nysseni, vel Nemesii *l. de nat. hom. c. 21.*

Respondeo dicendum, quod tres species irae, quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea, quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo ex facilitate ipsius motus: et talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur. Alio modo ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet: et haec pertinet *ad maniam*, quae a manendo dicitur. Tertio ex parte eius, quod iratus appetit, scilicet vindictae: et haec pertinet *ad furorem*, qui numquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus *in 4. Eth. c. 5. to. 5.* quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur: quosdam *amaros*, quia diu retinent iram: quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa, per quae ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram; et ideo nihil prohibet, secundum ea species irae assignari.

Ad secundum dicendum, quod *excandescentia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem irae, quae perficitur secundum velocitatem irae, quam ad furorem. Nihil autem prohibet, ut θυμος Graece, quod Latine *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi irae distinguuntur secundum effectum irae, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus irae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Damasceno cum Gregorio, quod irae species convenienter sunt illae tres. A Damasceno quidem cum Gregorio, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod ponunt alios acutos ad irascendum, idest cito irascentes, ut *Ionae 4.* de ira subita ipsius super hederam. Et *1. Reg. 20.* de subita ira Saul contra Io-

nathan filium suum. Alios autem ponunt amaros in ira, idest diu retinentes iram, ut *3. Reg. 21.* de ira Achab contra Naboth. Alios vero ponunt difficiles in statu irae, idest numquam quiescentes, nisi puniant. Ut *1. Reg. 18.* de ira Saul adversum David, et *Dan. 3.* de ira furibunda Nubuchodonosor contra Ananiam, Azariam, Misaelem. Per praemissa enim omnia Scriptura, tamquam scholastico idiomate utens, breviter in proposito dicit, tres sunt species irae, scilicet *fel*, *mania*, *furor*. Ceterum, quod convenienter, secundum Scripturas, illae sic, idest pro speciebus irae ponantur, vide de convenientia Scripturarum totali *2. 2. q. 122. a. 2. app.* Et *q. 140. a. 1. app.* Item de sufficientia Scripturarum *ibid. q. 179. a. 2. app.* Et his visis, satisfactum erit pro applicatione, quae praesupponitur a te fienda, etiam alibi in sensibus, ad subiectam materiam. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO XLVII.

De causa effectiva irae, et de remediis eius, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa effectiva irae, et de remediis eius.

Circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Secundo, Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum irae.

Tertio, De causa irae ex parte irascentis.

Quarto, De causa irae ex parte eius, contra quem aliquis irascitur.

ART. I.

Utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest: dicitur enim *Iob 35. 6. Si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum?* Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud *Psal. 105. 40. Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Praeterea. Ira est appetitus vindictae. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his, quae contra alios fiunt. Ergo non semper motivum irae est aliquid contra nos factum.

3. Praeterea. Sicut Philosophus dicit *in 2. Rhetor. c. 2. post med. to. 6. homines irascuntur praecipue contra eos, qui despiciunt ea, circa quae ipsi maxime student: sicut qui student in Philosophia, irascuntur contra eos, qui Philosophiam despiciunt: et simile est in aliis.* Sed despicere Philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Praeterea. *Ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat*, ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicuius provocatur propter aliquid, quod contra ipsum fit.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Rhet. cap. 4. prope fi. to. 6.* quod *ira fit semper ex his, quae ad seipsum; inimicitia autem et sine his, quae ad ipsum: si enim putemus talem esse, odimus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 46. a. 6.* ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi praecessit iniuria; nec iniuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola, quae ad eum pertinet, qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Iniuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit, quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur, quod motivum irae alicuius semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiae, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille, cui nocumentum infertur, sub Dei providentia, et tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi, quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturae.

Ad tertium dicendum, quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum; et ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos laesos.

Ad quartum dicendum, quod aliquis tacens ad iram provocat iniuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram: ipsa autem parvipensio quidam actus est.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod motivum irae est semper aliquod factum contra ipsum, qui irascitur. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod Ionathas ad Saul dicit *1. Reg. 19. Ne pecces, Rex, in servum tuum David, quia non peccavit tibi.* His enim verbis, scilicet *quia non peccavit tibi*, vult Ionathas monstrare Sauli, quod non debebat irasci contra David. Ac si apertius dicat: Tu rex non habes re vera motivum irae contra David, eo quod ipse nihil egit contra teipsum. Revera, inquam, quoniam ideo irasceris tu contra David, eo quod putas, ipsum egisse aliquid contra te; quod esset, te habere motivum irae contra ipsum. Sed hoc, quod scilicet egerit aliquid contra te, est falsum, quod ostendo a fortiori, quia *opera eius bona sunt tibi valde, et posuit* etc. ut ibi in littera. Unde Saul, viso quod nihil revera fecerat David contra seipsum, placatus iram deposuit; in cuius

signum et post praemissam vocem Ionathae iuravit, ut *ibidem* concluditur, dicens: *Vivit Dominus, quia non occidetur, et ipse David introductus ad Saul fuit ante eum, sicut heri, et nudiustertius.* Per totum ergo discursum hunc Scriptura, tamquam scholastico brevi sermone a simili dicit: Motivum irae alicuius hominis contra aliquem est semper aliquid vel revera, vel secundum eius opinionem factum contra ipsum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum irae.

Inf. a. 3. et 4. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sola parvipensio, vel despectio sit motivum irae. Dicit enim Damascenus *l. 2. orth. fid. c. 16.* quod *iniuriam passi, vel aestimantes pati irascimur.* Sed homo potest iniuriam pati etiam absque despectu, vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est irae motivum.

2. Praeterea. Eiusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione: et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philosophus *in 3. Ethic. c. 8. cir. med. to. 5.* Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum irae.

3. Praeterea. Philosophus *in 2. Rhet. c. 2. tom. 6.* ponit multas alias causas irae, puta *oblivionem, et exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendae propriae voluntatis.* Non ergo sola parvipensio est provocativum irae.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Rhet. loc. cit.* quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis propter apparentem parvipensionem non convenienter factam.*

Respondeo dicendum, quod omnes causae irae reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur *in 2. Rhet. ibid.* scilicet *despectus, epireasmus,* idest impedimentum voluntatis implendae, et *contumeliatio*: et ad haec tria omnia motiva irae reducuntur.

Cuius ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem iusti vindicativi; et ideo intantum quaerit vindictam, inquantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit, nisi de eo quod est iniuste factum: et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Unde dicit Philosophus *in 2. Rhet. cap. 3. prope fi. tom. 6.* quod *si homines putaverint ab eis, qui laeserunt, esse iuste passos, non irascuntur: non enim fit ira ad iustum.* Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione, et ex electione. Tunc enim aliquis *maxime iniustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert*, ut dicitur *in 5. Ethic. cap. 8. to. 5.* Et ideo maxime irascimur contra illos, quos putamus ex industria nobis nocuisse: si enim putemus, aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse iniuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia, vel ex passione diminuit rationem iniuriae; et est quodammodo provocativum misericordiae, et veniae. Illi autem, qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur: et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit *in 2. Reth. ca. 3. cir. med. tom. 6.* quod *his, qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur: non enim propter parvipensionem videntur egisse.*

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiae hominis opponitur: quae enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur *in 2. Rhet. c. 2. par. a princ. to. 6.* Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus: et ideo quodcunque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiae derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacumque alia causa aliquis iniuriam patiatur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem iniuriae; sed solus contemptus, vel parvipensio rationem irae auget: et ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum, quod licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea, quae illi excellentiae derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illae causae ad quamdam parvipensionem reducuntur: oblivio enim parvipensionis est evidens signum: ea enim quae magna aestimamus, magis memoriae infigimus: similiter ex quadam parvipensione est, quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia: qui etiam in infortuniis alicuius hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono, vel malo eius: similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia eius. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativae irae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod sola parvipensio est motiva irae. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Deu. 9. Memento quomodo ad iracundiam provocaveris Dominum Deum tuum, et semper adversus Dominum contendisti.* Ac si aperte dicat: Ex eo quod contendisti contra Dominum, provocasti ipsum ad iracundiam. Patet autem, quod in contentione importatur parvipensio maior, sive minor, secundum modum contentionis, quandoquidem ex quadam parvipensione est, quod aliquis non vereatur contendere cum aliquo, seu contristare aliquem. Despectionem igitur parvipensionem, sive contemptum, quae tria idem sonant, esse motivum irae denotavit Scriptura hic, et a simili universaliter, quamvis ira in Deo, contristatioque aliter sumatur, quam in nobis. Hoc enim proposito isti non officit. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum excellentia irascentis sit causa irae.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod excellentia alicuius non sit causa, quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus *in 2. Rhet. cap. 2. cir. med. to. 6.* quod *maxime aliqui irascuntur, cum tristantur, ut infirmi, et egentes, et qui non habent id, quod concupiscunt.* Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Praeterea. Philosophus dicit *ibidem*, quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id, de quo potest esse suspicio, quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter: sed cum putant se multum excellere in illis, in quibus despiciuntur, non curant.* Sed praedicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa, quod aliquis irascatur quam excellentia.

3. Praeterea. Ea quae ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines iucundos, et bonae spei esse. Sed Philosophus dicit *in 2. Rhet. cap. 3. a med. to. 6.* quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima homines non irascuntur.* Ergo excellentia non est causa irae.

Sed contra est, quod Philosophus *in eodem libro* dicit *cap. 9. tom. 6.* quod *homines propter excellentiam indignantur.*

Respondeo dicendum, quod causa irae in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum habitudinem ad motivum irae: et sic excellentia est causa, ut aliquis de facili irascatur: est enim motivum irae iniusta parvipensio, ut dictum est *ar. praec.* Constat autem, quod quanto aliquis est excellentior, iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit; et ideo illi, qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur: puta si dives parvipenditur in pecunia, et Rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa irae in eo qui irascitur, ex parte dispositionis, quae in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem, quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum, quod contristat. Ea autem quae ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus subiacentes facilius laeduntur. Et ista est causa, quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo, in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, et ideo non contristatur, et ex hac parte minus irascitur; sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non invideri (1), vel subsannari propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

(1) *Al.* rideri.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recto intelligas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod excellentia alicuius est causa, quod facilius irascatur. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Hester. 3. Cum audisset Aman, et experimento comprobasset, quod Mardochaeus non sibi flecteret genu, nec se adoraret, iratus est valde.* Iste enim Aman ab excellentia, qua de novo ab Assuero donatus fuerat, tamquam a causa movebatur ad facillime, et acerrime irascendum contra Mardochaeum, tamquam contra non deferentem sibi honorem condecentem, ut putabat, excellentiae suae, ut patere potest tum ex contextu illo, tum ex *cap. 15.* circa finem ly *egressus est itaque Aman laetus, cumque vidisset Mardochaeum* etc. usque ad ly *Iudaeum sedentem ante fores regias.* Item insinuatur per aliud simile, quod legitur *Daniel. 3.* de ira Nabuchodonosor facillima, et acerrima contra tres viros, scilicet *Sidrac, Misac, et Abdenago*, alias *Ananiam, Azariam, Misaelem.* Ex propria enim excellentia provocabatur ad irascendum sic contra illos. Nam ad propriam excellentiam prae aliis repraesentandam, et ab omnibus cum reverentia admirandam Rex ipse erexerat statuam illam auream, et in statua adorari intendens, ut adoraretur statua, praeceperat. Quoniam vero tres praedicti viri noluerunt honorem tantum, idest adorationem Deo similem, ut intendebat Nabuchodonosor, exhibere statuae, et per consequens nec Regi in statua; ideo ab excellentia sua, tamquam non tanti aestimata, quantum volebat, motus est ad iram illam furibundam, quam capitulum praemissum describit. Ac si ergo Scripturae per haec omnia, seu scholastice loquentes, brevibus dicant: Excellentia est motivum ad iram facilem, et acerbam. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. IV.

Utrum defectus alicuius sit causa ut contra eum facilius irascamur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod defectus alicuius non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus *in 2. Rhetor. c. 3. par. a princ. tom. 6.* quod *his qui confitentur, et poenitent, et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus: unde et canes non mordent eos, qui resident.* Sed hoc pertinet ad parvitatem, et defectum. Ergo parvitas alicuius est causa ut minus irascamur.

2. Praeterea. Nullus est maior defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicuius non est causa provocativa irae contra ipsum.

3. Praeterea. Nullus aestimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non iuverint, magis offendimur: unde dicitur *in Ps.54.13. Si inimicus meus maledixis-*

set mihi, sustinuissem utique. Ergo defectus alicuius non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Rhet. cap. 2. a princ. to. 6.* quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat, et principans contra subditum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 2. et 3. praec.* indigna despectio est maxime provocativa irae.

Defectus igitur, vel parvitas eius, contra quem irascimur, facit ad augmentum irae, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur, ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit; et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis.

Si vero parvitas, vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui poenitent de iniuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram secundum illud *Proverb. 15. 1. Responsio mollis frangit iram*: inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos, quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est causa, quare ad mortuos cessat ira. Una quia non possunt dolere, et sentire; quod maxime quaerunt irati in his quibus irascuntur. Alio modo, quia iam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscumque graviter laesos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram iustae retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam despectio, quae est ab amicis, videtur esse magis indigna: et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non iuvando, sicut et contra minores.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod defectus alicuius est causa, quod facilius irascamur contra ipsum. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Iudith c. 5. Nunciatum est Holoferni, quod filii Israel praepararent se ad pugnam, ac montium itinera conclusissent, et furore nimio exarsit iracundia magna.* Constat enim ex contextu, quod in tanta ira exarsit, quia a civitatibus parvis secundum opinionem eius despici sibi videbatur. Unde ipse Holofernes inquirens, et quasi per talem inquisitionem explicans motivum tantae irae suae inquit: *Dicite mihi, quare prae omnibus, qui habitant in oriente, isti contempserunt nos?* Ubi manifeste ostendit, quod isti contemptores sui erant pauci in comparatione omnium aliorum orientalium, et consequenter minores humanis viribus, quod est esse parvum, et defectuosum. Adde quod ad parvitatem horum ostendendam omnes Holofernis magnates, quasi Holofernis ipsius opinionem de populo illo, quam et forsan ab ipso prae illis sese obiter iactanto, ut fieri solet, audierant, aperientes *infra* dixerunt, filios Israel esse homines inermes, et sine virtute, et sine peritia artis pugnae. Et *in c. 14.* iterum hanc eorum parvitatem irrisorie exprimentes dicebant: *Egressi mures de cavernis suis ausi sunt provocare nos ad praelium.* Per hoc ergo, quod Holofernes contra civitates parvulas, quae seipsum contempserant, in immensum fere statim iratus est, monstratur scholasticis perspicacitate vigentibus, quod defectus, seu parvitas despicientis aliquem est causa, quod homo hic facilius, idest et magis, et citius irascatur contra illum despicientem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUAESTIO XLVIII.

De effectibus irae, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus irae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum ira causet delectationem.
Secundo, Utrum maxime causet fervorem in corde.
Tertio, Utrum maxime impediat rationis usum.
Quarto, Utrum causet taciturnitatem.

ART. I.

Utrum ira causet delectationem.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia: quia, ut dicitur *in 7. Ethic. ca. 6. par. a med. t. 5. omnis, qui facit aliquid propter iram, facit tristatus.* Ergo ira non causat delectationem.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 4. Ethic. cap. 5. cir. med. tom. 5.* quod *punitio quietat impetum irae, delectationem pro tristitia faciens*: ex quo potest accipi, quod delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi coniunctus (1).

3. Praeterea. Nullus effectus impedit causam suam, cum sit suae causae conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur *in 2. Rhet. cap. 3. cir. med. to. 6.* Ergo delectatio non est effectus irae.

Sed contra est, quod Philosophus *in eodem lib. c. 2. par. a princ.* inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 7. Eth. cap. 14. to. 5.* delectationes, maxime sensibiles, et corporales, sunt medicinae quaedam contra tristitiam; et ideo quanto per delectationem contra maiorem tristitiam, vel anxietatem remedium praestatur, tanto delectatio magis percipitur: sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex praedictis *q. 47. a. 1.* quod motus irae insurgit ex aliqua illata iniuria contristante, cui quidem tristitiae remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad praesentiam vindictae delectatio sequitur, et tanto maior, quanto maior fuit tristitia.

Si igitur vindicta fuerit praesens realiter, fit perfecta delectatio, quae totaliter excludit tristitiam; et per hoc quietatur motus irae. Sed antequam vindicta sit praesens realiter, fit irascenti praesens du-

(1) *Al.* non est ergo effectus delectatio coniunctus irae.

pliciter. Uno modo per spem: quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut *supra* dictum est *q.46.a.1.* Alio modo secundum continuam cogitationem: unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum, quae concupiscit: propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatio non est perfecta, quae tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur, et gaudet; sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata, et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus, vel terminus.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de delectatione, quae causatur ex reali praesentia vindictae, quae totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quod delectationes praecedentes impediunt ne sequatur tristitia, et per consequens impediunt iram: sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod ira causat delectationem. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod de rege Assuero irato contra Aman, et mandante ut in vindictam suspenderetur, dicitur *Hest. 8. Suspensus est itaque Aman in patibulo, et regis ira quievit.* Clarum est enim, quod irae motus, qui iam insurrexit, quietatur per delectationem excludentem tristitiam, ut dicitur in textu corporis. Idem est ergo dicere, quod ad praesentiam vindictae praemissae ira regis quievit, et dicere, quod ira in rege causavit delectationem, inquantum ad praesentiam vindictae secuta est delectatio. Quies siquidem, etiam si nihil aliud addatur, delectationem sonat. Item per dictum *Hest. 5.* Dic mane regi, ut appendatur super eam trabem Mardochaeus. Et sic ibis cum rege laetus ad convivium. His enim verbis ostenditur idem, cum post vindictam factam laetitia secutura promittatur. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum ira maxime causet fervorem in corde.

Veri. qu. 26. ar. 1. c. fi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod fervor non sit maxime effectus irae. Fervor enim, sicut *supra* dictum est *qu. 37. a. 2.* pertinet ad amorem. Sed amor, sicut *supra* dictum est *qu. 27. a. 4.* principium est, et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Praeterea. Illa quae de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur: dicit enim Philosophus *in 2. Rhet. cap. 3. post. med. tom. 6.* quod *tempus quietat iram.* Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Praeterea. Fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed *maior ira superveniens facit iram mitescere*, ut Philosophus dicit *in 2. Rhet. ibid.* Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *l. 2. orth. fid. c. 16.* quod *ira est fervor eius qui circa cor est, sanguinis, ex evaporatione fellis fiens.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *q. 44. ar. 1.* corporalis transmutatio, quae est in passionibus animae, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem, quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id, quod est sibi contrarium, si fuerit praesens: unde videmus, quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus irae causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente; et ideo appetitus potissime tendit ad repellendam iniuriam per appetitum vindictae: et ex hoc sequitur magna vehementia, et impetuositas in motu irae.

Et quia motus irae non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor, consequenter fit motus irae causativus cuiusdam fervoris sanguinis, et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animae.

Et exinde est, quod propter magnam perturbationem cordis, quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit *in 5. Moral. cap. 30. ante med. Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti: ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Ad primum ergo dicendum, quod *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia*, ut Augustinus dicit *in 10. de Trinit. cap. ult. cir. fi. to. 3.* Et ideo quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter iniuriam illatam, magis sentitur amor: et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatae, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor, qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et ad iram: nam fervor amoris est cum quadam dulcedine, et lenitate, est enim in bonum amatum: et ideo assimilatur calori aeris, et sanguinis: propter quod sanguinei sunt magis amativi: et dicitur, quod *cogit amare iecur*, in quo fit quaedam generatio sanguinis. Fervor autem irae est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii, unde assimilatur calori ignis, et cholerae. Et propter hoc Damascenus dicit *lib. 2. orth. fid. c. 16.* quod *procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur.*

Ad secundum dicendum, quod omne illud, cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem, quod memoria tempore diminuitur: quae enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria iniuriae illatae: et ideo causa irae per tempus diminuitur paulatim, quousque totaliter tollatur. Maior etiam videtur iniuria, quando primo sentitur,

et paulatim diminuitur eius aestimatio, secundum quod magis receditur a praesenti sensu iniuriae. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philosophus dicit *in 8. Eth. cap. 5. non proc. a prin. tom. 5.* quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere.* Sed in praesentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiae; et ideo amicitia crescit: et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius: sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui irascitur, postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et praecipue si ad secundum fuerit maior ira: nam iniuria, quae excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundae iniuriae, quae aestimatur maior, esse parva, vel nulla.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod ira, sive in bonum, quae alias dicitur ira per zelum, sive in malum, quae alias dicitur ira per vitium, causat fervorem. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero de ira per zelum, ut *1. Mac. 2. Et vidit Matathias, et doluit, et contremuerunt renes eius, et accensus est furor eius secundum iudicium legis.* Ecce fervor irae interior. Sed et audi exteriorem: *Insiliens*, inquit, *trucidavit eum super aram, sed et virum, qui cogebat immolare, occidit in ipso tempore, et aram destruxit.* Item *Num. 25. Quod cum vidisset Phynees, surrexit de medio multitudinis, et arrepto pugione ingressus est post virum Israelitem in lupanar, et perfodit ambos simul in locis genitalibus.* Item similem irae fervorem, qui intus erat circa cor, manifestatum ab extra denotat *Exod. 32. Moyses, cum appropinquasset ad castra, vidit vitulum, et choros: iratusque valde proiecit de manu tabulas, et confregit eas, arripiensque vitulum, combussit, et contrivit usque ad pulverem etc.* Insinuatur autem idipsum de ira per vitium *2. Esd. 4. Cum audivisset Sanaballath, quod aedificaremus murum, iratus est valde, et motus nimis subsannavit Iudaeos.* Nam ly *motus nimis* monstrat intentum. Item *Psal. 3. Peccator videbit, et irascetur, dentibus suis fremet.* Ubi ad propositum nota ly *fremit dentibus* tamquam ab exteriori fervore interiorem demonstrando. Ac si ergo per omnia praedicta Scripturae seu scholastica lingua utentes breviter dixerint: Fervor est effectus irae. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum ira maxime impediat rationis usum.

Inf. a. 4. cor. et 2. 2. q. 41. a. 2. ad 3. et q. 157. art. 4. cor. et mal. qu. 12. ar. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur *in 7. Eth. c. 6. cir. princ. tom. 5.* Ergo ira non impedit rationem.

2. Praeterea. Quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit *in 7. Ethic. loc. cit.* quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus.* Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quae est insidiosa, ut *ibidem* dicitur.

3. Praeterea. Iudicium rationis evidentius fit ex adiunctione contrarii: quia *contraria iuxta se posita magis elucescunt.* Sed ex hoc etiam crescit ira: dicit enim Philosophus *in 2. Rhet. c. 2. post med. t. 6.* quod *magis homines irascuntur, si contraria praeexistunt, sicut honorati, si dehonorentur:* et sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, et iudicium rationis adiuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *in 5. Moral. cap. 30. par. a princ.* quod *ira intelligentiae lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit.*

Respondeo dicendum, quod mens, vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate, et somno. Dictum est autem *a. praec.* quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira inter ceteras passiones manifestius impedit iudicium rationis secundum illud *Psal. 30. 10. Conturbatus est in ira oculus meus.*

Ad primum ergo dicendum, quod a ratione est principium irae quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum iudicium rationis passio irae praeoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quae est materialis in ira: et quantum ad hoc impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat; sed quia manifeste operatur, non quaerens aliquam occultationem: quod partim contingit propter impedimentum rationis, quae non potest discernere, quid sit occultandum, et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias: partim vero est ex ampliatione cordis, quae pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde et de magnanimo Philosophus dicit *in 4. Ethic. c. 3. a me. to. 5.* quod est *manifestius oditor, et amator, et manifeste dicit, et operatur.* Concupiscentia autem dicitur esse latens, et insidiosa, quia ut plurimum delectabilia, quae concupiscuntur, habent turpitudinem quamdam, et mollitiem, in quibus homo vult latere. In

his autem quae sunt virilitatis, et excellentiae, cuiusmodi sunt vindictae, quaerit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *q. 46. ar. 4.* motus irae a ratione incipit, et ideo secundum idem appositio (1) contrarii ad contrarium adiuvat iudicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem, vel divitias, et postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimentum apparet malus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum: et ideo causat maiorem tristitiam: sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant maiorem delectationem: et secundum augmentum tristitiae praecedentis consequenter augetur et ira.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, Concilio, et Gregorio insinuatum, quod ira impedit rationem. A Divo Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Iob 26. Non te superet ira, ut aliquem opprimas.* Nisi enim quasi tacite praesupponeret, quod ira de se nata est impedire iudicium rationis, non esset sibi necessarium exhortari auctoritatem habentes, ne superarentur ab ira ad alicuius iniustam oppressionem. Ac si apertius dicat: Si ira superaverit te, habebis impeditum iudicium rectae rationis de se dictantis, nullum esse opprimendum, sicque per iram impeditus opprimes proximum, et ideo ne superet te ira ut aliquem iniuste opprimas. A Concilio autem Tridentino *sess. 2. ad fin. Quidquid dicatur, sic mitissima verborum prolatione temperetur, ut nec audientes offendantur, nec recti iudicii acies perturbato animo inflectatur.* Haec ibi. Perturbatio igitur animi rectum iudicium impedit. Iram vero maxime perturbare animum patet *supra.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina praesens, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum ira maxime causet taciturnitatem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ira non causet taciturnitatem: Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per incrementum irae usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus irae, quos Dominus assignat *Mat.5.22.* dicens: *Qui irascitur fratri suo... et qui dixerit fratri suo, Racha, et qui dixerit fratri suo, Fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Praeterea. Ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata: unde dicitur *Prov. 25.28. Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est *a. praec.* Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Praeterea. *Mat 12.34.* dicitur: *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est *a. 2. hui. quaest.* Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *in 5. Moral. cap. 30. cir. med.* quod *ira per silentium clausa intra mentem vehementius aestuat.*

Respondeo dicendum, quod ira, sicut iam dictum est *ar. praec. ad 1.* et cum ratione est, et impedit rationem: et ex utraque parte potest taciturnitatem causare.

Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictae, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius *in 5. Moral. loc. sup. cit.* dicit: *Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex iudicio silentium inducit.*

Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est *a. 2. hu. qu.* perturbatio irae usque ad exteriora membra perducitur, et maxime usque ad illa membra, in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua: unde, sicut dictum est *a. 2. hui. qu. lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio irae, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi: et tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum irae quandoque est usque ad impediendam rationem a cohibitione linguae; quandoque autem ultra procedit usque ad impediendum motum linguae, et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum: et tunc causatur taciturnitas, et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Gregorio insinuatum, quod ira potest causare taciturnitatem. A D. Gregorio quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero, et quidem a fortiori. Ut *Iob 6. Virum stultum interficit iracundia.* Si enim iracundia quandoque interficit ad litteram, idest inducit mortem, ut etiam patet in responsione ad tertium, constat per hoc, quod ira multo magis inducit quandoque taciturnitatem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUAESTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam, in quatuor articulos divisa.

Post actus, et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum: et primo de principiis intrinsecis: secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia, et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est *qu. 77.* nunc restat de habitibus considerandum.

(1) *Al.* oppositio.

Et primo quidem in generali: secundo vero de virtutibus, et vitiis, et huiusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt.

Primo quidem de ipsa substantia habituum. Secundo de subiecto eorum. Tertio de causa generationis, augmenti, et corruptionis ipsorum. Quarto de distinctione ipsorum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum habitus sit qualitas.
Secundo, Utrum sit determinata species qualitatis.
Tertio, Utrum habitus importet ordinem ad actum.
Quarto, De necessitate habitus.

ART. I.

Utrum habitus sit qualitas.

1. d. 3. q. 5. ad 5. et 2. d. 24. ar. 1. et 2. q. 1. corp. et veri. q. 20. ar. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus *in lib. 83. QQ. q. 73. to. 4.* quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere*. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera: dicimur enim habere quantitatem, et pecuniam, et alia huiusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Praeterea. Habitus ponitur unum praedicamentum, ut patet *in lib. Praedic. c. Habere to. 1.* Sed unum praedicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Praeterea. Omnis habitus est dispositio, ut dicitur *in Praedicam. c. de qualit. to. 1.* Sed *dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur *in 5. Metaphys. tex. 24. to. 3.* hoc autem pertinet ad praedicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est[1], quod Philosophus dicit *in Praed. loc. cit.* quod *habitus est qualitas de difficili mobilis.*

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum: a quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur. Uno quidem modo secundum quod homo, vel quaecunque alia res dicitur aliquid habere; alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa primum considerandum est, quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque, quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Postpraedicamenta *habere* ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt opposita, et prius, et posterius, et alia huiusmodi. Sed inter ea quae habentur, talis videtur esse distinctio, quod quaedam sunt, in quibus nihil est medium inter habens, et id quod habetur, sicut inter subiectum (1), et qualitatem, vel quantitatem nihil est medium; quaedam vero sunt, in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium, vel amicum; quaedam vero sunt, inter quae est aliquid medium, non quidem actio, vel passio, sed aliquid per modum actionis, vel passionis, prout scilicet unum est ornans, vel regens, et aliud ornatum, aut rectum. Unde Philosophus dicit *in 5. Metaph. ts. 25. to. 3.* quod *habitus dicitur tamquam actio quaedam habentis, et habiti*, sicut est in illis, quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur *praedicamentum habitus:* de quo dicit Philosophus *in 5. Metaph. ibid.* quod *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius.*

Si autem sumatur *habere*, prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est; de qua Philosophus *in 5. Metaph. loc. sup. cit.* dicit, quod *habitus dicitur dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum aut secundum se, aut ad aliud*, ut sanitas habitus quidam est: et sic loquimur nunc de habitu. Unde dicendum est, quod habitus est qualitas.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de *habere* communiter sumpto: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu, secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens, et id quod habetur: sic enim est quoddam praedicamentum, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes; sed hoc contingit tripliciter, ut statim *ibidem* Philosophus subdit, scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem: in quo, ut Simplicius dicit *in Comm. Praed. c. de qual.* comprehendit omnes dispositiones: corporales quidem in eo quod dicit *secundum locum*: et hoc pertinet ad praedicamentum situs, qui est ordo partium in loco: quod autem dicit *secundum potentiam*, includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione, et idoneitate nondum perfecte, sicut scientia, et virtus inchoata: quod autem dicit *secundum speciem*, includit perfectas dispositiones, quae dicuntur habitus, sicut scientia, et virtus complete.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod habitus est qualitas. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Luc. 7. Hic si esset propheta, sciret utique, quae et qualis est mulier quae tangit eum, quia peccatrix est.* Intendebat enim Pharisaeus per ly *qualis* denotare habitum peccandi, idest mulierem esse habituatam in peccatis, sicut per ly *quae* designare volebat substantiam corruptam, idest personam illam peccatricem. Ac si aperte dixisset: Sciret utique et hanc personam esse malam, et habitum eius esse malum, idest hanc esse non tantum peccatis carnalibus maculatam, sed etiam ex habitu, idest ex consuetudine in eis ligatam. Ubi legenti, et intelligenti patet, quod, quia ly *qualis* refertur ad habitum, ideo per hoc significatur, quod habitus est qualitas. Alioquin

(1) *Al.* obiectum.

ly *qualis* incompacte corresponderet habitui. Sicut enim in propositionibus dicis ex Philosopho, quod ly *universalis*, *particularis*, *indefinita*, *singularis* dicunt quantitatem, eo quod respondetur ad interrogationem factam per ly *quanta*: sic in proposito isto dicere ex Evangelio debes, quod habitus dicit qualitatem eo quod correspondenter se habet ad ly *qualis*. Ceterum hanc qualitatem intendebat Pharisaeus esse de difficili mobilem, quia ex consuetudine, ut tetigimus, prodeuntem. Ac si intra se ulterius procedens dixisset: Huius mulieris signa, scilicet plorare, lacrymis rigare pedes, tergere, osculari, ungere, non sunt signa verae conversionis a peccatis suis, sed alicuius velleitatis in bonum, vel hypocrisis. Nam mulier haec est habituata in malo, et de talibus, maxime de habituatis in luxuria, difficultatem conversionis eorum signans dixit *Hier. 13. Si Aethiops potest mutare pellem, et Pardus varietates suas, sic et vos potestis benefacere, cum didiceritis malum.* Per praemissam sententiam igitur scholasticis perspicacibus relinquitur secundum Scripturas esse concludendum, quod habitus est qualitas difficulter e subiecto suo amovibilis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina etc.

ART. II.

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est *ar. praec.* habitus, secundum quod est qualitas, dicitur *dispositio, secundum quam bene aut male disponitur dispositum.* Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem: nam et secundum figuram contingit aliquid bene, vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem, et frigus, et secundum omnia huiusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Praeterea. Philosophus *in Praed. c. de qual. to. 1.* caliditatem, et frigiditatem dicit esse dispositiones, vel habitus, sicut aegritudinem, et sanitatem. Sed calor, et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus, vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Praeterea. Difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis, sed magis pertinet ad motum, vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis: sed *oportet differentias per se advenire generi*, ut Philosophus dicit *in 7. Metaph. tex. 49. et seq. to. 3.* Ergo, cum habitus dicatur esse *qualitas difficile mobilis*, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in Praed. cap. de qual. to. 1.* quod *una species qualitatis est habitus, et dispositio.*

Respondeo dicendum, quod Philosophus *in Praed. cap. de qual. to. 1.* ponit inter quatuor species qualitatis primam *dispositionem*, *et habitum*.

Quarum quidem specierum differentia sic assignat Simplicius *in comment. Praedic. ibid.* dicens, quod qualitatum quaedam sunt naturales, quae secundum naturam insunt, et semper; quaedam autem sunt adventitiae, quae ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et hae quidem quae sunt adventitiae sunt habitus, et dispositiones, secundum facile, et difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quaedam sunt secundum id quod aliquid est in potentia: et sic est secunda species qualitatis; quaedam vero secundum quod aliquid est in actu: et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem: si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum vero superficiem est quarta species qualitatis, sicut figura, et forma, quae est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multae figurae, et qualitates passibiles, non naturales, sed adventitiae: et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut sanitas, et pulchritudo, et huiusmodi, et propter hoc non convenit ordini specierum: semper enim quod naturalius est, prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum, et habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quemdam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus *4. sup. Gen. ad lit. cap. 3. in med. to. 3. quem mensura praefigit*: unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id, secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quae est differentia substantiae: ita id, secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per Philosophum *in 5. Metaph. tex. 19. tom. 3.* Modus autem, sive determinatio subiecti secundum esse accidentale potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem, et passionem, quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia, et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus, vel determinatio subiecti (1) secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, et sine ratione boni, et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet, quod aliquid sit bene, vel male dispositum, nec cito, vel tarde transiens. Modus autem, sive determinatio subiecti secundum actionem, et passionem attenditur in secunda, vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur, quod aliquid facile, vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens, aut diuturnum: non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni, vel mali, quia motus, et passiones non habent rationem finis. Bonum autem, et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus, et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus, et dispositio. Dicit enim Philosophus *in 7. Phys. tex. 17. tom. 2.* loquens de habitibus animae, et corporis, quod sunt *dispositiones quaedam perfecti ad optimum. Dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Et quia *ipsa forma, et natura rei est finis, et cuius causa fit aliquid*, ut dicitur *in 2. Phys. tex. 23. to. 2.* ideo in prima specie consideratur et bonum, et malum: et etiam facile, et difficile mobi-

(1) *Al.* obiecti.

le, secundum quod aliqua natura est finis generationis, et motus. Unde *in 5. Metaph. tex. 25. to. 3.* Philosophus definit habitum, quod est *dispositio, secundum quam aliquis disponitur bene, vel male*: et *in 2. Ethic. ca. 5. par. a princ. to. 5.* dicit, quod *habitus sunt, secundum quos ad passiones nos habemus bene, vel male.* Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali.

Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est *art. praeced. ad 3.* unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid; et si addatur bene, vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet, quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem, vel frigus non dicitur aliquis disponi bene, vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens, vel non conveniens. Unde et ipsae figurae, et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes, vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus, vel dispositiones: nam figura, prout convenit naturae rei, et color pertinent ad pulchritudinem; calor autem, et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas, et frigiditas ponuntur a Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad secundum, licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit *in Commen. Praedic. cap. de qualit.*

Ad tertium dicendum, quod ista differentia *difficile mobile* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est genus habitus: nam *in 5. Metaphysic. text. 25. tom. 3.* dispositio ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divisum: et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum dupliciter. Uno modo, sicut perfectum, et imperfectum in eadem specie, ut scilicet *dispositio* dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; *habitus* autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur: et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui, sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur *dispositiones* illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem, ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo, et sanitas: habitus vero dicantur illae qualitates, quae secundum suam rationem habent, quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae, et virtutes: et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad huius distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates, quae secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, *habitus* dicuntur. Et e converso est de qualitatibus, quae secundum suam rationem sunt difficile mobiles: nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam, quam scientiam habere. Ex quo patet, quod nomen *habitus* diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis. Nec impeditur, quin secundum hoc *facile, et difficile mobile* sint specificae differentiae, propter hoc quod ista pertinent ad passionem, et motum, et non ad genus qualitatis: nam istae differentiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias, et per se differentias qualitatum: sicut etiam in genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod habitus est in prima specie qualitatis. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Corinth. 15. Qualis terrenus, tales et terreni.* Hoc est: Sicut terrenus fuit male dispositus, ita et terreni sunt male dispositi. Esse autem male dispositum, tam diuturne, et tenaciter, ut etiam ad posteros derivetur, sonat et habitum; et habitum ipsum esse in prima specie qualitatis. Habitum quidem, inquantum dicit dispositionem tenacem, idest de difficili mobilem; ipsum vero esse in prima specie qualitatis, inquantum dicit esse dispositum male. Nam, si ipsi dispositioni addatur bene, vel male, oportet, quod tunc attendatur ordo ad naturam, quae est finis, et consequenter, quod denotetur, illud sic disponi esse in prima specie qualitatis. Vide textum *respon. ad 1.* Quod ut melius de mente Apostoli pateat, secundum quod in protoparente ex peccato derelictus est quidam habitus malus, qui est ad posteros, ultra peccatum, quamvis ipse habitus non sit vere peccatum, transmissus: de quo habitu pravo intelligi posse videtur illud *Genes. 8. Sensus, et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.* Per suam ergo praemissam sententiam Apostolus, si ad loquendum scholastice in proposito inflectatur, dicit: Habitus est in prima specie qualitatis. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. III.

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Inf. ar. 4. cor. et q. 50. ar. 1. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non importet ordinem ad actum. *Unumquodque enim agit, secundum quod est actu.* Sed Philosophus dicit *in 3. de anim. tex. 8. to. 2.* quod *cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere.* Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Praeterea. Illud quod ponitur in definitione alicuius, per se convenit illi. Sed *esse principium actio-*

nis ponitur in definitione potentiae, ut patet *in 5. Metaph. tex. 17. to. 3.* Ergo esse principium actus per se convenit potentiae. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia: et sic non erit prima species qualitatis habitus, vel dispositio.

3. Praeterea. Sanitas quandoque est habitus, et similiter macies, et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus, quod sit principium actus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de bono coniugali cap. 21. paulo a princ. to. 6.* quod *habitus est, quo aliquid agitur, cum opus est*: et Commentator dicit *in 3. de anim. comment. 18.* quod *habitus est, quo quis agit, cum voluerit.*

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus, et secundum rationem subiecti, in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: est enim de ratione habitus, ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit, vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde et *in 5. Metaph. tex. 25. to. 3.* dicitur in definitione habitus, quod *est dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum, aut secundum se,* idest secundum suam naturam, *aut ad aliud*, idest in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus, qui etiam ex parte subiecti, in quo sunt, primo, et principaliter important ordinem ad actum: quia, ut dictum est *ar. praec.* habitus primo, et per se important habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem, quod natura, et ratio potentiae est, ut sit principium actus. Unde omnis habitus, qui est alicuius potentiae, ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas: et secundum hoc potest esse principium operationis: sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur *actus primus*, et operatio *actus secundus*, ut patet *in 2. de anim. tex. 5. to. 2.*

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus, quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura praecedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur *habitus*, vel *habitualis dispositio* in ordine ad naturam, sicut dictum est *in corp. art.* inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit *in 10. de hist. anim. c. 1. circ. princ. t. 4.* quod *homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani*: et est simile in aliis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod habitus importat ordinem ad actum. A Divo Augustino quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod postquam de habitu mentio facta fuerat per ly *qualis terrenus, tales et terreni*, ut *supra art. 2. appen.* mox cum illatione subiungitur *1. Corinth. 15. Igitur sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis.* Hoc est: Sicut operati fuimus peccata, operemur nunc secundum virtutes. Patet enim hic, maxime illatione adiuncta, quod habitus est, quo operamur, et consequenter quod habitus importat ordinem ad actum. Nam portare dicit operationem, et actum. Vide *articul. prim. appen. et articul. 2. appendic.* Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

ART. IV.

Utrum sit necessarium esse habitum.

Ver. q. 20. a. 2. cor. et ver. q. 1. a. 1. cor. et ad 11. et 13. et qu. 2. a. 2. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt, quibus aliquid disponitur bene, vel male ad aliquid, sicut dictum est *a. 2. hu. qu.* Sed per suam formam aliquid bene, vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Praeterea. Habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter: nam et potentiae naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Praeterea. Sicut potentia se habet ad bonum, et ad malum, ita et habitus: et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est, quod *habitus sunt perfectiones quaedam*, ut dicitur *in 7. Physic. tex. 17. to. 2.* Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 2. et 3. hu. quaest.* habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem, vel finem eius, secundum quam bene, vel male aliquid ad alterum (1) disponitur.

Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem ut id quod disponitur, sit alterum ab eo, ad quod disponitur; et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit, cuius natura non sit composita ex potentia, et actu, et cuius substantia sit sua ope-

(1) *Al.* ad hunc.

ratio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus, vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur, quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio, et habitus locum non habet: quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus caeleste sit compositum ex materia, et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut *in 1.* dictum est *q. 66. ar. 2.* non habet ibi locum dispositio, vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem: quia natura caelestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur, quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum, ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene, vel male ad formam, et ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositiones*, vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones*, vel *habitus* sanitatem, pulchritudinem, et alia huiusmodi, quae important quamdam commensurationem plurium, quae diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit *in 5. Metaph. tex. 25. to. 3.* quod *habitus est dispositio*: et dispositio est *ordo habentis partes, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut *supra* dictum est *art. 1. hu. qu. ad 3.*

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas, et operationes necesse est plura concurrere, quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perficitur natura rei; sed oportet, quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione; ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae est vel finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam; si autem sit talis forma, quae possit diversimode operari; sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa; et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia, quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est *in cor. art.* et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum, et malum, sicut *infra* patebit *q. 54. ar. 3.* eadem autem potentia se habet ad bonum, et malum: et ideo necessarii sunt habitus, ut potentiae determinentur ad bonum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho insinuatum fuisse, quod necesse est, habitus esse, scilicet ad hoc, ut potens diversimode operari disponatur per eos ad suas operationes determinate. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod David volens ostendere, se non posse operationem bellicam exequi modo illo, quo a Saul desiderabatur, dixit *1. Reg. 17. Non habeo usum.* Hoc est habitum, qui ex consuetudine fit, non habeo ad faciendum sic. Unde Scriptura, quasi volens assignare causam negati habitus, praemiserat de David ly *non enim habebat consuetudinem.* Monstravit ergo per dictum suum David, quod necessarii sunt habitus ad faciendum operationes, ad quas determinate non se habet homo per naturam, ut de viribus naturalibus dicitur *in resp. ad 2.* Item per hoc quod dicitur *1. ad Tit. Oportet episcopum irreprehensibilem esse, amplectentem eum, qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere.* Constat enim, quod habere doctrinam, idest scientiam, est habitus secundum Philosophum *3. de anima*, et quod exhortari, atque arguere sunt operationes determinatae: et quod ly *oportet*, dicit necessitatem. Est ergo illud, ac si aperte dixisset Apostolus: Habitus scientificus est necessarius ei, qui vult fideliter exequi has operationes, scilicet exhortari in doctrina sana, et contradicentes, ut decet, arguere. Per quod suum dictum scholasticis acutis, a simili, universaliter concludendum reliquit, quod habitus dari necessum est. Haec quoque eadem auctoritas, iuxta alium sensum ibi inclusum, intellecta facit *ad append. art. tertii.* Patet siquidem ex illa sensus hic, scilicet quod habitus dicit ordinem ad actum. Nam esse scientem, est habitus, et hoc ordinatur ad istos actus, scilicet exhortari, arguere. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO L.

De subiecto habituum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de subiecto habituum.
Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum in corpore sit aliquis habitus.
Secundo, Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.
Tertio, Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus.
Quarto, Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.
Quinto, Utrum in voluntate sit aliquis habitus.
Sexto, Utrum in substantiis separatis.

ART. I.

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit *in 3. de anim. comment. 18. Habitus est, quo quis agit, cum voluerit.* Sed actiones corporales non

subiacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Praeterea. Omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Praeterea. Omnes dispositiones corporales subiacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quae dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est, quod Philosophus *in Praed. cap. de qual. to. 1.* sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem *habitum* nominari dicit.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. praec. a. 2. 3. et 4.* habitus est quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia, vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore, sicut in subiecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes, quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum. Dictum est autem *qu. praec. a. 4.* quod habitualis dispositio requiritur, ubi subiectum est in potentia ad multa. Operationes vero, quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus: unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur *in 2. Eth. c. 1. et 2. to. 5.* Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur, et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae.

Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam, sicut subiectum ad formam: et hoc modo sanitas, et pulchritudo, et huiusmodi habituales dispositiones dicuntur, non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

Alexander vero posuit nullo modo habitum, vel dispositionem primae speciei esse in corpore, ut Simplicius refert *in comm. Praedic. in cap. de qualit.* sed dicebat, primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam: et quod Aristoteles inducit *in Praed.* de sanitate, et aegritudine, non inducit, quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli: ut sit sensus, quod sicut aegritudo, et sanitas possunt esse facile, vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primae speciei, quae dicuntur *habitus*, et *dispositio*. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis: tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate, et aegritudine, et de virtute, et de scientia: tum quia *in 7. Phys. te. 17. t. 2.* ponit expresse inter habitus pulchritudinem, et sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu, secundum quod est dispositio ad operationem, et de actibus corporis, qui sunt a natura, non autem de his, qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subiectum, quia scilicet tali subiecto durante, amoveri non possunt: vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animae sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subiecti. Et ideo non dicit, quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est *ut habitus*, sicut in Graeco habetur. Qualitates autem animae dicuntur simpliciter habitus.

Ad tertium dicendum, quod dispositiones corporales, quae sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiae speciei in hoc, quod qualitates tertiae speciei sunt ut *in fieri*, et ut in motu, unde dicuntur *passiones*, vel *passibiles qualitates*: quando autem iam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc iam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius *in comment. Praedic. cap. de qualit.* quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima: Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit, sicut Simplicius *ibidem* refert, quod *passio*, vel *passibilis qualitas*, *et dispositio*, *et habitus* differunt in corporibus secundum intensionem, et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est *passio*, si sit cito transiens, vel *passibilis qualitas*, si sit manens; quando autem iam ad hoc perducitur, quod potest etiam alterum calefacere, tunc est *dispositio;* si autem ulterius intantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit *habitus*: ut sic *dispositio* sit quaedam intensio, seu perfectio passionis, vel passibilis qualitatis; *habitus* autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio, et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formae, sed ex diversa participatione ipsius subiecti: et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut *supra* dictum est *q. 49. a. 2. ad 1.* commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis; et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quae sunt calidum, frigidum, humidum, et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum aegritudinem, et sanitatem. Primo autem, et per se non est alteratio secundum huiusmodi habitus, et dispositiones.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum a Scripturis, et Philosopho esse, quod habitus aliqui sunt in corpore. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Deut. 34. Moyses 120. annorum erat, quando mortuus est, non caligavit oculus eius, nec dentes illius moti sunt.* Item per hoc quod Caleb dicit *Iosue c. 14. Hodie 85. annorum sum, sic valens, ut eo valebam tempore, quando ad explorandum missus sum*, idest quando eram 45. annorum illius in me temporis fortitu-

do usque hodie perseverat, tam ad bellandum, quam ad gradiendum. Ac si Scripturae scholastica lingua dicant, quod ex tanta, tamquam longaeva et sanitate, et sensuum vivacitate utriusque horum virorum patet, aliquem habitum in corpore inveniri. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. II.

Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

1. d. 26. a. 3. ad 4. et 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus sint in anima magis secundum essentiam, quam secundum potentiam. Dispositiones enim, et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est *q. 49. a. 3.* Sed natura magis attenditur secundum essentiam animae, quam secundum potentias: quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma eius. Ergo habitus sunt in anima secundum eius essentiam, et non secundum potentiam.

2. Praeterea. Accidentis non est accidens; habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiae animae sunt de genere accidentium, ut *in 1.* dictum est *qu. 77. art. 1.* Ergo habitus non est in anima ratione suae potentiae.

3. Praeterea. Subiectum est prius eo quod est in subiecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quae pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animae, sicut in subiecto.

Sed contra est, quod Philosophus *in 1. Ethic. cap. ult. tom. 5.* ponit diversos habitus in diversis partibus animae.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *quaest. 49. art. 2. et 3.* habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam, vel ad operationem.

Si ergo accipiatur habitus, secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur: quia ipsa anima est forma completiva humanae naturae. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus, vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud *2. Pet. 1. 4. Ut simus consortes naturae divinae*, sic nihil prohibet, in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut *infra* dicetur *quaest. 110. art. 4.*

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas; quod requiritur ad habitum, ut *supra* dictum est *q. 49. art. 4.* Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia animae pertinet ad naturam humanam, non sicut subiectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma, et natura, ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius: et sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius, ut superficies coloris: et hoc modo potest potentia esse subiectum habitus.

Ad tertium dicendum, quod habitus praemittitur potentiae, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quae est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem: unde est posterior potentia.

Vel potest dici, quod habitus praeponitur potentiae, sicut completum incompleto, et actus potentiae; actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis, et temporis, ut dicitur *in 7. et 9. Metaph. tex. 15. et seq. to. 3.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod habitus est in anima secundum potentiam. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Eccl. 8. Ab ipsis disces sapientiam, et doctrinam intellectus.* Constat enim et quod sapientia est habitus, ut *ex 3. de ani.* habetur, et quod intellectus est potentia animae humanae. Dum ergo Scriptura per ly *sapientiam intellectus* monstrat, quod sapientia est in intellectu, ipsa quasi scholastice loquens dicit: Habitus est in anima secundum potentiam, non secundum essentiam. Alioquin magis dixisset ly sapientiam animae humanae, quam ly *sapientiam intellectus.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus.

3. d. 23. quaest. 1. art. 1. c. et d. 33. quaest. 2. ar. 4. et veri. qu. 1. art. 1. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod in potentiis sensitivae partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivae partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivae partis aliquis habitus debet poni.

2. Praeterea. Sensitivae partes sunt communes nobis, et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quae in definitione habitus ponitur, ut *supra* dictum est *qu. praec. art. 3.* Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Praeterea. Habitus animae sunt scientiae, et virtutes: et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquae scientiae, cum scientia sit universalium, quae vires sensitivae apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 10. in prin. to. 5.* quod *aliquae virtutes*, scilicet temperantia, et fortitudo,*sunt irrationabilium partium.*

Respondeo dicendum, quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis.

Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur.

Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt: et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene, aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis: et ideo in eis esse possunt aliqui habitus: nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut *in 1. Eth. c. ult. t. 5.* dicitur.

Ad secundum dicendum, quod vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis: sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae: et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes; sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas, et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic, vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit *in l. 83. QQ. q. 36. non long. a princ. t. 4.* quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu; quod cum in earum consuetudinem vertitur, domitae, et mansuetae vocantur.* Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis: quia non habent dominium utendi, vel non utendi; quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quod *appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali* ut dicitur *in 3. de anim. tex. 57. to. 2.* sed vires rationales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit, quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis, cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus,secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit *c. 2. de mem.et rem. a med. t. 2.* quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum*: quia etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivae exteriores,ut visus,et auditus,et huiusmodi non sunt susceptivae aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos, sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Philosopho, quod in potentiis sensitivis possunt esse aliqui habitus. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod ponunt fortitudinem esse in viribus sensitivis, et temperantiam. De fortitudine enim Eleazari referunt, quod ipse in tormentis positus dixit *2. Mac.6. Domine tu scis, quia cum a morte possem liberari, duros corporis sustineo dolores: secundum animam vero propter timorem tuum libenter haec patior.* Ubi vides, vires sensitivas operari ex imperio rationis, sustinendo dolores per habitum fortitudinis. Quod si ex instinctu naturae operarentur, liberationem a morte acceptassent, sine habitu praedicto. De temperantia autem Susannae recitant, quod ipsa inter bella concupiscentiae dixit *Dan. 13. Angustiae mihi sunt undique, si enim hoc egero etc. Sed melius est mihi absque opere incidere in manus hominum, quam peccare in conspectu Domini.* Ubi vides, vires sensitivas operari ex imperio rationis, recusando delectationem veneream, etiam cum periculo mortis violentae, per habitum temperantiae. Quod, si vires ipsae secundum instinctum naturae operatae fuissent, in delectationem illam consensissent absque habitu temperantiae. Secundo vides, quomodo ex iis bene etc.

ART. IV.

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Inf. qu. 51. ar. 3. c. et qu. 53. ar. 3. c. et q. 56. ar. 5. et qu. 67. ar. 2. cor. et ver. q. 20. ar. 2. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est *ar. 2. hu. q.* Sed operationes hominis sunt communes animae, et corpori, ut dicitur *in 1. de anim. tex. 64. et seq. tom. 2.* Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur *in 3. de an. te. 6. tom. 2.* Ergo intellectus non est subiectum alicuius habitus.

2. Praeterea. Omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum; quod autem est compositum ex forma, et materia, habet potentiam, et actum simul. Ergo in eo, quod est forma tantum, non potest esse aliquid, quod sit simul in potentia, et actu, sed solum in eo, quod est compositum ex materia, et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in coniuncto, quod est compositum ex anima, et corpore.

3. Praeterea. Habitus est *dispositio, secundum quam aliquis bene, vel male disponitur ad aliquid*, ut dicitur *in 5. Metaph. te. 25. to. 3.* Sed quod aliquis bene, vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione: unde etiam *in 2. de an. te. 94. to. 2.* dicitur, quod *molles carne*

bene aptos mente videmus. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia, quae est actus alicuius partis corporis.

Sed contra est, quod Philosophus *in 6. Ethic. c.2.3. et 10. t. 5.* ponit *scientiam*, *et sapientiam*, *et intellectum*, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animae.

Respondeo dicendum, quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere, quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim, quod homines in habitibus diversificantur: unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo, quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non potuerunt esse in intellectu possibili, sicut in subiecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quae sunt diversae in diversis.

Sed ista positio primo quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim, quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur *in 1. Ethicor. cap. ultim. tom. 5.* Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quae sunt sapientia, scientia, et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit *in 3. de anim. tex. 8. et 18. tom. 2.* quod *intellectus possibilis, cum fiat singula,* idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, *tunc fit secundum actum*, eo modo quo sciens dicitur esse in actu: quod quidem accidit, cum aliquis possit operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter, ut ante addiscere, aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est, in quo est habitus scientiae, quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam haec positio est contra rei veritatem. Sicut enim eius est potentia, cuius est operatio, ita etiam eius est habitus, cuius est operatio. Intelligere autem, et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus, quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert *in comm. Praed. cap. de qualit.* quod quia *omnis operatio hominis est quodammodo coniuncti*, ut Philosophus dicit *in 1. de anim. tex. 64. et seq. tom. 2.* ideo nullus habitus est animae tantum, sed coniuncti: et per hoc sequitur, quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat.

Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum. Unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut obiectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animae, et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur *in 1. de anim. ex tex. 66. to. 2.* Patet autem, quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem, ut obiectum, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 3. et 39. to. 2.* Unde relinquitur, quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animae, et corpori.

Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subiectum habitus. Illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa: et hoc maximo competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum, quod sicut potentia ad esse sensibile convenit materiae corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet, in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam, et actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod quia vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium obiectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum: et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Philosopho esse, quod habitus aliqui sunt in intellectu. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *2. Mach. 15. Oniam manus protendentem orasse pro omni populo Iudaeorum.* Iste siquidem Onias fuerat iam defunctus, et ideo sola ipsius anima vivebat, quae ad Deum pro populo orabat, licet in corpore assumpto tunc apparuisset. Cum igitur orare sit actus intellectivae partis *2. 2. q. 83. a. 1.* praesupponens scientiam petendorum a Deo, cum oratio sit oris ratio, et petitio decentium ab ipso, patet quod talis scientia est in intellectu, et consequenter quod Scriptura ibi, tanquam scholastice loquens, breviter ait: Habitus aliquis est in intellectu: nam scientia est habitus. Item per Scripturam Ecclesiasticam allegatam *ar. 2. append.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. V.

Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sup. q. 49. a. 4. et 2. d. 27. a. 1. ad 2. et 3. d. 23. q. 1. a. 1. cor. et d. 27. q. 2. a. 3. ad 5. et ver. q. 20. ar. 2. corp. et ver. qu. 1. a. 1. corp.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subiectum alicuius habitus.

2. Praeterea. In intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est

potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut *supra* dictum est *q. 9. ar. 1.* Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Praeterea. In potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatae. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum a ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est, quod iustitia est habitus quidam. Sed iustitia est in voluntate: est enim *iustitia habitus quidam, secundum quem aliqui volunt, et operantur iusta*, ut dicitur *in. 5. Eth. c. 1. in prin. t. 5.* Ergo voluntas est subiectum alicuius habitus.

Respondeo dicendum, quod omnis potentia, quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari: et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet, quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout *habitus est, quo quis utitur, cum voluerit*, ut *supra* dictum est *qu. praec. art. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in intellectu est aliqua species, quae est similitudo obiecti; ita oportet in voluntate, et in qualibet vi appetitiva esse aliquid, quo inclinetur in suum obiectum, cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis, quam inclinatio quaedam, ut *supra* dictum est *q. 6. a. 4. et q. 22. a. 2.* Ad ea ergo, ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa, et diversa; ideo necesse est, quod in voluntate, et in aliis viribus appetitivis sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens; sed voluntas, et quaelibet vis appetitiva est *movens, et motum*, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 54. to. 2.* Et ideo non est similis ratio de utroque: nam esse susceptivum habitus convenit ei, quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis; sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est, ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod in voluntate est aliquis habitus. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Luc. 2. Hominibus bonae voluntatis.* Et *2. Cor. 5. Bonam voluntatem habemus.* Et *Philipp. 1. Quidam propter bonam voluntatem Christum praedicant.* Constat enim, quod voluntas non est bona, si rectitudine careat, et quod rectitudinem non habet, si careat iustitia, quam etiam non habet, si careat virtute, constat, quod virtus est habitus *q. 55. a. 1. 3. 4.* Ex eo igitur, quod Scripturae bonitatem in voluntate collocant, ut vidimus, relinquunt scholasticis Theologis concludendum, in voluntate aliquem habitum esse. Secundo vides; quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VI.

Utrum in Angelis sit aliquis habitus.

Inf. q. 51. a. 1. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod in Angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionysii *in 7. cap. de cael. hier. par. a princ. Non convenit arbitrari virtutes intellectuales*, idest spirituales *more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus*, scilicet Angelis, *esse, ut aliud in alio sit, sicut in subiecto: accidens enim omne illinc repulsum est.* Sed omnis habitus est accidens. Ergo in Angelis non sunt habitus.

2. Praeterea. Sicut Dionysius dicit *in c. 4. de cael. hier. par. a princ. Sanctae caelestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant.* Sed semper quod est per se, est prius, et potius eo quod est per aliud. Ergo Angelorum essentiae per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et haec videtur esse ratio Maximi, qui *ibidem loc. cit*[illegible]*bdit*: *Si enim hoc esset, non utique maneret in* [illegible]*sa harum essentia, nec deificari per se, quantum* [illegible] *possibile, valuisset.*

3. Praeterea. Habitus est dispositio quaedam, ut dicitur *in 5. Metaph. tex. 25. tom. 3.* Sed dispositio, ut *ibidem* dicitur, *est ordo habentis partes.* Cum ergo Angeli sint simplices substantiae, videtur quod in eis non sint dispositiones, et habitus.

Sed contra est, quod Dionysius dicit *7. cap. cael. hier. par. a princ.* quod *Angeli primae hierarchiae nominantur calefacientes, et Throni, et effusio sapientiae, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine.*

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, in Angelis non esse habitus; sed quod quaecunque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus post praedicta verba, quae induximus *in arg. 2.* dicit: *Habitus earum, atque virtutes, quae in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem.* Et hoc etiam Simplicius dicit *in comment. Praedicam. cap. de qualit. Sapientia, quae est in anima, habitus est; quae autem in intellectu, substantia: omnia enim quae sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia.*

Quae quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex praemissis *q. 49. a. 4.* quod subiectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur praedicti Commentatores, quod Angeli sunt immateriales, et quod non est in illis potentia materiae, se-

cundum hoc ab eis habitum excluserunt, et omne accidens. Sed quia licet in Angelis non sit potentia materiae, est tamen in eis aliqua potentia, esse enim actum purum est proprium Dei, ideo inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri.

Sed quia potentia materiae, et potentia intellectualis substantiae non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit *in comment. Praedicam. loc. sup. cit.* quod *habitus intellectualis substantiae non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus, et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa.*

Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium; et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus, hoc enim solius Dei est, sed cum permixtione alicuius potentiae; et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut *in 1.* dictum est *q. 55. ar. 3.* inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam; sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae, ut dicitur *in lib. de cau. propos. 8. et 13. inter op. Arist. to. 3.* et tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia [illegible]llus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed [illegible]initum distat, propter hoc ad attingendum ad [illegible] Deum per intellectum, et voluntatem indiget aliquibus habitibus, tamquam in potentia existens respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit *loc. cit. in arg. sed cont. habitus eorum esse deiformes*, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem, qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in Angelis, cum sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus, et accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit Angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam, et bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quod in Angelis non sunt partes essentiae, sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito a Scripturis, et Dionysio esse insinuatum, quod in Angelis sunt habitus. A S. Dionysio quidem, ut *in arg.* *cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Ps. 23. Quis est iste rex gloriae? Dominus virtutum ipse est rex gloriae.* Ibi enim secundum D. Dionysium *7. ca. caelest. hierar.* Angeli inferiores per ly *Quis est iste rex gloriae?* quaerunt, et a superioribus respondentibus ly *Dominus virtutum ipse est rex gloriae*, addiscunt. Hoc autem eorum noviter addiscere non est, nisi per species intelligibiles, quae procul dubio sunt habitus in angelico intellectu. Vide *1. q. 106. a. 14. et q. 55. a. 2. 3.* Item per hoc quod dicitur *Isa. 63. Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? Ego qui loquor iustitiam.* Hic nempe secundum D. Dionysium *7. c. caeles. hier.* Angeli superiores per ly *Quis est iste, qui venit de Edom*, interrogant de divinis mysteriis gratiae, et Salvator noster per ly *Ego qui loquor iustitiam*, eos edocet. Hoc autem eorum noviter addiscere etc. ut *supra.* Vide *1. q. 57. a. 5.* Scripturae igitur per praemissas auctoritates suas, si ad scholasticum idioma suaviter inflectantur, dicunt: Habitus sunt et in inferioribus, et in superioribus Angelis. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa habituum: et primo quantum ad generationem ipsorum: secundo quantum ad augmentum: tertio quantum ad diminutionem, et corruptionem.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum aliquis habitus sit a natura.

Secundo, Utrum aliquis habitus ex actibus causetur.

Tertio, Utrum per unum actum possit generari habitus.

Quarto, Utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ART. I.

Utrum aliquis habitus sit a natura.

In. q. 63. a. 1. et 2. 2. q. 47. a. 15. et 3. d. 33. q. 1. a. 2. q. 1. et ver. q. 1. a. 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quae sunt a natura, usus non subiacet voluntati. Sed *habitus est quo quis utitur, cum voluerit*, ut dicit Commentator *in 3. de anim. comment. 18.* Ergo habitus non est a natura.

2. Praeterea. Natura non facit per duo, quod per unum potest facere. Sed potentiae animae sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus, et potentia essent unum.

3. Praeterea. Natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut *supra* dictum est *q. 49. a. 4.* Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret, quin omnes habitus necessario causaret. Patet autem hoc esse falsum, Ergo habitus non est a natura.

Sed contra est, quod *in 6. Eth. cap. 6. to. 5.* inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura: unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio modo secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati, vel Platoni esse aegrotativum, vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

sSi igitur loquamur de habitu, secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet praedictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur: et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui: et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura, et partim ab exteriori principio, sicut dictum est *hic sup.* de his qui sanantur per artem.

Sed habitus, qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animae, ut dictum est *q. 50. ar. 2.* potest quidem esse naturalis, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae cum sit forma corporis, est principium specificum; secundum autem naturam individui ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanae naturae, ut *in 1.* dictum est *q. 55. ar. 2.* Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio.

Aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis: ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est maior sua parte, et simile est in ceteris; sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas: et propter hoc Philosophus *in fine Post. tex. ultim. cir. med. tom. 1.* ostendit, quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animae quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse *seminalia virtutum*. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales: sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de natura, secundum quod dividitur contra rationem, et voluntatem; cum tamen ipsa ratio, et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiae, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest, sicut in Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam, quod sit per se cognoscitiva omnium; quia oporteret, quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo, et actus omnium. Unde oportet, quod superaddantur [illegible]ntiae intellectivae ipsius aliquae species intellig[illegible]quae sunt similitudines rerum intellectarum: [illegible] participationem divinae sapientiae, et non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quae intelligunt. Et sic patet, quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quod natura non aequaliter se habet ad causandas omnes diversitates habituum: quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut *supra* dictum est *in solut. praec.* Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod aliquis habitus est a natura. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Sap. 12. Naturalis malitia ipsorum.* Id quod aliis verbis subindicavit Psalmista: *Alienati sunt peccatores a vulva, erraverunt ab utero.* Hoc est: Peccatum, et error sunt his, de quibus loquor, naturalia. Item per hoc quod dicitur *Iob 31. Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Miseratio enim est habitus bonus. Et malitia malus. Vide tertiam conclusionem cum sua probatione. Ex his ergo scholasticis perspicacibus concludendum monstrant

Scripturae, habitus aliquos esse naturales. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.

Inf. q. 63. a. 2. et mal. q. 2. ar. 11. ad 4. et 6. et ver. qu. 1. art. 9. cor. et ad 10. et ar. 11. ad 13.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quaedam, ut *supra* dictum est *q. 49. a. 1.* Omnis autem qualitas causatur in aliquo subiecto, inquantum est alicuius receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Praeterea. Illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta, vel infrigidata; quod autem producit actus causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente, vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum suiipsius, sequeretur quod idem esset movens, et motum, agens, et patiens; quod est impossibile, ut dicitur *in 3. Physic. tex. 8. t. 2.*

3. Praeterea. Effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus praecedens habitum: quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu praecedente habitum.

Sed contra est, quod Philosophus *in 2. Ethic. c. 1. et 2. to. 5.* docet, habitus virtutum, et vitiorum ex actibus causari.

Respondeo di[illegible] quod in agente quandoque est solum activ[illegible]ipium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi: et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est, quod res naturales *non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere*, ut dicitur *in 2. Ethic. in princ. lib. to. 5.*

Invenitur autem aliquod agens, in quo est principium activum, et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum: et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus, quod movet motum: nam omne quod patitur, et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva, et mota, quae nominatur habitus: sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis secundum quod moventur a ratione: et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid; sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente: et sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse movens, et motum; nihil autem prohibet, idem a seipso moveri secundum diversa, ut *in 8. Physic. tex. 28. et 29. to. 2.* probatur.

Ad tertium dicendum, quod actus praecedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio, quam sit habitus generatus: sicut ipsa ratio est nobilius principium, quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus: et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod aliquis habitus generatur ex frequentatis actibus. A Philosopho quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Eccles. 23. Homo assuetus improperiis, in omnibus diebus suis non erudietur.* Hoc enim est ac si aperte diceret: Ex frequentatis actibus improperandi generabitur in homine illo habitus improperandi, tam de difficili mobilis, ut numquam ad cuiusque monitionem homo ille deserat habitum talem. Item per dictum *Sapient. 14. Interveniente tempore, convalescente iniqua consuetudine, hic error tanquam lex custoditus est.* Hoc est successu temporis ex actibus idololatrandi frequentatis generatus est habitus talis, ac tantus, ut error hic, scilicet idololatria pro legitimo Dei cultu iudicaretur ab iis, in quibus talis habitus generatus erat. Item per hoc quod dicitur *Hebr. 5. Perfectorum est solidus cibus, eorum, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, et mali.* Constat enim, quod hic vult in summa dicere, quod habitus perfectionis generatur ex actibus frequentatis similibus, quibus scilicet exercitati redduntur sensus ad discernendum bonum a malo. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. III.

Utrum per unum actum possit generari habitus.

Inf. q. 71. a. 4. cor. et 1. d. 17. q. 2. a. 3. et ver. q. 1. a. 9. ad 12. et 13.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quae est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Praeterea. Sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Praeterea. Sanitas, et aegritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari, vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 1. Ethic.*

c. 7. par. ante fin. to. 5. quod *sicut una hirundo ver non facit, nec una dies; ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus.* Sed beatitudo *est operatio secundum habitum perfectae virtutis*, ut dicitur *in 1. Ethic. ibid. et c. 10. et 13.* Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *ar. praec.* habitus per actum generatur, inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus, quod quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum: sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat.

Manifestum est autem, quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode, et ad multa. Iudicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes, et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturae: quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.

In apprehensivis autem potentiis considerandum est, quod duplex est passivum: unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus, quem vocat Aristoteles *lib. 3. de anim. tex. 20. tom. 2. passivum*, qui est *ratio particularis*, idest vis cogitativa cum memorativa, et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum, quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi: sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiae possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. Unde Philosophus *in libro de mem. et reminis. c. 2. non proc. a fin. to. 2.* dicit, quod *meditatio confirmat memoriam.*

Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnae virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in vero sensu intelligas, merito esse insinuatum a Scripturis, et a Philosopho, quod unus actus non sufficit ad generationem habitus. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Reg. 19. Quod cum audisset Saul, placatus voce Ionathae, iuravit: Vivit Dominus, quia David non occidetur etc. Nisus est Saul configere David lancea in pariete. Misit satellites in domum David, ut custodirent illum, et interficeretur a mane.* Ex eo enim quod ex uno actu locutionis Ionathae, et subsequenter ex uno actu rationis Saul moventis appetitum ipsius Saul ad clementiam erga David, non est firmatus totaliter animus Saulis in ipsa clementia, ut ibi, et multis sequentibus capitulis patet, vult Scriptura Scholasticis ingeniosis demonstratum esse, quod unus actus non est sufficiens ad generationem habitus. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo.

1. d. 17. q. 1. a. 3. cor. et 3. d. 23. q. 3. a. 2. ad. 3. et ver. qu. 12. a. 1. ad 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim aequaliter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet; quod patet esse falsum.

2. Praeterea. Deus operatur in omnibus secundum modum, qui convenit naturae ipsorum: quia *divinae providentiae est naturam salvare*, ut dicit Dionysius *4. cap. de div. nomin. par. 4. par. ante fi. lect. 23.* Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est *ar. 2. et 3. praec.* Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Praeterea. Si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut *in 2. Ethic. cap. 1. et 2. tom. 5.* dicitur. Sequitur ergo duos habitus eiusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum; quod videtur esse impossibile: non enim duae formae eiusdem speciei possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli. 15. 5. Implevit eum Dominus spiritu sapientiae, et intellectus.* Sed sapientia, et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

Respondeo dicendum, quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt, quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, quae est ultima, et perfecta hominis beatitudo, ut *supra* dictum est *quaest. 5. a. 5.* Et quia habitus oportet esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est, quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut *in 1.* dictum est *q. 105. a. 6.* Sicut igitur quandoque ad ostensionem suae virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari: sicut Apostolis

dedit scientiam Scripturarum, et omnium linguarum, quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam aequaliter se habet ad omnes; sed secundum ordinem suae sapientiae certa ratione quaedam tribuit aliquibus, quae non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit, quin Deus quaedam operetur, quae natura operari non potest; sed ex hoc sequitur, quod nihil operatur contra id quod naturae convenit.

Ad tertium dicendum, quod actus, qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem; sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Ecclesia insinuatum, quod aliqui habitus a Deo homini infunduntur. A Scripturis quidem, ut *in arg. contr.* Ab Ecclesia vero per hoc quod de S. Thoma solemniter canit: *Thomas in mundi vespere fudit thesauros gratiae, donis plenus ex aethere morum, et sapientiae.* De morum donis quidem, in eius vita approbata a seipsa specialiter de habitu virginitatis loquens dicit: *S. Thomas a Deo sibi dari meruit perpetuae continentiae castitatem. Nam mox oranti duo Angeli astiterunt dicentes, illum a Domino exauditum. Qui et ipsum circa renes stringentes dixerunt: Ex parte Dei te cingimus zingulo castitatis, quod nullatenus dissolvetur.* Haec illa. De sapientiae donis autem *ibid.* ait: *Scientiam suam non tam humano ingenio, et studio, quam orationis suffragio divinitus impetravit. Quoties enim Sanctus Dei legere, disputare, scribere, vel dictare voluit, prius ad orationis secretum accessit locum. Ex quo surgens ita in promptu inveniebat, quod scriberet, vel dictaret, quasi in libro didicisset.* Haec illa. Item per hoc quod Papa Ioannes XXII. de habitu sapientiae divinitus specialiter infuso in hunc doctorem sic in bulla canonizationis eius ait: *Beatus Thomas de Aquino in Sacrae Scripturae pagina tam super novum, quam vetus testamentum scripta, plurimaque alia Dei opera non absque speciali Dei infusione perfecit.* Haec ille. Nota ly *speciali infusione*, et ly *plurima Dei opera*, ubi Papa opera D. Thomae sic prae admiratione vocat; et nota supra ly *donis plenus ex aethere.* Hinc erubescant illi, qui ceu parum honoris Ecclesiae, Summique Pontificis testimonio deferentes S. Thomae doctrinam non tanti faciunt, quanti facienda est, immo eam dente canino mordere audent; et, cum veritati luminis huius succumbunt, ipsam a tanto doctore ex libellis quorumdam, qui revera respectu huius libellos, tanquam sui inferiores scripserunt, mutuatam fuisse contendunt, magis eam humanitus mendicatam, quam caelitus speciali infusione demissam non obstantibus praemissis agnoscentes. Haec sint obiter, et necessario pro veritatis, et Apostolicae Sedis reverentia dicta. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de augmento habituum.
Et circa hoc quaeruntur tria.
Primo, Utrum habitus augeantur.
Secundo, Utrum augeantur per additionem.
Tertio, Utrum quilibet actus augeat habitum.

ART. I.

Utrum habitus augeantur.

Inf. q. 66. a. 1. et 2. cor. et ver. q. 1. a. 11. et q. 5. a. 3. et 10. Eth. lec. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod habitus augeri non possit. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur *in 5. Phys. te. 18. to. 2.* Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Praeterea. Habitus est perfectio quaedam, ut dicitur *in 7. Phys. tex. 17. et 19. tom. 2.* Sed perfectio, cum importet finem, et terminum, non videtur posse accipere magis, et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Praeterea. In his quae recipiunt magis, et minus, contingit esse alterationem: alterari enim dicitur, quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur *in 7. Phys. tex. 15. et 17. to. 2.* Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus, et tamen augetur: unde discipuli Domino dicunt: *Domine, adauge nobis fidem*, ut habetur *Luc. 17. 5.* Ergo habitus augetur.

Respondeo dicendum, quod augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales, et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quae sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur: unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quae non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc, quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc *in his, quae non mole magna sunt, idem est esse maius, quod melius*, ut Augustinus dicit *in 6. de Trin. cap. 8. a princ. tom. 3.* Perfectio autem formae dupliciter potest considerari: uno modo secundum ipsam formam; alio modo secundum quod subiectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formae secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva, vel magna, puta magna, vel parva sanitas, vel scientia; inquantum vero attenditur perfectio formae secundum participationem subiecti, dicitur magis, et

minus, puta magis, vel minus album, et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc, quod forma habeat esse praeter materiam, aut subiectum; sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suae, et alia secundum quod participatur in subiecto.

Secundum hoc igitur circa intensionem, et remissionem habituum, et formarum fuerunt quatuor opiniones apud Philosophum, ut Simplicius narrat *in comment. Praed. cap. de qualit.* Plotinus enim, et alii Platonici ponebant, ipsas qualitates, et habitus suscipere magis, et minus, propter hoc quod materiales erant; et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiae infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant, quod ipsae qualitates, et habitus secundum se non recipiebant magis, et minus: sed qualia dicuntur magis, et minus secundum diversam participationem: puta quod iustitia non dicatur magis, et minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles *in Praed. loc. cit.* Tertia fuit opinio Stoicorum media inter has. Posuerunt enim; quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis, et minus, sicut artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorumdam dicentium, quod qualitates, et formae immateriales non recipiunt magis, et minus; materiales autem recipiunt.

Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est, quod illud, secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum, et stans, et quasi indivisibile. Quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus, vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit *in 8. Metaphy. tex. 10. tom. 3.* quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio, vel diminutio variat speciem.* Si igitur aliqua forma, vel quaecumque res secundum seipsam, vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit: et huiusmodi sunt calor, et albedo, et aliae huiusmodi qualitates, quae non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quae est per se ens. Illa vero quae recipiunt speciem ex aliquo, ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus, vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem eius, ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem, sicut motus secundum se est intensior, et remissior, et tamen remanet eadem species propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate: nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse: unde potest variari dispositio in plus, vel minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit *in 10. Ethic. cap. 3. paulo post princ. tom. 5.* quod sanitas ipsa recipit magis, et minus. Non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno, et eodem semper; sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Huiusmodi autem diversae dispositiones, vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens, et excessum: unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimae commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior, vel minor. Sic igitur patet, qualiter aliqua qualitas, vel forma possit secundum seipsam augeri, vel minui, et qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem, vel formam secundum participationem subiecti, sic etiam inveniuntur quaedam qualitates, et formae recipere magis, et minus, et quaedam non. Huiusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat *loc. supra citat.* ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis, et minus, quia est ens per se; et ideo omnis forma, quae substantialiter participatur in subiecto, caret intensione, et remissione; unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis, et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiae, forma et figura etiam consequuntur quantitatem, inde est, quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis, aut minus. Unde Philosophus dicit *in 7. Phys. te. 15. t. 2.* quod *cum aliquid accipit formam, et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri.* Aliae vero qualitates, quae sunt magis distantes a substantia, et coniunguntur passionibus, et actionibus, recipiunt magis, et minus secundum participationem subiecti.

Potest autem et magis explicari huiusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est *hic supra* id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum, et stans in indivisibili (1). Duobus igitur modis potest contingere, quod forma non participatur secundum magis, et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam: et inde est, quod nulla forma substantialis participatur secundum magis, et minus. Et propter hoc Philosophus dicit *in 8. Metaph. tex. 10. to. 3.* quod *sicut numerus non habet magis, neque minus; sic neque substantia, quae est secundum speciem,* idest quantum ad participationem formae specificae; *sed si quidem cum materia,* idest secundum materiales dispositiones, *invenitur magis, et minus in substantia.* Alio modo potest contingere ex hoc, quod ipsa indivisibilitas est de ratione formae: unde oportet, quod si aliquid participet formam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est, quod species numeri non dicuntur secundum magis, et minus, quia unaquaeque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae, quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum, et tricubitum; et de relationibus, ut duplum, et triplum; et de figuris, ut trigonum, et tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles *in Praedic. cap. de qual. to. 1.* ubi assignans rationem, quare figurae non recipiunt magis, et minus, dicit: *Quae quidem recipiunt trigoni rationem, et circuli, et similiter trigona, vel circuli sunt;* quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde quaecumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent.

Sic igitur patet, quod cum habitus, et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur *in 7. Phys. tex. 17. tom. 2.* dupliciter potest intensio, et remissio in habitibus, et dispositionibus

(1) *Al.* et stans, et indivisibile.

considerari. Uno modo secundum se, prout dicitur maior, vel minor sanitas, vel maior, vel minor scientia, quae ad plura, vel pauciora se extendit. Alio modo secundum participationem subiecti, prout scilicet aequalis scientia, vel sanitas magis recipitur in uno, quam in alio, secundum diversam aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine: non enim habitus, et dispositio dat speciem subiecto: neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, *infra* dicetur *q. 66. a. 1. et 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam et nomen augmenti, cuius terminus est magnum.

Ad secundum dicendum, quod habitus quidem perfectio est; non tamen talis perfectio, quae sit terminus sui subiecti, puta dans ei esse specificum: neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum: unde nihil prohibet, quin recipiat magis, et minus.

Ad tertium dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiae speciei; in qualitatibus vero primae speciei potest esse alteratio per posterius: facta enim alteratione secundum calidum, et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum, et aegrum. Et similiter facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas sequitur alteratio secundum scientiam, et virtutes, ut dicitur *in 7. Phys. te. 20. to. 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod habitus potest augeri, ut *Luc. 17.* secundum quod adducitur *in arg. cont.* Pro quo vide *2. 2. q. 5. a. 4.* Item per hoc quod dicitur *Ephes. 4. In caritate crescamus*, et *Philipp. 1. Oro, ut caritas vestra magis, ac magis abundet.* Vide *2. 2. a. 2.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum habitus augeantur per additionem.

Inf. q. 66. a. 1. et 2. cor. et ver. qu. 1. ar. 11. et qu. 5. a. 3. et 10. Eth. l. 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est *ar. praec.* a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione: unde *in 1. de gen. tex. 31. to. 2.* dicitur, quod *augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum.* Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Praeterea. Habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subiecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Praeterea. Sicut id quod non est album, est in potentia ad album; ita id quod est minus album, est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album, non fit album, nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album, non fit magis album, nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit ***in 4. Physic. te. 84. to. 2. Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum, quando erat minus calidum.*** Ergo pari ratione nec in aliis formis, quae augentur, est aliqua additio.

Respondeo dicendum, quod huius quaestionis solutio dependet ex praemissis. Dictum est enim *supra ar. praec.* quod augmentum, et diminutio in formis, quae intenduntur, et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formae secundum se consideratae, sed ex diversa participatione subiecti. Et ideo huiusmodi augmentum habituum, et aliarum formarum non fit per additionem formae ad formam; sed fit per hoc, quod subiectum magis, vel minus perfecte participat unam et eamdem formam: et sicut per agens, quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur ***7. Metaph. ex te. 32. to. 3.*** ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tamquam perfectius participans formam, non tamquam formae aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur huiusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse, nisi vel ex parte ipsius formae, vel ex parte subiecti. Si autem ex parte ipsius formae, iam dictum est *art. praec.* quod talis additio, vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero huiusmodi additio intelligatur ex parte subiecti, hoc non posset esse, nisi vel quia aliqua pars subiecti recipit formam, quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando iam in pluribus partibus friget: vel quia aliquod aliud subiectum additur participans eamdem formam, sicut si calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album, vel calidum, sed maius.

Sed quia quaedam accidentia augentur secundum seipsa, ut *supra* dictum est *art. praec.* in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc, quod ei aliquid additur, vel secundum tempus, in quo est, vel secundum viam, per quam est: et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subiecti, inquantum scilicet idem motus potest magis, vel minus expedite, aut prompte fieri.

Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem: sicut cum aliquis plures conclusiones Geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subiecti per intensionem, prout scilicet expeditius, et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non di-

citur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale; quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quae non augentur nisi secundum intensionem ex parte subiecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, *infra* dicetur *q. 66. artic. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum: uno modo per additionem subiecti ad subiectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intentionem absque omni additione, sicut est in his, quae rarefiunt, ut dicitur *in 4. Physic. tex. 63. tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subiecto, non autem novam formam; sed facit, quod subiectum perfectius participet formam praeexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tamquam nondum habens formam: et ideo agens causat novam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum, aut album, non est in potentia ad formam, cum iam actu formam habeat, sed est in potentia ad perfectum participationis modum: et hoc consequitur per actionem agentis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito a Scripturis, et Philosopho esse insinuatum, quod habitus augetur, et non augetur per additionem. Quod sic augeatur. Ut *Eccles. 1. Qui addit scientiam, addit et dolorem.* Hoc est: Si habenti scientiam addatur scientia, quod utique per additionem fieri, etiam verbaliter, sonat, ipsi additur et dolor. Quod non augeatur. Ut *4. Phys.* secundum quod iacet *in arg. contr.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum quilibet actus augeat habitum.

4. d. 12. q. 2. a. 1. q. 1. ad 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut *supra* dictum est *q. 51. a. 2.* Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Praeterea. De similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur *in 2. Ethic. c. 1. et 2. to. 5.* Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Praeterea. Simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui, a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra. Idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur *in 2. Ethic. cap. 2. cir. med. to. 5. aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum*, utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Respondeo dicendum, quod *similes actus similes habitus causant*, ut dicitur *in 2. Ethic. ca. 1. et 2. t. 5.* Similitudo autem, et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eamdem, vel diversam, sed etiam secundum eumdem, vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo: nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tamquam ex opposito in oppositum, ut dicitur *in 5. Phys. te. 52. tom. 2.* Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supradictis patet *q. 49. a. 3. et q. 50. a. 5.* sicut contingit, quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere, quod utatur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus.

Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod non omnis actus auget habitum suum. A Philosopho quidem, ut adducitur cum discursu *in arg. con.* Ubi notabis, et pro corollarii praemissi dicto ly *ne devotionem amittant*, stare Philosophum, quasi attendendo illi patrum timori, quod vanus non est, sed rationabilis. A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Hier. 48. Maledictus, qui facit opus Dei negligenter.* Praesupponitur enim hic, quod iste homo, cum faciat opus Dei, habuerit bonum habitum, idest inclinationem quamdam ad faciendum illud. Quia vero facit hoc, idest actum istud exequitur negligenter, ideo maledictus est, idest perdit saltem paulatim illum bonum habitum. Item per hoc quod dicitur *Apo. 3. Quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo.* Quoniam enim iste se divitem in spiritu aestimabat, opera salutis remissius agebat, et ideo habitum bonum, quem prius habuerat, pedetentim, et quasi insensibiliter amittebat: et hoc est ly *incipiam te evomere ex ore meo. Sic ergo remissa manus operatur egestatem Prov. 10.* Per omnia itaque praedicta Scripturae, quasi scholastico loquentes, in proposito dicunt: Non omnis actus habitum suum auget, cum aliquis eum, vel in totum, vel in partem diminuat. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LIII.

De corruptione, et diminutione habituum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de diminutione, et corruptione habituum.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, Utrum habitus corrumpi possit.
Secundo, Utrum possit diminui.
Tertio, De modo corruptionis, et diminutionis.

ART. I.

Utrum habitus corrumpi possit.

1. q. 89. art. 5. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest, sicut natura quaedam, unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo, cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest manente subiecto.

2. Praeterea. Omnis corruptio formae vel est per corruptionem subiecti, vel est a contrario, sicut aegritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quae est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti: quia intellectus, qui est subiectum eius, est substantia quaedam, et non corrumpitur, ut dicitur in *1. de anim. te. 65. to. 2.* et similiter etiam non potest corrumpi a contrario: nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariae, ut dicitur *in 7. Metaph. forte ex te. 52. tom. 2.* Ergo habitus scientiae nullo modo currumpi potest.

3. Praeterea. Omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiae, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animae: quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis; nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore: unde ponitur, quod nec per senium, nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, et per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali: et sicut Philosophus dicit *in 1. Eth. c. 10. in med. t. 5. Virtutes sunt permanentiores disciplinis.*

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in lib. de long. et brev. vitae c. 2. to. 2.* quod *scientiae corruptio est oblivio, et deceptio.* Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit. Et *ex contrariis actibus virtutes generantur, et corrumpuntur,* ut dicitur *in 2. Ethicor. cap. 2. non multum a princ. to. 5.*

Respondeo dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus, cuius subiectum est corruptibile, et cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit, sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate, et aegritudine; illi vero habitus, quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens.

Sunt tamen habitus quidam, qui etsi principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili: sicut habitus scientiae, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut *supra* dictum est *qu. 50. art. 3. ad 3.* Et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiae non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum, si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus, qui habeat aliquod contrarium, vel ex parte sua vel ex parte suae causae, poterit per se corrumpi; si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem, quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium: neque iterum intellectui agenti, qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se, et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quam practicorum, qui nulla oblivione, vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit *in 6. Ethic. cap. 5. in fin. to. 5.* de prudentia, quod *non perditur per oblivionem.*

Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia: cuius causae dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit: etenim enuntiationi, quae est, *Bonum est bonum,* contraria est ea quae est, *Bonum non est bonum,* secundum Philosophum *2. Periherm. cap. ult. a med. tom. 1.* Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico, vel demonstrativo. Sic igitur patet, quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scientiae. Unde Philosophus dicit, quod *deceptio est corruptio scientiae,* sicut *supra* dictum est *in arg. sed cont.* Virtutum vero quaedam sunt intellectuales, quae sunt in ipsa ratione, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 1. tom. 5.* de quibus est eadem ratio, quae est de scientia, vel opinione.

Quaedam vero sunt in parte animae appetitiva, quae sunt virtutes morales: et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivae partis causantur per hoc, quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis, vel vitii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur *in 7. Ethic. cap. 10. non longe a fin. tom. 5. habitus similitudinem habet naturae; deficit tamen ab ipsa.* Et ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.

Ad secundum dicendum, quod etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen, et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est *in corp. artic.*

Ad tertium dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus, inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiae, etiam quantum ad ipsam radicem habitus: et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis: tamen quod dicitur, *virtutes esse permanentiores disciplinis*, intelligendum est non ex parte subiecti, vel causae, sed ex parte actus: nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Philosopho, quod habitus corrumpi potest. A Philosopho quidem, ut adducitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi ex ly *scientiae corruptio est oblivio*, inferas ab oppositis, quod meditatio confirmat scientiam. Ex eo enim, quod meditatio confirmat memoriam, ut dicit Philosophus *in cap. de mem. et remin.* patet, quod confirmat scientiam. Quinimmo ipsa rerum meditatio generat scientiam, inquantum fere semper aliquid de novo circa res iam scitas addiscimus per iteratam ruminationem, seu meditationem seriose factam. Quia vero iterata meditatio non potest fieri sine iterata memoratione; ideo et memoria, quamvis a longe generat scientiam. Memoria namque excitata adiuvat suas compares vires, scilicet imaginativam, et cogitativam, et ex hoc intellectu passivo, sic enim has tres vires nominat Philosophus *in lib. de anima*, fit ascensus ad intellectum possibilem, cuius est proprie meditari scientiam. A Scripturis item insinuatur id quod in principio dicebatur, ut *1. Reg. 9. Saul erat electus, et bonus, et non erat vir de filiis Israel melior illo.* Et confirmatur quoad esse bonum, et electum *capit. 10.* per ly *ecce absconditus est domi.* Et iterum *c. 15.* per ly *cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* His tamen non obstantibus subditur *cap. 18. Non rectis ergo oculis Saul aspiciebat David a die illa, et deinceps.* Id quod per totum residuum primi libri Regum, per experientiam executioni mandatum fuisse declaratur. Constat enim ex praedictis simul iunctis, quod habitus bonus, qui tanto tempore duravit in Saul, corruptus fuit a suo contrario, scilicet ab habitu malo iniquae inimicitiae contra innocentem David succedente in ipso. Insinuatur etiam ab eisdem, ut *Galat. 1. Supra modum persequebar Ecclesiam Dei.* Et *1. Tim. 1. Fui blasphemus, et persecutor, et contumeliosus.* Quibus tamen subditur *2. Timoth. 1. Ego praedicator, et Apostolus, et magister Gentium.* Et *2. Corinth. 12. Et Dominus dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea.* Patet enim ex his simul iunctis, quod Paulus, qui et Saulus, ex habitu malo in se corrupto transivit ad contrarium: tamquam si per haec, et superiora Scripturae scholasticam linguam sonantes, brevibus dixissent: Habitus per se corrumpi potest. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. II.

Utrum habitus possit diminui.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quaedam qualitas, et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Praeterea. Omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel ratione sui subiecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur, et remittitur; alioquin sequeretur, quod aliqua species de suis individuis praedicaretur secundum magis, et minus. Si vero secundum participationem subiecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei, et subiecto. Cuicumque autem formae convenit aliquid proprium praeter suum subiectum, illa forma est separabilis, ut dicitur *in 1. de anim. tex. 13. tom. 2.* Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis; quod est impossibile.

3. Praeterea. Ratio, et natura habitus, sicut et cuiuslibet accidentis, consistit in concretione ad subiectum: unde et quodlibet accidens definitur per suum subiectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur, neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subiectum diminui poterit: et ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est, quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem, et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum, quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supradictis patet *qu. 52. ar. 1.*

Et sicut ex eadem causa augentur, ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus secundum se consideratus est formà simplex: et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiae ipsius participantis, quae scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quae potest ad plura, vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quaedam diminutio essentiae habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

Ad tertium dicendum, quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam a subiecto secundum suam rationem: aliter tamen, et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subiectum, quae incipit ab accidente, et terminatur ad subiectum: nam albedo dicitur, qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum, quasi prima pars definitionis, quae est genus, sed quasi secunda, quae est differentia: dicimus enim, quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subiecto, et termi-

natur ad accidens: dicitur enim album, quod habet albedinem. Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum, tamquam genus, quod est prima pars definitionis: dicimus enim, quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto: et huiusmodi est intensio, et remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur magis, et minus, sed album. Et eadem ratio est in habitibus, et aliis qualitatibus: nisi quod quidam habitus augentur, vel diminuuntur per quamdam additionem, ut ex supradictis patet *q. 52. a. 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis insinuatum fuisse, quod habitus aliqui diminuuntur. Ut *a Ps. 11. Defecit sanctus, et diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Veritas enim specialim illa, quae dicitur doctrinae, est habitus, et diminuta est, idest paulatim decrevit. Ubi D. Thomas in expositione Psalmorum considerans diversitatem sensuum in verbis, inquit, quod *sanctitas dicitur deficere, veritas autem diminui, quia per unum peccatum mortale sanctitas totaliter aufertur*, quasi alludens suo dicto *in 2. 2. q. 24. ar. 10.* quod caritas non potest diminui, veritas autem successive deperdi potest. Vide de virtutum intellectualium habitibus *ar. 1. concl. 5.* Item *ab Eccles. 31. Vinum multum potatum minorans virtutem.* Virtus enim tum moralis, tum corporalis, tum intellectualis, de quibus potest illud dictum exponi, est habitus *ar. 1. concl. 1. 5. 6.* minorari autem, idest diminui, ponitur a vino immoderate sumpto. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum habitus corrumpatur, vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

2. 2. q. 24. a. 10. et 1. di. 17. q. 2. a. 5. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non corrumpatur, aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt, quam passibiles qualitates, ut ex supradictis apparet *qu. 49. a. 2. ad 3.* Sed passibiles qualitates non corrumpuntur, neque diminuuntur per cessationem ab actu: non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Praeterea. Corruptio, et diminutio sunt quaedam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio, vel corruptio habitus.

3. Praeterea. Habitus scientiae, et virtutis sunt in anima intellectiva, quae est supra tempus. Ea vero quae sunt supra tempus, non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque huiusmodi habitus corrumpuntur, vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed contra est, quod Philosophus *in lib. de longit. et brev. vitae cap. 2. to. 2.* dicit, quod *corruptio scientiae non solum est deceptio, sed etiam oblivio*: et etiam *in 8. Ethic. ca. 5. par. a prin. tom. 5.* dicitur, quod *multas amicitias inappellatio dissolvit:* et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur, vel tolluntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur *in 8. Phys. te. 27. to. 2.* aliquid potest esse movens dupliciter. Uno modo per se, quod scilicet movet secundum rationem propriae formae, sicut ignis calefacit. Alio modo per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitum. Dictum est enim *ar. praec.* quod habitus per se corrumpuntur, vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, huiusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia, et virtute. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus, et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones, et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum, quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur, vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad secundum dicendum, quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem, vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est *in cor. art.*

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiva animae secundum se est supra tempus; sed pars sensitiva subiacet tempori; et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivae partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit *in 4. Physic. tex. 117. to. 2.* quod *tempus causa est oblivionis.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod per cessationem ab actu possunt habitus diminui, aut etiam corrumpi. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod de quodam pigro, qui ab operatione talenti accepti cessaverat, dicitur *Mat. 25. Luc. 15. Tollite ab eo talentum. Ei enim, qui non habet, etiam quod videtur habere, auferetur ab eo.* Ac si Scriptura per hoc dixisset: Per cessationem ab operando circa talentum contingit primo, quod talentum revera habitum dicitur, quasi non haberi, idest dicitur quod videtur haberi; contingit secundo, quod ablatum totaliter est ab illo sic otioso. Talentum autem illud in proposito scholastico est habitus scientiae, vel virtutis, qui secundum Scripturam illam per cessationem solam ab actu deperditur. Item per iy *si non in timore Domini tenueris te instanter, cito corruet domus tua Eccl. 27.* Hoc est: Paulatim diminuetur in te bonus habitus timendi dominum, et tandem omnino excides ab illo, idest tandem perdes totaliter illum bonum habitum, nisi per exercitium continuum servare eumdem habitum studueris: Ac si apertius dicat: Per cessationem ab actu habitus in te reperti, quod est tenere te instanter in timore Domini, successive amittes habitum ipsum, quod est domum tuam corruere cito, idest tempore brevi. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO LIV.

De distinctione habituum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione habituum. *Et circa hoc quaeruntur quatuor.*

Primo, Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

Secundo, Utrum habitus distinguantur secundum obiecta.

Tertio, Utrum habitus distinguantur secundum bonum, et malum.

Quarto, Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ART. I.

Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

2. 2. q. 67. ar. 5. cor. et 3. d. 33. q. 1. ar. 1. qu. 3. corp. et d. 35. q. 2. a. 3. q. 2. ad 3. et ver. q. 15. a. 2. ad 11. et ver. q. 1. ar. 12. ad 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quae secundum idem distinguntur, multiplicato uno multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiae, et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus, et obiecta: similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Praeterea. Potentia est virtus quaedam simplex. Sed in uno subiecto simplici non potest esse diversitas accidentium, quia subiectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Praeterea. Sicut corpus formatur per figuram; ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed contra est, quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 49. ar. 4.* habitus sunt dispositiones quaedam alicuius in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem, vel finem naturae. Et de illis quidem habitibus, qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est, quod possunt plures esse in uno subiecto: eo quod unius subiecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem *habitus* dicuntur: sicut si accipiantur humani corporis partes humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus, vel dispositio sanitatis; si vero accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies; si vero accipiantur membra, ut manus, et pes, et huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus, vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus, qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiae esse habitus plures. Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut *supra* dictum est *q. 51. ar. 2.* Potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet *ibid.* Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam: eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura obiecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subiectum diversorum actuum, vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quaedam qualitates, aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam; diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur *in 5. Metaph. tex. 33. tom. 3.* ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa; ita etiam diversitas obiectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit *in 6. Ethic. cap. 1. a med. to. 5.* quod *ad ea quae sunt genere altera, sunt etiam animae particulae aliae.* Diversitas vero obiectorum secundum

speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quaecumque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa, sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus. Non autem oportet, quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius: et sicut sunt genera generum, et species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum, et potentiarum.

Ad secundum dicendum, quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet, in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiae, sed est dispositio ad actum, sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiae simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio, sicut nec unius corporis plures figurae, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod multi habitus possunt esse unius potentiae. Ut *1. Tim. 3. Oportet, Episcopum esse sobrium, ornatum, prudentem, pudicum, hospitalem, doctorem, suae domui bene praepositum*, et *ad Tit. 1.* additur: *Benignum, iustum, sanctum, continentem, amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem*. Ecce, quot habitus nominavit partim in intellectu, partim in voluntate existentes, ut videre est in *2. 2. quaest.* iuxta diversitatem illarum virtutum diversis, quos tamen habitus virtutum oportere esse in uno Episcopo affirmavit. Ac si ergo Apostolus scholastice in proposito loquens, per omnia illa breviter dicat: Habitus non tantum duo, sed plures possunt esse in eadem potentia. Nisi enim sic esset, ego non dicerem ly *oportet* etc. quoniam tunc dicerem, illud esse necessarium, quod esset impossibile. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum habitus distinguantur secundum obiecta.

Inf. a. 3. cor. et q. 60. a. 1. cor. et q. 63. a. 4. cor. et 5. Eth. lect. 1. fin. et 2. de ani. lect. 16. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus non distinguantur secundum obiecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiae est contrariorum, sicut medicina sani, et aegri. Non ergo secundum obiecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Praeterea. Diversae scientiae sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias: sicut terram esse rotundam demonstrat Naturalis, et Astrologus, ut dicitur *in 2. Physic. tex. 17. to. 2.* Ergo habitus non distinguuntur secundum obiecta.

3. Praeterea. Eiusdem actus est idem obiectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur: sicut dare pecuniam alicui, si fit propter Deum, pertinet ad caritatem; si vero fit propter debitum solvendum, pertinet ad iustitiam. Ergo etiam idem obiectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem obiectorum.

Sed contra. Actus differunt specie secundum diversitatem obiectorum, ut *supra* dictum est *q. 1. ar. 3. et q. 18. a. 2.* Sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa obiecta.

Respondeo dicendum, quod habitus et est forma quaedam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi, aut secundum communem modum, quo formae specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum: distinguuntur siquidem formae ab invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem, quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum, ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et operationem consequentem naturam.

Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur: uno quidem modo secundum principia activa talium dispositionum: alio vero modo secundum naturam; tertio vero modo secundum obiecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum non est considerandum ipsum obiectum materialiter, sed ratio obiecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum; tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat Naturalis, et per aliud Astrologus: Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud huiusmodi; Naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud huiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quae est *syllogismus faciens scire*, ut dicitur *in 1. Poster. tex. 5. to. 1.* dependet ex medio. Et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 2. Physic. tex. 89. to. 2. et in 7. Ethic. cap. 8. a med. tom. 5. ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis*; et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum. Sunt etiam ipsi fines obiecta ac-

tuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supradictis patet *q. 19. a. 1. et 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod habitus distinguuntur secundum obiecta. Ut per hoc quod dicitur *Matth. 6. Cum ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes. Exterminant enim facies suas, ut appareant hominibus ieiunantes. Amen dico vobis: Receperunt mercedem suam. Tu autem, cum ieiunas, unge etc. sed Patri tuo, qui etc. Et Pater tuus reddet tibi.* His enim explicatur actus, scilicet ieiunare, sub quo intelligitur habitus, unde procedit, explicatur et obiectum, seu finis, scilicet apparere hominibus, et velle placere Patri. Habitus, inquam, subintelligitur, quoniam, ut patet ex capituli contextu, hypocritae illi erant habituati in hoc, quod per suos actus bonos intendebant apparere, idest placere hominibus; sicut et boni viri per oppositum intelliguntur in hoc fuisse habituati, quod in actibus suis volebant soli Deo placere. Actuum itaque praedictorum, et consequenter habituum unus distinguitur ab alio in hoc, quod unus, puta hypocritarum est vanus, et demeritorius, ad quod denotandum dicitur ly *receperunt mercedem suam*; alius vero, puta bonorum, est plenus, idest aeternae vitae meritorius, ad quod significandum dicitur ly *Pater tuus reddet tibi*. Per quid autem sic distinguantur, monstratur per ly *ut appareant hominibus ieiunantes*, et per ly *ne videaris hominibus ieiunans, sed Patri tuo*: quorum utrumque, ut diximus, et de se patet, est finis, seu obiectum illorum duorum ieiunantium. Si ergo est obiectum ieiunantium, idest facientium hunc actum, erit et obiectum huius actus, si actus: ergo et habitus: quoniam operans respicit tale obiectum, quia inclinatur in illud, et in illud inclinatur per habitum, et ad illud assequendum progreditur per actum. Per praemissa igitur verba, dum Scriptura sic distinxit, ut explanatum est, agentes, actus, et habitus; ipsa, tamquam scholastice loquens in proposito, brevissime dixit: Habitus distinguuntur secundum obiecta. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum habitus distinguantur secundum bonum, et malum

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non distinguantur secundum bonum, et malum. Bonum enim, et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut *supra* habitum est *art. 2. hu. qu. arg. 1.* Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum, et malum.

2. Praeterea. Bonum convertitur cum ente: et sic cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicuius speciei, ut patet per Philosophum *in 4. Topic. elicitur ex cap. ult. loc. 66. to. 1.* similiter etiam malum, cum sit privatio, et non ens, non potest esse alicuius entis differentia. Non ergo secundum bonum, et malum possunt habitus specie distingui.

3. Praeterea. Circa idem obiectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam, et insensibilitatem: et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam, et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum *in 7. Ethic. cap. 1. tom. 5.* Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum, et malum.

Sed contra est, quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni, et mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta, et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa: et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus, et malus: nam habitus bonus dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur, qui disponit ad actum non convenientem naturae: sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem, actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est, quod secundum differentiam boni, et mali habitus specie distinguuntur.

Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute, vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Numquam tamen contingit, quod habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes: et ita secundum bonum, et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus, et alius malus; non autem ex hoc, quod unus est boni, et alius est mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam: similiter etiam malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatae naturae.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est *in corp. ar.* Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam: sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eamdem materiam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod habitus distinguuntur secundum bonum, et malum. Ut per hoc quod dicitur *Hierem. 2. Ambulaverunt post vanitatem, et vani facti sunt.* Ex quo, etiam ab oppositis, innuitur, quod, qui ambulaverunt post veritatem, veri, idest iusti facti sunt. Clarum enim est, quod ambulare post vanitatem est malum, sicut quod ambulare post veritatem est bonum: similiter clarum est, quod factum esse vanum, dicit habitum; sicut quod esse factum iustum, dicit habitum. Scriptura ergo per dictum illud, si scholastice loquatur, dicit, quod habitus distinguuntur secundum differentiam boni, et mali. Exempla de hoc, quae et ideo insinuant idem, sunt multa in Scripturis, sed speciatim pro nunc sit exemplum de bono habitu Samuelis, et malo habitu filiorum Heli, scilicet Ophni, et Phinees *1. Reg. 2.* Ibi enim patet ex decursu longo capituli, quod habitus Samuelis ideo ab habitu ipsorum filiorum in morali esse distinguebatur, quia Samuel bene templo inserviebat, quod est bonum; filii autem praedicti male circa pertinentia ad templum se habebant, quod est malum. Inde ergo constat, quod secundum differentiam boni, et mali distinguebantur habitus illi, ita ut unus diceretur bonus, et alter diceretur malus. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. IV.

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Sup. q. 23. a. 2. ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim, cuius generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut *supra* habitum est *qu. 51. a. 3.* Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Praeterea. Ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multae partes, sicut Tullius ponit *lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.* multas partes fortitudinis, et temperantiae, et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Praeterea. De una sola conclusione potest scientia haberi actu, et habitu. Sed multae conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad Geometriam, vel Arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra. Habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Respondeo dicendum, quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, idest in generali quadam ratione obiecti; ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supradictis patet *art. 2. hu. qu.* Si igitur consideremus habitum secundum ea, ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem; sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est, quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc, quod pars eius generetur post partem; sed ex eo quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam, et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, et paulatim perficitur, sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum, quod partes, quae singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum, sed partes subiectivae, sive potentiales, ut *infra* patebit *q. 57. a. 6. ad 4. et 22. q. 48.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte: cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus, qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens, eo quod conclusiones, et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod habitus unus non est ex pluribus constitutus, etiam quod ad multa extendatur. Ut *Ps. 131. Memento Domine David, et omnis mansuetudinis eius.* Ecce, quod habitum illum esse quid simplex, notificavit per hoc, quod in singulari dixit ly *mansuetudinis.* Et tamen hunc habitum ad multa se extendere, commonstravit per hoc quod dixit ly *omnis.* Hoc est: Omnium, quae per mansuetudinem suam fecit. Ut puta, quod per mansuetudinem ipsam David odientem se Saulem non odivit *1. Reg. 18. 19.* potens illum occidere, non solum non occidit, sed volentes illum occidere compescuit *cap. 44. 26.* nuncio mortis eius se quasi a casu illum occidisse iactanti mortem intulit *2. Reg. 1.* de morte ipsius Saulis doluit, planxit, lugubre carmen composuit *ibid.* Item quod de inimico suo infido Absalom mandavit, ut servaretur *cap. 18.* audita morte eius vehementer contristatus flevit, et pro illo se potius fuisse mortuum, mirabile dictu, ex intimo corde desideravit *ibid.* Ex praemissa ergo sententia monstratum esse voluit psaltes Theologis scholasticis, quod ex eo, quod unus habitus ad multa se extendit, non propterea sequitur, habitum ipsum ex habitibus esse compositum. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

QUAESTIO LV.

De virtutibus quantum ad earum essentias, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est *qu. praec. ar. 3.* distinguuntur per bonum, et malum: primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adiuncta, scilicet dona, beatitudines, et fructus: secundo de habitibus malis, scilicet de vitiis, et peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primo de essentia virtutis. Secundo de subiecto eius. Tertio de divisione virtutum. Quarto de causa virtutis. Quinto de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum virtus humana sit habitus.
Secundo, Utrum sit habitus operativus.
Tertio, Utrum sit habitus bonus.
Quarto, De definitione virtutis.

ART. I.

Utrum virtus humana sit habitus.

Inf. q. 56. a. 3. cor. et 2. d. 27. a. 1. et 3. d. 23. q. 1. a. 3. q. 1. et 3. et ver. q. 1. a. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentiae*, ut dicitur *in 1. de cael. te. 116. to. 2.* Sed ultimum uniuscuiusque reducitur ad genus illud, cuius est ultimum, sicut punctum ad genus lineae. Ergo virtus non reducitur ad genus habitus.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in 2. de lib. arb. implic. ca. 19. a princ. sed express. l. 1. Retract. cap. 9. parum ante fi. t. 1.* quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii*. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Praeterea. Habitibus non meremur, sed actibus; alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. de mor. Eccl. cap. 15. in princ. tom. 1.* quod *virtus est ordo amoris: et in lib. 83. QQ. qu. 30. par. a princ. tom. 4.* dicit, quod *ordinatio, quae virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti.* Ordo autem, seu ordinatio nominat vel actum, vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus, vel relatio.

5. Praeterea. Sicut inveniuntur virtutes humanae, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiae quaedam. Ergo etiam neque virtutes humanae.

Sed contra est, quod Philosophus *in lib. Praedicam. cap. de qualit. to. 1.* scientiam, et virtutem ponit esse habitus.

Respondeo dicendum, quod virtus nominat quamdam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque enim perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem: finis autem potentiae actus est: unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

Sunt autem quaedam potentiae, quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales activae; et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa: determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet *quaest. 49. a. 4.* et ideo virtutes humanae habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius: sicut fides dicitur quandoque id quod creditur; quandoque vero ipsum credere; quandoque autem ipse habitus, quo creditur. Unde quando dicitur, quod *virtus est ultimum potentiae*, sumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei: sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Obiectio autem procedebat, ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiae.

Ad secundum dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eamdem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus, sicut ad proprium actum: nihil est enim aliud actus virtutis, quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicimus mereri dupliciter. Uno modo sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu: et hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva: et sic dicimur mereri virtutibus, et habitibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur *ordo*, vel *ordinatio amoris*, sicut id ad quod est virtus: per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quod potentiae naturales sunt de se determinatae ad unum, non autem potentiae rationales; et ideo non est simile, ut dictum est *in corp. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod virtus humana est habitus. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod narratur *Dan. 13.* quod virtus castitatis Susannae voluntatem de se indeterminatam ad multa inclinavit determinate ad unum actum, scilicet continentiae, quod est officium habitus. Quod si addideris inde, quod adeo voluntatem ipsam sic inclinavit, ut Susanna etiam gravissime de contrario tentata tum a senibus, tum ab oblatis commoditatibus, tum ab infamiae, mortisque comminationibus, recusaverit viriliter castitatis iacturam facere, tunc dices, quod virtus humana non solum est habitus, sed quandoque est habitus heroicus. Vide *quaest. 54. arti. 3.* Consequenter igitur dices, quod Scriptura illa non solum simpliciter, sed etiam a fortiori probat intentum. Simile habes, quoad fortitudinem tamen, *2. Mach. 7.* de quinque fratribus: item de quoad patien-

tiam de *Iob ca. 1. 2.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. II.

Utrum virtus humana sit habitus operativus.

Inf. qu. 16. ar. 1. cor. et qu. 71. art. 1. ad. 2. et 2. 2. qu. 58. ar. 1. cor. et 3. d. 26. qu. 2. ar. 1. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit de ratione virtutis humanae, quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius *in 4. de Tuscul. QQ. ante med.* quod *sicut est sanitas, et pulchritudo corporis, ita est virtus animae.* Sed sanitas, et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Praeterea. In rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum *in 1. de cael. sparsim ubi quaerit de mundi generat. to. 2.* quod quaedam habent virtutem ut sint semper; quaedam vero non hoc quod sint semper, sed aliquo temporo determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Praeterea. Philosophus dicit *in 7. Physic. tex. 17. tom. 2.* quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum.* Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est Ipse Deus, ut probat Augustinus *in lib. de mor. Eccl. cap. 3. 6. et 14. tom. 1.* ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur, quod virtus dicatur qualitas quaedam animae in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Ethic. cap. 6. in princ. to. 5.* quod *virtus uniuscuiusque rei est, quae opus eius bonum reddit.*

Respondeo dicendum, quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiae, ut *supra* dictum est *ar. praec.* Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia; potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit, inquantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires, quae sunt animae, et corpori communes.

Solae autem illae vires quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed tantum ad id quod est proprium animae. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est, quod sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis: unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante praeexistat secundum aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam; et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod propriae potentiae animae ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati, et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis; sed per hoc non excluditur, quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum, quod virtus, quae est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus, quae est ad opera rationis, quae sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quod cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut *supra* dictum est *qu. 3. a. 2.* felicitas, sive beatitudo, per quam homo Deo maxime conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho esse insinuatum, quod virtus humana est habitus operativus, idest consistit in ordine ad operationem. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Corin. 4. Cognoscam non sermonem illorum, qui inflati sunt, sed virtutem: non enim in sermone est regnum Dei, sed in virtute.* Nam hic patet, quod Apostolus verbis condistinguit virtutem, tamquam operosum quid contra verbositatem. Ac si apertius dixerit: Cognoscam ego, idest approbabo non verba, sed opera illorum, quoniam et regnum Dei non solis verbis, sed operibus comparatur. Ubi vides, quod a fortiori insinuat intentum. Adeo namque virtutem humanam esse habitum operativum notificat, ut etiam nomine ipsius virtutis opera intelligat. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum virtus humana sit habitus bonus.

2. 2. q. 58. a. 1. corp. et d. 26. q. 2. et 3. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit de ratione virtutis, quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus secundum illud *1. ad Cor. 15. 56. Virtus peccati lex.* Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Praeterea. Virtus potentiae respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum secundum illud *Isa. 5. 22. Vae, qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendum ebrietatem.* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum, et ad malum.

3. Praeterea. Secundum Apostolum *2. ad Corinth. 12. 9. Virtus in infirmitate perficitur.* Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de*

mor. Eccl. cap. 6. in princ. tom. 1. Nemo autem dubitabit, quod virtus animam facit optimam: et Philosophus dicit *in 2. Ethic. ca. 6. to. 5.* quod *virtus est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. 1. hu. qu.* virtus importat perfectionem potentiae. Unde *virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum, in quod res potest*, ut dicitur *in 1. de cael. tex. 116. tom. 2.* Ultimum autem, in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum: nam omne malum defectum quemdam importat. Unde Dionysius dicit *in 4. de c. div. nom. par. 4. lect. 22.* quod *omne malum est infirmum.* Et propter hoc oportet, quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis: dicitur enim et perfectus fur, sive latro, et bonus fur, sive latro, ut patet per Philosophum *in 5. Metaphys. tex. 21, to. 3.* Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur: et sic virtus peccati dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad secundum dicendum, quod malum ebrietatis, et nimiae potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia, vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiae, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis, et inferiorum partium magis potest vincere, seu tolerare. Et ideo virtus humana quae rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis, et inferiorum partium.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod virtus humana est habitus bonus, idest bonum operandum respicit. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Iacobi 2. Fides sine operibus mortua*, sive otiosa, *est.* Licet enim fides non sit moralis, et consequenter humana, sed theologalis, et consequenter suprahumana virtus; tamen in hoc assimilantur ambae, quod sunt habitus bonus, idest se habens ad bonum operandum, nisi forte sint mortuae, sive otiosae. Universaliter ergo a simili per illud subindicare voluit B. Iacobus, quod patientia, de qua *in cap. 4.* iustitia de qua *in 3.* misericordia, de qua hoc 2. et quaelibet alia virtus humana sine operibus mortua est, et consequenter, quod ad bona operanda respicit, id quod est, scholastice loquendo, virtutem humanam esse habitum bonum, bonique operativum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum virtus convenienter definiatur.

2. d. 27. a. 2. et 3. d. 23. q. 1. a. 2. q. 3. et ver. q. 1. art. 2. per to. et ar. 9. ad 1. et 10. ad 11.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit conveniens definitio virtutis, quae solet assignari, scilicet: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Virtus enim est bonitas hominis: ipsa enim est, quae *bonum facit habentem.* Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur, quod *virtus est bona qualitas.*

2. Praeterea. Nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas, convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Praeterea. Sicut Augustinus dicit *in 12. de Trin. cap. 3. in princ. to. 3. Ubi primo occurrit aliquid, quod non sit nobis, pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet.* Sed quaedam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 10. in princ. to. 5.* Non ergo omnis virtus est bona qualitas mentis.

4. Praeterea. Rectitudo videtur ad iustitiam pertinere: unde iidem dicuntur recti, et iusti. Sed iustitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur, *Qua recte vivitur.*

5. Praeterea. Quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute: dicit enim Augustinus *in regul. sc. epist. 109. aliquan. a princ. to. 2.* quod *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Falsum est ergo, quod nemo virtute male utatur.

6. Praeterea. Homo per virtutem iustificatur. Sed Augustinus *super illud Io. 14. Maiora horum faciet*, dicit *implic. tract. 27. to. 9. sed express. serm. 15. de verb. Apost. cap. 11. cir. med. to. 10. Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Inconvenienter ergo dicitur, quod *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.*

Sed contra est auctoritas Augustini. Ex cuius verbis praedicta definitio colligitur, et praecipue *in 2. de lib. arbitr. cap. 19. to. 1. et l. 4. cont. Iulian. c. 3. tom. 7. et sup. illud Psalm. 118. Feci iudicium etc. conc. 26. ante med. to. 8.*

Respondeo dicendum, quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis.

Perfecta enim ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem praedicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cuiuslibet rei, accipitur ex eius genere, et differentia, cum dicitur, *bona qualitas*: genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex qua*, sicut nec alia accidentia; sed habet materiam *circa*

quam, et materiam *in qua*, scilicet subiectum. Materiam autem *circa quam* est obiectum virtutis, quod non potuit in praedicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi: unde ponitur subiectum loco causae materialis, cum dicitur, quod est *bona qualitas mentis*. Finis autem virtutis, cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum, quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi: aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum, et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his, quae semper se habent ad malum, dicitur, *Qua recte vivitur*; ut autem discernatur ab his, quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, *Qua nullus male utitur*. Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est: propter quod dicitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*: quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum, et bonum, quae convertuntur cum ente. Unde dicimus, quod essentia est ens, et una, et bona; et quod unitas est ens, et una, et bona: et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo, et sanitas: non enim omne quod apprehendimus sub ratione albi, et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum, quod sicut accidentia, et formae non subsistentes dicuntur entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate, vel unitate, sed quia est eis aliquod bonum, vel unum (1). Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum, quod bonum, quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus, quam qualitas, sed est bonum rationis: secundum quod Dionysius dicit *in 4. cap. de div. nom. par. 4. lect. 22.* quod *bonum animae est secundum rationem esse*.

Ad tertium dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animae, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur *in 1. Ethic. c. ult. to. 5.* Et ideo ratio, sive mens est proprium subiectum virtutis humanae.

Ad quartum dicendum, quod iustitiae est propria rectitudo, quae constituitur circa res exteriores, quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia iustitiae, ut *infra* patebit *qu. 60. a. 3. et 2. 2. q. 57. a. 1. et 2.* Sed rectitudo, quae importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae, ut *supra* dictum est *qu. 19. a. 4.* communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male uti, tamquam obiecto, puta cum malo sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea; non autem tamquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus: et sic est intelligendum quod dicitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate, et natura.

(1) *Al.* malum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod praedicta virtutis definitio est conveniens. A D. Augustino quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis autem per haec quae dicuntur *Iob 1. In omnibus his non peccavit Iob labiis suis, neque stultum quid contra Deum locutus est.* Item *c. 42. Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Iob.* Item *Gen. 39. Ioseph dixit ad eam: Ecce Dominus meus, omnibus mihi traditis, ignorat, quid habeat in domo sua, necquicquam est, quod non in mea sit potestate, vel non tradiderit mihi, praeter te, quae uxor eius es. Quomodo ergo possum hoc malum facere, et peccare in Dominum meum?* Item *Act. 9. Saule, Saule, quid me persequeris? Vas electionis est mihi iste.* Nam auctoritas Iob *c. 1.* monstrat, quod *virtus est bona qualitas mentis*. Intantum namque mens Iob per patientiam bene qualificata ibi ostenditur, ut inter tot adversa super se ingruentia, quae in capitulo illo narrantur, nec in verbo quidem offenderit: quod perfecti viri est secundum Iacobum *3.* Auctoritas vero Iob *42.* monstrat, quod virtus est, *qua recte vivitur*. Adeo siquidem ex virtute ipsum Iob recte in tantis calamitatibus usque in finem vixisse ibi ostenditur, ut etiam in locutione tam longa rectitudinem coram Deo, quod maximum est, conservasse prae aliis dicatur. Auctoritas autem Genesis *39.* monstrat, quod virtus est, *qua nullus male utitur*. Sic enim virtutem gratitudinis, atque fidelitatis ipsum Ioseph ad non male agendum vinxisse, ibi narrat Scriptura, ut ipse talium vinculorum felicium vim exprimere volens, emphatice cum illatione dixerit: *Quomodo ergo possum peccare in Dominum meum?* Auctoritas tandem Act. *9.* monstrat, quod *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*. Ibi enim tam sine Saulo infusas esse Saulo virtutes, demonstratur, ut etiam ipsi in contrario statu, et actu reperto infuderit Deus virtutes mirificas, hoc ipsum testatus per ly *vas electionis est mihi iste*. Non tamen has ei infusas intelligendum est absque consensu eius: quandoquidem hunc expressit dicens, *Domine, quid me vis facere?* Praemissis igitur simul iunctis, Scriptura, tamquam scholastice definiens virtutem, dixit: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Ut autem de convenientia ipsius definitionis secundum Scripturas etiam instrui possis, vide *2. 2. q. 122. ar. 2. app.* ubi et regulam fundamentalem, atque universalem notato. Item ibi *q. 140. ar. 1. app.* De sufficientia vero Scripturarum, ut per omnia pro definitione praedicta contra insurgentes muniaris, vide *ibid. q. 178. art. 2. appen.*

Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

QUAESTIO LVI.

De subiecto virtutis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de subiecto virtutis.
Et circa hoc quaeruntur sex.
Primo, Utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto.
Secundo, Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.
Tertio, Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.
Quarto, Utrum irascibilis, et concupiscibilis.
Quinto, Utrum vires apprehensivae sensitivae.
Sexto, Utrum voluntas.

ART. I.

Utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto.

Sup. q. 50. ar. 1. et 3. qu. 7. ar. 2. corp. et 3. d. 33. q. 2. ar. 4. et veri. qu. 14. ar. 5. corp. et ver. qu. 1. ar. 3. et opus. 43. ca. 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtus non sit in potentia animae sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus *in 2. lib. de liber. arbitr. cap. 19. to. 1.* quod *virtus est, qua recte vivitur.* Vivere autem non est per potentiam animae, sed per eius essentiam. Ergo virtus non est in potentia animae, sed in eius essentia.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Ethic. cap. 6. to. 5. Virtus est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.* Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animae. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animae, quam ad eius essentiam.

3. Praeterea. Potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quaedam qualitas, ut *supra* dictum est *q. praec. ar. 4. et q. 49. ar. 1.* qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animae sicut in subiecto.

Sed contra. *Virtus est ultimum potentiae*, ut dicitur *in 1. de cael. tex. 116. to. 2.* Sed ultimum est in eo, cuius est ultimum. Ergo virtus est in potentia animae.

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiam animae, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quae importat perfectionem potentiae; perfectio autem est in eo, cuius est perfectio. Secundo ex eo quod est habitus operativus, ut *supra* dictum est *q. praec. ar. 2.* omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio ex hoc quod disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem.

Unde virtus humana est in potentia animae sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dupliciter sumitur: quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis: et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventi essendi principium; alio modo vivere dicitur operatio viventis: et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto; non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhaeret substantiae mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie: unde superficies dicitur esse subiectum coloris. Et eo modo potentia animae dicitur esse subiectum virtutis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod virtus est in potentia, sicut in subiecto. A Philosopho quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Lucae 2. Pax hominibus bonae voluntatis.* Voluntas enim per virtutes sibi inhaerentes fit bona. Item per ly *Deus disciplina intellectus replevit illos Eccl. 17.* Nam disciplina est virtus intellectualis, cum realiter absolute sit idem quod scientia, et intellectus est potentia. Attribuere ergo bonitatem voluntati, disciplinamque intellectui, est quaedam contestatio scholastica, quod virtus et moralis, et intellectualis est in potentia, sicut in subiecto. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. II.

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Inf. q. 60. ar. 5. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod una virtus possit esse in duabus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione ut dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Ethic. ca. 4. t. 5.* quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet *scire, velle, et immobiliter operari.* Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Praeterea. Prudentia est in ratione, cum sit *recta ratio agibilium*, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 5. tom. 5.* est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut *in eodem libro cap. 12. in fin.* dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra. Virtus est in potentia animae sicut in subiecto. Sed idem accidens non potest esse in plu-

ribus subiectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animae.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Uno modo sic quod ex aequo sit in utroque: et sic impossibile est, unam virtutem esse in duabus potentiis: quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum; diversitas autem habituum secundum speciales: unde ubicunque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur.

Alio modo potest esse aliquid in duobus, vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam: et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non potest aequaliter, et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes, et diverso ordine.

Ad secundum dicendum, quod scire praeexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam; sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto; sed praesupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut *infra* dicetur *a. seq. et q. 57. ar. 4.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod una virtus in pluribus potentiis esse potest, ut per hoc quod dicitur *Ro. 1. ex Abach. 2. Iustus ex fide vivit:* patet enim, quod fides secundum se et est in intellectu *2. 2. quaest. 4. art. 2.* et non facit vivere vita gratiae a qua isto est, et denominatur iustus *2. 2. q. 4. a. 4. 5.* nisi supposita caritate in voluntate *2. 2. q. 23. a. 7. et q. 24. ar. 1.* Unde et Concilium Tridentinum quasi confirmans doctrinam S. Thomae ait *sess. 6. c. 7. Fides, nisi ad eam spes accedat, et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit.* Haec ibi. Attribuendo igitur vivificare fidei, Scriptura notificavit scholasticis acutis, quod fides, et consequenter quod una virtus *2. 2. qu. 4. ar. 6.* est in pluribus potentiis. Vide ad tertium. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod intellectus non sit subiectum virtutis. Dicit enim Augustinus *in lib. de mor. Eccl. ca. 15. in princ. to. 1.* quod *omnis virtus est amor.* Subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Praeterea. Virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis patet *q. 55. a. 3.* Bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitivae virtutis. Ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Praeterea. *Virtus est, quae bonum facit habentem,* ut Philosophus dicit *l. 2. Ethic. cap. 6. to. 5.* Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter scientiam, vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subiectum virtutis

Sed contra est, quod mens maxime dicitur intellectus. Subiectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis *supra* inducta *q. praec. a. 4.* Ergo intellectus est subiectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ibid. virtus est habitus, quo aliquis bene utitur.* Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum Grammaticae habet homo facultatem recte loquendi; non tamen Grammatica facit, ut homo semper recte loquatur: potest enim Grammaticus barbarizare, aut soloecismum facere: et eadem ratio est in aliis scientiis, et artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit, quod aliquis recte facultate utatur: sicut iustitia non solum facit, quod homo sit promptae voluntatis ad iuste operandum, sed etiam facit, ut iuste operetur. Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus: puta quia est iustus, vel temperatus: et eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit,* huiusmodi habitus simpliciter dicuntur *virtutes,* quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus, nisi in quadam facultate; nec simpliciter faciunt bonum habentem: non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens, vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus Grammaticus, aut bonus faber: et propter hoc plerumque scientia, et ars contra virtutem dividitur; quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet *in 6. Ethic. cap. 2. in fin. to. 5. ex sensu D. Tho.*

Subiectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem: sic enim Philosophus *in 6. Ethic. c. 3. to. 5.* scientiam, sapientiam, et intellectum, et etiam artem ponit esse intellectuales virtutes.

Subiectum vero habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut *supra* habitum est *q. 9. ar. 1.* Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota.

Contingit autem intellectum a voluntate moveri,

sicut et alias potentias: considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio est subiectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum iis quae sunt fidei, ex imperio voluntatis: nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam, quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta, non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor; sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor, ut *supra* dictum est *q. 25. ar. 2.*

Ad secundum dicendum, quod bonum uniuscuiusque est finis eius. Et ideo cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis, vel in practicis, dicitur virtus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod intellectus est subiectum virtutis. Ut per hoc quod dicitur *Rom. 7. Igitur ego ipse mente servio legi Dei*. De virtute enim, qua concupiscentiae resistebat, tractaverat ibi Apostolus: et ideo cum illativa coniunctione dicit: *Igitur ego ipse etc.* Adde quod dicitur *Luc. 1. Serviamus illi in sanctitate, et iustitia coram ipso*. Hic enim patet, quod servire Deo concernit virtutes: quoniam sanctitas. et iustitia coram Deo, idest approbatae ab ipso sunt virtutes. Dicatur ergo: Ego ipse mente servio legi Dei, hoc est mente virtutibus vestita servio legi Dei. Ubi constat, virtutes in mente, tamquam in subiecto, reponi ab Apostolo, si ad scholasticam loquelam suaviter inflectatur. Mens autem semper vel accipitur pro tota parte intellectiva, quae scilicet intellectum, et voluntatem complectitur, vel maxime dicitur intellectus. Quocumque ergo modo sumatur hic ly *mente*, semper habetur intentum articuli ex Scripturis. Si enim mens ibi dicatur maxime intellectus, tunc inde particulariter constat, quod intellectus est subiectum virtutis; si vero mens ibi teneatur pro tota parte intellectiva, quod magis videtur, tunc inde universaliter patet, quod subiectum virtutum omnium est intellectus, idest pars intellectiva, sive modo sit intellectus pro particulari potentia sumptus, sive sit voluntas. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum irascibilis, et concupiscibilis sint subiectum virtutis.

Inf. a. 5. ad 1. et 2. d. 14. q. 2. a. 2. ad 2. et ver. 1. q. ar. 4. et a. 10. ad 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod irascibilis, et concupiscibilis non possint esse subiectum virtutis. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis. et brutis. Sed nunc loquimur de virtute, secundum quod est propria homini, sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanae virtutis potest esse subiectum irascibilis, et concupiscibilis, quae sunt partes appetitus sensitivi, ut *in 1.* dictum est *q. 81. ar. 2.*

2. Praeterea. Appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis: dicit enim Apostolus *Rom. 7. 18. Scio, quod non habitat in carne mea bonum*. Ergo appetitus sensitivus non potest esse subiectum virtutis.

3. Praeterea. Augustinus probat *in lib. de mor. Eccles. cap. 5. to. 1.* quod *virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans equos, quibus praeest, recte regit, hoc totum mihi debetur.* Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur, quod irascibilis, et concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est, qua recte vivitur, ut *supra* dictum est *q. 55. ar. 4.* Virtus igitur non est in irascibili, et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Praeterea. *Principalis actus virtutis moralis est electio*, ut dicitur *in 8. Ethic. cap. 13. in fi. to. 5.* Sed electio non est actus irascibilis, vel concupiscibilis, sed rationis, ut *supra* dictum est *q. 31. ar. 1.* Ergo virtus moralis non est in irascibili, et concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est, quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili: unde Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 10. in princ. tom. 5.* quod hae virtutes sunt irrationabilium partium.

Respondeo dicendum, quod irascibilis, et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi: et hoc modo non competit eis, quod sint subiectum virtutis.

Alio modo possunt considerari, inquantum participant rationem per hoc quod natae sunt rationi obedire: et sic irascibilis, vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae. Sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem: et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili, et concupiscibili sint aliquae virtutes, patet. Actus enim, qui progreditur ab una potentia, secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum: sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur, circa quae operatur irascibilis, et con-

cupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motae, necesse est, ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili, et concupiscibili.

Et quia bona dispositio potentiae moventis motae attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quae est in irascibili, et concupiscibili, nihil aliud est, quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis, et concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis, et brutis; sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis: et hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanae.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum movente ratione membra nostra exhibemus ad serviendum iustitiae; ita etiam irascibilis, et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis, et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione in his, in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit *in 1. Polit. ca. 5. a med. to. 5.* quod *anima regit corpus despotico principatu*, idest sicut dominus servum; et ideo totus motus corporis refertur ad animam: et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis, et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant. Unde *in eodem li. lo. cit.* Philosophus dicit, quod *ratio regit irascibilem, et concupiscibilem principatu politico*, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili, et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponatur ad actum.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo sunt, scilicet intentio finis, quae pertinet ad virtutem moralem; et praeceptio eius quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur *in 6. Ethic. c. 2. et 5. to. 5.* Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animae, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis, et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili, et concupiscibili, sed prudentia est in ratione.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito a Scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod virtus moralis circa passiones esse potest in irascibili. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem, ut de irascibili per hoc quod *2. Reg.12.* narratur, quod David, audita parabola a Nathan Propheta, iratus indignatione adversus hominem illum divitem dixit: *Vivit Dominus, quia filius est mortis, qui fecit hoc.* In laudem enim Davidis tale iudicium ab eo irato prolatum adducitur; ac si dictum per hoc sit: Laudabile fuit, quod David rectum iudicium proferret contra hominem illum, sed laudabilius est, quod ex ira contra vitium accensus id a ratione dictatum iudicium protulerit. Non laudaretur autem in Scripturis, nisi illud, quod est virtuosum, ut saepius per Divum Thomam, in hac summa patet, ex consequenti ergo factum hoc, scilicet Davidem sic irasci, fuit aliquid virtutem importans. Quasi ergo Scriptura ibi scholasticam linguam assumens breviuscule dixit: Virtus est in irascibili. Et quare? Quia David iratus est contra id, contra quod secundum rectam rationem irasci debebat. De concupiscibili vero idipsum a Scripturis insinuatur per hoc quod dicitur *2. Reg. 23. Desideravit David aquam de lacu, et ait: O si quis mihi daret potum aquae de cisterna etc. Hauserunt aquam de cisterna, et attulerunt ad David. At ille noluit eam bibere, sed etc.* Hic enim patet legenti totum, quod David laudatur ex hoc quod sitiens noluit bibere, sed suam concupiscentiam etiam in aqua refraenavit. Ubi constat cuicumque recte sapienti, quod virtus haec, scilicet sobrietatis, in concupiscibili fuisse innuitur. Item per hoc quod dicitur *3. Reg. 1.* quod Abisag adolescentula, virgo, pulchra nimis, dormiebat cum rege David calefaciens eum de consilio servorum suorum, scilicet medicorum: et quod rex *non cognovit eam.* Constat enim, quod ly *rex non cognovit eam*, dicitur in laudem regis, tantoque maiorem, quanto et puella haec uxor eius iam facta omnibus consideratis ibi narratis, erat maximum incitamentum ad libidinem, et rex antea iunior sponte cognoverat Bersabee *2. Reg. 11.* tantas circumstantias libidinis provocatrices non habentem. Ac si apertius Scriptura per haec intulerit: Rex David iam senex fuit continentissimus, etiam in medio ignis a concupiscentia non adustus: et virtus tanta, scilicet continentia, si scholastice loquendum sit, fuit in vi concupiscibili, tamquam in subiecto. Quod autem ly *non cognovit eam* exponatur convenienter in laudem Davidis, quod scilicet ex dulcedine contemplationis divinae tunc desipuerit ei caro, idest carnalis delectatio, ideoque non cognoverit eam, cognosces *ex 2. Reg. 23.* ubi inter cetera David de se gratias inde agens Deo dicit ly *cuncta salus mea, et omnis voluntas, nec quidquam ex eo est, quod non germinet.* Vide et Beatum Augustinum *super Psalm.* de virtute psalmorum loquentem, et inde, cum Davidem in psalmis scias absorptum, veritatem praemissorum agnosces. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. V.

Utrum vires apprehensivae sensitivae sint subiectum virtutis.

Sup. q. 50. a. 3. ad 3. et 3. d. 33. q. 2. a. 4. q. 2. ad 6. et ver. q. 1. a. 5. ad 6.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse a-

liqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subiectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivae apprehensivae interius rationi obediunt: ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Praeterea. Sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adiuvari per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus, vel ratio potest impediri, vel etiam iuvari per vires praedictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Praeterea. Prudentia est quaedam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam *in sua Rhet. scilicet l. 2. de inven. aliquant. ante fin.* Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est, quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur *in 2. Ethicor. ca. 1. tom. 5.* morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu, vel ratione, sicut patet *in 6. Ethic. ca. 1. t. 5.* Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

Respondeo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc praecipue, quod Philosophus dicit *in l. de mem. cap. 2. cir. med. to. 2.* quod *in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura.* Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis, quam habitudo acquisita per consuetudinem, quae est in modum naturae. Unde de virtute dicit Tullius *in sua Rhetor. loc. cit. in arg. 3.* quod *est habitus in modum naturae rationi consentaneus.* In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid adnexum habitibus intellectivae partis, ut *supra* dictum est *ar. 2. hu. q. et q. 50. a. 4. ad 3.* Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt: virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet, quod virtus sit in illa potentia, quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam.

Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu, vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo: et propter hoc appetitus sensitivus est subiectum virtutis. Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 18. to. 2.* et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur; et propter hoc virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu, vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiae, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quaedam virtus per se; sed quia unum eorum, quae requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriae, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius non potest esse virtus. A Philosopho quidem, ut deducitur per sufficientem divisionem *in argumen. contra.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Rom. 7. Scio, quod non habitat in carne mea bonum.* Per carnem enim intelligitur hic non solum corpus hominis, sed vires eius sensitivae etiam interiores secundum se. Cum igitur auctoritas illa de viribus huiusmodi appetitivis, secundum tamen quod obediunt rationi, non possit intelligi, ut habetur *ex ar. 4. ad secundum*, restat, ut de viribus huiusmodi apprehensivis, secundum quod etiam obediunt rationi, modo declarato *art. 5. ad primum*, intelligenda sit, ita quod in ipsis apprehensivis per ly *carne mea* importatis *non habitet*, tanquam in subiecto, bonum virtutis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VI.

Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis.

3. d. 23. q. 1. ar. 4. q. 1. co. ad 2. et 3. et dis. 42. qu. 2. ar. 4. q. 2. et 4. co. et vir. qu. 1. a. 5. per to. et 12. ad 2. et qu. 3. art. 2. cor.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis. Ad id enim quod convenit potentiae ex ipsa ratione potentiae, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione secundum Philosophum *in 3. de anim. tex. 42. to. 2.* est, quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus: quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum: *virtus enim est habitus per modum naturae consentaneus rationi*, ut Tullius dicit *in sua Rhet. l. 2. de Inven. aliq. ante fin.* Ergo voluntas non est subiectum virtutis.

2. Praeterea. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. ult. in fin.* et *in 2. c. 1. in princ. to. 5.* Sed virtus intellectualis est sicut in subiecto in intellectu, et ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subiecto in irascibili, et concupiscibili, quae sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

3. Praeterea. Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus; aut ad eumdem actum ordinabuntur duae virtutes; quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est, quod maior perfectio requiritur in movente, quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem, et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quam in irascibili, et concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est *q. 1. a. 2. ad 3. et q. 13. a. 5. ad 2.* obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente.

Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes, quae ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, sunt in voluntate, sicut in subiecto, ut caritas, iustitia, et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute, quae ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia, et fortitudo, quae sunt circa passiones humanas, et alia huiusmodi, ut ex dictis patet *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est irascibilis, et concupiscibilis; *sed omnino*, idest universaliter, *appetitivum*, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. ult. to. 5.* Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut *infra* patebit *qu. 62.*

Ad tertium dicendum, quod quaedam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatae, quod est proprium huius, vel illius hominis: et in talibus non est necessarium, quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiae, ut dictum est *in corp. art.* Sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus, quae ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis insinuatum fuisse, quod virtus est in voluntate. Ut per hoc quod dicit Dominus *Matth. 23. Volui congregare filios tuos, et noluisti.* Clarum enim est, quod nolle id, quod Deus vult nos velle, est peccatum: et consequenter, quod in voluntate istorum, quibus sic iuste exprobrando dicebat, erat tale peccatum. Volebat siquidem Deus, eos velle se congregari ab ipso; et illi nolebant hoc. Contraria autem habent fieri circa idem subiectum secundum Philosophum: et per consequens, in quo subiecto ponetur unum, ponetur successivo et aliud. Cum igitur peccatum, et virtus sint contraria, et per sententiam praedictam ostendatur, peccatum esse in voluntate, sequitur quod tamquam ab oppositis loquens ibi scholastice Scriptura dicat: Virtus moralis, qua homo prompte vult id, quod Deus vult eum velle, est in voluntate. Item insinuatur per dicta *in art. 4. app.* Vide tu ibi, et inde ad hoc propositum arguas eo modo, quo fit nunc in isto *arg. cont.* Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum: et primo quantum ad virtutes intellectuales: secundo quantum ad morales: tertio quantum ad theologicas:

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, Utrum habitus intellectales speculativi sint virtutes.

Secundo, Utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia, et intellectus.

Tertio, Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus.

Quarto, Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Quinto, Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Sexto, Utrum eubulia, synesis, et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae.

ART. I.

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut *supra* dictum est *qu. 55. ar. 2.* Sed habitus speculativi non sunt operativi: distinguitur enim speculativum a practico, idest operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Praeterea. Virtus est eorum, per quae fit homo felix, sive beatus, eo quod *felicitas est virtutis praemium*, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. 9. tom. 5.* Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana, per quae homo beatitudinem adipiscitur, sed magis res naturales, et divinas. Ergo huiusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Praeterea. Scientia est habitus speculativus. Sed scientia, et virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum *in 4. Top. cap. 2. loc. 11. to. 1.* Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra. Soli habitus speculativi considerant necessaria, quae impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit *in 6. Ethic. cap. 1. a med. tom. 5.* quasdam virtutes intellectuales in parte animae, quae considerat necessaria, quae non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

Respondeo dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut *supra* dictum est *q. 55. ar. 3.* duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut *supra* dictum est *q. 56. a. 3.* uno modo, quia

facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate facit etiam usum bonum: et hoc, sicut *supra* dictum est *ibid.* pertinet solum ad illos habitus, qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animae est, quae facit uti omnibus potentiis, et habitibus.

Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia, seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his, quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate; et ideo virtus, quae perficit voluntatem, ut caritas, vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus.

Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant, sicut Gregorius dicit *in 6. Moral. cap. 18. parum a princ.* quod *contemplativa est maioris meriti, quam activa.*

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est opus, scilicet exterius, et interius. Practicum ergo, vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum: et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo sicut obiectorum: et sic huiusmodi virtutes speculativae non sunt eorum, per quae homo fit beatus, nisi forte secundum quod ly *per* dicit causam efficientem, vel obiectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum: et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum, per quae homo fit beatus: tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est *in corp. art.* tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit, sicut *supra* dictum est *q. 3. ar. 8.*

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quae pertinet ad vim appetitivam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Philosopho esse insinuatum, quod habitus intellectuales speculativi sunt, et non sunt virtutes. A Philosopho quidem, quod sint, ut *in argum. contr.* A Scripturis autem, quod sint, ut per hoc quod dicitur *2. Petr. 1. Ministrate in fide veram virtutem, in virtute scientiam, in scientia abstinentiam, in abstinentia patientiam, in patientia pietatem, in pietate amorem fraternitatis, in amore fraternitatis caritatem.* Quia enim connumeratur scientia, quae est habitus speculativus inter alias virtutes, ut patet, ideo ex hoc monstratur, quod et ipsa scientia est virtus. Nam ex connumeratione aliquorum simul infert Sanctus doctor multoties in hac summa, quod ipsa sic connumerata pertinent ad idem genus. A Scripturis vero insinuatur, quod huiusmodi non sint, ut per hoc quod dicitur *1. Corinth. 8. Scientia inflat, caritas vero aedificat.* Ex contrapositione enim scientiae ad caritatem, quod scilicet illa inflat, idest de se non inclinat ad bene vivendum, ista autem aedificat, idest de se inclinat ad bene vivendum, scholasticis ostendisse vult Apostolus, quod caritas est simpliciter virtus, scientia vero non. Item per ly *In nomine meo daemonia eiicient Marc. 16.* Daemon enim Graece, sciens Latine dicitur. Dum ergo Scriptura etiam in diabolo, in quo, ut patet, nulla est simpliciter virtus, ponit scientiam per hoc, quod eum vocat daemonium, Theologis declarat, quod scientia, et a simili habitus alii speculativi non sunt simpliciter virtutes. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur etc.

ART. II.

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia, et intellectus.

Inf. qu. 68. a. 7. cor. et 2. 2. qu. 4. a. 8. cor. et q. 27. a. 5. cor. et pr. prol. ar. 3. cor. et 3. cont. c. 44. fin. et ver. q. 1. a. 12. cor. et a. 13. co.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativae, scilicet sapientia, scientia, et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed *sapientia est quaedam scientia*, ut dicitur *in 6. Ethicor. t. 7. to. 5.* Ergo sapientia non debet condividi scientiae in numero virtutum intellectualium.

2. Praeterea. In distinctione potentiarum, habituum, et actuum, quae attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctio, quae est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis patet *q. 54. a. 2. ad 1.* Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale obiectum, sed secundum rationem formalem ipsius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus a scientia conclusionum.

3. Praeterea. Virtus intellectualis dicitur, quae est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quae causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio.

Sed contra est, quod Philosophus *6. Ethic. c. 3. 6. et 7. t. 5.* ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam, et intellectum.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. praec.* virtus intellectualis speculativa est, per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum: hoc enim est bonum opus eius.

Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo sicut per se notum; alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu: et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum.

Verum autem, quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia *ea, quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, et magis nota secundum naturam*, ut dicitur *in 1. Phys. te. 2. et 3. to. 2.* ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum, et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est *sapientia*, quae *considerat altissimas causas*, ut dicitur *in 1. Metaphys. ca. 1. et 2. to. 3.* unde convenienter iudicat, et ordinat de omnibus: quia iudicium perfectum, et universale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc, vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia: et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia est quaedam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret; sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quando ratio obiecti sub uno actu refertur ad potentiam, vel habitum, tunc non distinguuntur habitus, vel potentiae penes rationem obiecti, et obiectum materiale: sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen, quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quae considerat etiam conclusiones; sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam: sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori: et utrumque dependet a sapientia sicut principalissimo, quae sub se continet et intellectum, et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earumdem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *quaest. 55. a. 3. et 4.* habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum: malum autem eius est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et numquam falsum. Opinio vero, et suspicio possunt esse veri, et falsi: et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 3. in princ. to. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod convenienter distinguuntur scientia, sapientia, et intellectus. A Philosopho quidem, ut *in argumen. contra.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Ecclesiast. 9. Nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos.* Item per dictum *Deuteronom. 4. Haec est vestra sapientia, et intellectus coram populis.* Item per ly *in thesauris sapientiae, intellectus, et scientiae, religiositas Ecclesiast. 1.* Ex hoc enim quod tria haec ab invicem seorsum nominantur, Scriptura scholasticis perspicacibus relinquit intelligendum, quod ipsa a se mutuo distinguuntur. Patet enim, quod nihil superflui reperitur in Scriptura; tantoque magis id patet, quanto in Philosophorum doctrina, quae longe inferior est, admittere superfluitatem, pro magno inconvenienti habetur, ut dicit liber *praedicab. capit. de genere.* Nisi ergo scientia, sapientia, et intellectus ab invicem distinguerentur, procuIdubio ab invicem divisim non nominarentur. Ceterum quod secundum Scripturam convenienter distinguantur, cognosces, si de convenientia Scripturarum videris *2. 2. quaest. 122. articulo 2. et quaest. 140. articulo 1. appendic.* Vide et de sufficientia Scripturarum *quaest. 179. artic. 2. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus.

Inf. q. 93. a. 1. cor. et 1. q. 22. ar. 2. cor. et 22. q. 47. ar. 5. co. et ver. qu. 5. ar. 1. cor. et 1. Ethic. post. princ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus *in l. 2. de lib. arb. c. 18. et 19. tom. 1.* quod *virtute nullus male utitur.* Sed arte aliquis male utitur: potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suae male operari. Ergo ars non est virtus.

2. Praeterea. Virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur *in 6. Ethicor. c. 5. cir. fin. to. 5.* Ergo ars non est virtus.

3. Praeterea. Artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicae. Sed sicut artes mechanicae sunt practicae, ita artes liberales sunt speculativae. Ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est, quod Philosophus *in 6. Ethicor. c. 3. et 4. to. 5.* ponit artem esse virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subiectum ponit scientificam partem animae.

Respondeo dicendum, quod ars nihil aliud est, quam *ratio recta aliquorum operum faciendorum:*

quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus facit, sed quale sit opus, quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est.

Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis: quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res, quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum Geometra demonstret, non refert, qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus, vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est *hic sup.* Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus, quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem: sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit, non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est *ar. praec. ad 3.* ita et ars: et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur: quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum, quod quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit, quod *artis est virtus*, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim, quod artifex per iustitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi, aut orationis congruae, aut opus numerandi, vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales ad differentiam illarum artium, quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae, quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod ars est virtus. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Eccl. 28. Figulus sedens opus suum, convertens pedibus suis rotam: in brachio suo formabit lutum, et ante pedes suos curvabit virtutem suam.* Ibi enim ly *virtutem suam* non tantum accipitur pro fortitudine sua, sed etiam pro arte sua, ut dicamus ly *virtutem suam*, idest artem suam. In huius signum est, quod quasi immediate sequitur ibi ly *unusquisque in arte sua sapiens est.* Item insinuatur per hoc quod Apostolus inter virtutes episcopo convenientes connumerat artem liberalem, quae est argumentativa veri contra falsum. Sic enim ait *ad Tit. c. 1. Oportet, Episcopum etc. ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere.* Nam hic ly *arguere* stat pro argumentari, ut patet, ad revincendam, scilicet falsitatem contradicentium. Ac si per omnia praemissa, loquendo scholastice, Scripturae dicant: Ars, diversitate tamen artium servata, est habitus operativus operum tum corporis, tum rationis; et est virtus. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. IV.

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Inf. a. 5. ad 1. et 2. 2. q. 47. a. 4. ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt, ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversae artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quaedam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Praeterea. Prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi: utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 4. et 5. to. 5.* Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Praeterea. Ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 5. t. 5.* Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur *in 3. Ethic. cap. 3. to. 5.* sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est, quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte *in 6. Ethic. cap. 5. to. 5.*

Respondeo dicendum, quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem *supra ar. 1. hu. quaest. et quaest. 56. ar. 3.* quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum, quod facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum; prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tamquam praesupponens rectitudinem appetitus.

Cuius differentiae ratio est, quia ars est *recta ratio factibilium*, prudentia vero est *recta ratio agibilium.* Differt autem *facere, et agere:* quia, ut dicitur *in 9. Metaphys. tex. 16. tom. 3. factio est actus transiens in exteriorem materiam*, sicut aedificare, secare, et huiusmodi: *agere* autem *est actus permanens*

in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum, et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones: quia utraque est perfecta ratio respectu illorum, ad quae comparatur. Perfectio autem, et rectitudo rationis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est *ar. 2. hu. qu. ad 2.* quod scientia depeudet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines, sicut principia in speculativis, ut dicitur *in 7. Ethic. cap. 8. a med. tom. 5.* Et ideo ad prudentiam, quae est *recta ratio agibilium*, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines: quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium: et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est, quod magis laudatur artifex, qui volens peccat, quam qui peccat nolens: magis autem contra prudentiam est, quod aliquis peccet volens, quam nolens: quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiae, uon autem de ratione artis.

Sic igitur patet, quod prudentia est virtus distincta ab arte.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis convenit cum arte, quam habitus speculativi quantum ad subiectum, et materiam: utrumque enim est in opinativa parte animae, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet *ar. praec.*

Ad tertium dicendum, quod prudentia est bene consiliativa de his, quae pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitae humanae. Sed in artibus aliquibus est consilium de his, quae pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis, vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter; sed illi solum, qui bene consiliantur de his, quae conferunt ad totam vitam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Philosopho, quod prudentia differt ab arte. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Genes. 40. Accidit ut peccaret pistor domino suo etc. cibos, qui fiunt arte pistoria.* Hic enim innuitur, quod ars non dat necessario bonum usum; quoniam, ut ex contextu patet, habens istam artem, scilicet pistor, peccavit, idest male usus est arte pistoria. Item patet hoc ipsum per ly *maleficis artibus inserviebat 2. Paralip. 33.* Item per ly *appellaverunt Deos opera manuum hominum, aurum, et argentum, artis inventionem Sap. 13.* Item per ly *non debemus aestimare lapidi sculpturae artis divinum esse simile Act. 17.* Ex his enim sigillatim consideratis Scriptura monstrat, quod ars solam facultatem faciendi operis tribuit, sine praesuppositione necessaria rectitudinis voluntatis. De prudentia vero dicitur *Exod. 28. Quos replevi spiritu prudentiae.* Et *Prover. 2. Prudentia servabit te*, et *cap. 9. Ambulate per vias prudentiae*, et *cap. 16. Custos prudentiae inveniet bona.* Praemissis enim omnibus bene pensatis, et ad invicem collatis secundum Scripturas, apparet, et quod prudentia non facultatem operandi solum, sed etiam bonum usum facit, cum a Deo specialiter tribuatur, ab ipsa servemur, ad ambulandum in viis eius a Deo invitemur, custodibusque ipsius inventio bonorum promittatur, et quod prudentia ab arte, idcirco virtus alia existit, quia ars distortum appetitum in artificibus compatitur. Secundo vides etc.

ART. V.

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

2. 2. q. 51. ar. 1. ad 3. et ve. q. 1. a. 6. co.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quae vita hominis consideratur: est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur *in 6. Ethic. c. 5. to. 5.* Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factae. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Praeterea. Prudentia est, per quam recte consiliamur, ut dicitur *in 6. Ethic. loc. cit.* Sed homo potest ex bono consilio agere non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum, quod ipse homo habeat prudentiam, sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Praeterea. Virtus intellectualis est, secundum quam contingit semper dicere verum, et numquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam: non enim est humanum, quod in consiliando de agendis numquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere: unde dicitur *Sap. 9. 14. Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Ergo videtur, quod prudentia non debet poni intellectualis virtus.

Sed contra est, quod *Sap. 8. 7.* connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: *Sobrietatem, et prudentiam docet, iustitiam, et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus.*

Respondeo dicendum, quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu,

aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum, et finis; ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis: quia consiliari, et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem: et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit *ratio recta factibilium*: factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiae bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere: est enim prudentia *recta ratio agibilium*, ut dictum est *ar. praec. et arg. 1. hu. a.* Et ideo ad artem non requiritur, quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat; requireretur autem magis, quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprie horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad secundum dicendum, quod dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem: unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene, quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum, quod verum intellectus practici aliter accipitur, quam verum intellectus speculativi, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 2. tom. 5.* Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum: quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus, quae possunt a nobis fieri, sive sunt agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici; circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod prudentia est necessaria ad bene vivendum. Ut *Sap. 8.* secundum quod cum discursu extenditur *in arg. cont.* Ubi interpretandum vides ly *prudentia nihil utilius est*, idest ipsa necessaria. Ratio est, quia necessarium est magis utile, quam utile non necessarium. Quod si utile non necessarium esset tantum utile, quantum est utile necessarium, tunc non divideretur utile a necessario, dicendo: Omne necessarium est utile, sed non omne utile est necessarium: quod tamen est contra Philosophum in pluribus locis. Item interpretandum ibi est ly *in vita hominibus*, idest ad bene vivendum. Nam vita hominum, ut homines sunt, est vita secundum rationem existens, et talis vita est bene vivere. Unde sequitur, quod interpretandum est ly *nihil*, idest in genere humano sumptum. Alioquin falsum esset dictum Scripturae, quod *omnino impossibile est*. Fides enim, spes, et caritas sunt utiliores hominibus, quam prudentia, sobrietas, iustitia, et virtus, idest fortitudo. Sed hoc Scripturae veritati non obstat, quoniam virtutes istae theologicae transcendunt genus humanum adeo, quod utiles sunt hominibus non in genere praecise humano, ut ibi narratae; sed etiam in genere suprahumano: hoc est, non solum faciunt, hominem esse vere moraliter hominem, ut illae, sed faciunt hominem esse supra hominem, sive suprahumanum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VI.

Utrum eubulia, synesis, et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae.

1. q. 22. a. 1. ad 1. et 2. 2. q. 49. cor. fin. et qu. 51. per to. et qu. 52. a. 2. cor. et 3. d. 33. q. 3. ar. 1. quae. 3. et 4. et ver. qu. 2. ar. 12. ad 25. et q. 5. ar. 1. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter adiungantur prudentiae eubulia, synesis, et gnome. *Eubulia* enim *est habitus, quo bene consiliamur*, ut dicitur *in 6. Ethic. ca. 9. l. 5.* Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut *in eodem lib.* dicitur *cap. 5.* Ergo eubulia non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis est ipsa prudentia.

2. Praeterea. Ad superiorem pertinet de inferioribus iudicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cuius est actus iudicium. Sed synesis est bene iudicativa. Ergo synesis non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis ipsa est principalis.

3. Praeterea. Sicut diversa sunt ea de quibus est iudicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet eubulia. Ergo ad bene iudicandum de agendis non oportet ponere praeter synesim aliam virtutem, scilicet gnomen.

4. Praeter. Tullius ponit *in sua Rhetor. l. 2. de Invent. aliquant. ante fi.* tres alias partes prudentiae, scilicet memoriam praeteritorum, intelligentiam praesentium, et providentiam futurorum. Macrobius etiam

ponit super somnium Scipionis *lib. 1. cap. 8.* quasdam alias partes prudentiae, scilicet cautionem, docilitatem, et alia huiusmodi. Non videntur igitur solae huiusmodi virtutes prudentiae adiungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi *in 6. Ethic. cap. 9. 10. et 11. to. 5.* qui has tres virtutes ponit prudentiae adiunctas.

Respondeo dicendum, quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quae ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere, et iudicare, nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus: non enim ratio habet praecipere ea, quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem, quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti, quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tamquam principaliori adiunguntur tamquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis, et gnome, quae sunt partes iudicativae: de quarum distinctione dicetur *in respons. ad 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus eius; sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quae est eubulia.

Ad secundum dicendum, quod iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur: contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi; sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene praecepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quod iudicium de unaquaque re fit per propria principia eius. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed iam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum; duae autem virtutes ad bene iudicandum: quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiae autem demonstrativae, quae sunt iudicativae, sunt diversae de diversis. Distinguuntur autem synesis, et gnome secundum diversas regulas, quibus iudicatur: nam synesis est iudicativa de agentibus secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem in his, in quibus deficit lex communis, sicut plenius *infra* patebit *2. 2. q. 51. a. 4.*

Ad quartum dicendum, quod memoria, intelligentia, et prudentia, similiter etiam cautio, et docilitas, et alia huiusmodi, non sunt virtutes diversae a prudentia; sed quodammodo comparantur ad ipsam, sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiae. Sunt etiam et quaedam partes subiectivae, seu species prudentiae, sicut oeconomica, regnativa, et huiusmodi. Sed praedicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiae, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his *infra* dicetur *2. 2. qu. 51.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod prudentiae adiunguntur convenienter eubulia, synesis, et gnome. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Reg. 18. In omnibus viis suis David prudenter agebat,* et *cap. 23. Consuluit David Dominum, dicens: Num vadam, et percutiam Philisthaeos istos? et ait Dominus: Vade, et percuties. Et dixerunt viri, qui erant cum David, ad eum: Ecce nos hic in Iudaea consistentes timemus: quanto magis si erimus in Ceila adversum agmina Philistinorum? Rursum ergo David consuluit Dominum. Qui respondens ait ei: Surge, et vade in Ceilam. Ego enim tradam Philisthaeos in manu tua. Abiit ergo David, et viri eius in Ceilam: et pugnavit adversum Philisthaeos.* Vide intentum. Hic enim statuitur primo, quod David erat prudens. Secundo huic eius prudentiae adiungitur virtus *eubulia*, idest bene consiliativa, dum consuluisse Dominum refertur. Tertio subnectitur ei *synesis*, idest iudicativa de agendis secundum communem legem, dum viros suos secundum communem modum humanum argumentandi, ut ibi patet, procedentes, quid de hoc itinere in Ceilam iudicarent, audire non tenuit. Quarto additur ei *gnome*, idest secundum quid altius iudicativa in his, in quibus deficit lex communis. Haec autem gnome in proposito fuit iudicium divinum, dum a Domino ultimam sententiam, tamquam, quid tandem resolute faciendum iudicaret, exquisivit. Quinto subinfertur ultimum complementum prudentiae, quando scilicet ratio bene praecepit de agendis, per ly *abiit ergo David, et viri eius etc.* Item insinuatur idipsum per hoc quod, postquam narratum fuerat de multa prudentia a Domino data Salomoni, subditur *3. Reg. 3. Venerunt duae meretrices ad regem etc. Tunc rex ait: Haec dicit: Filius meus vivit, et filius tuus mortuus est. Et ista respondet. Non, sed filius tuus mortuus est, meus autem vivit. Dixit ergo rex: Afferte mihi gladium. Cumque attulissent gladium coram rege; dividite, inquit, infantem vivum in duas partes, et date dimidiam partem uni, et dimidiam partem alteri. Dixit autem mulier, cuius filius erat vivus, ad regem, commota sunt quippe viscera eius super filio suo: Obsecro Domine, date illi infantem vivum, et nolite interficere eum. E contrario illa dicebat: Nec mihi, nec tibi, sed dividatur. Respondit rex, et ait: Date huic infantem vivum, et non occidatur. Haec est enim mater eius.* Ecce: Prudentiae Salomonis, data occasione duarum meretricum adiungitur *eubulia*, quando in tali occultissimo casu carens consultoribus ordinariis consilium accepit, ut sic loquar, a gladio. Nam mediante gladio consiliatus est de agendis, idest de iudicandis in tanto negotio. Nam per ly *dividite infantem vivum,* non intendebat corticem verborum, scilicet quod realiter divideretur infans vivus, sed intendebat consiliari, idest inquirere veritatem facti illius sibi a meretricibus propositi. Hac vero per talem consultationem reperta, subsequitur mox *synesis*, et *gnome*, quae importantur per ly *date huic infantem vivum, et non occidatur, haec est enim mater eius. Synesis* namque ibi apparet ex eo quod Salomon iudicat secundum legem communem,

scilicet quod unicuique dandum est suum. *Gnome* nihilominus ibi, eo quod in tali re iudicavit secundum rationem naturalem, scilicet ex ea supplens in his, in quibus lex communis deficiebat; non enim sufficiebat hic lex illa communis, ut patet, ad iudicium verum determinandum, nisi supplevisset ratio naturalis, secundum quod ex ibi per Scripturam narratis ad taliter iudicandum in speciali fuit mota: Per praedicta igitur Scriptura utrobique, tamquam scholastice loquens, brevibus dixit: Prudentiae convenienter adiunguntur *Eubulia*, *Synesis*, et *Gnome*. Unde tu de totali, et consequenter de hac convenientia Scripturarum, vide *2. 2. quaest. 122. articul. 2. append. et qu. 140. articul. 1. appendic.* et pro abundantiori vide etiam *quaest. 179. articulo 2. appendic.* Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus: et primo de distinctione earum a virtutibus intellectualibus: secundo de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam: tertio de distinctione principalium, vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo, Utrum omnis virtus sit virtus moralis.

Secundo, Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Tertio, Utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem, et moralem.

Quarto, Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Quinto, Utrum e converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ART. I.

Utrum omnis virtus sit moralis.

Inf. qu. 68. a. 8. cor. et 3. d. 23. q. 1. a. 4. q. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a more, idest a consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Ethic. ca. 6. post med. to. 5.* quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens.* Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus; quia actus cuiuslibet virtutis possumus ex electione facere; omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut *infra* patebit *q. 64. ar. 2. 3. et 4.* Ergo omnis virtus est moralis.

3. Praeterea. Tullius dicit *in sua Rhet. lib. 2. de invent. aliq. ante fi.* quod *virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus.* Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum *bonum hominis sit secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit *c. 4. de div. nom. par. 4. lect. 22.* Ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 1. Ethic. cap. ult. in fi. to. 5. Dicentes de moribus non dicimus quoniam sapiens, vel intelligens, sed quoniam mitis, vel sobrius.* Sic igitur sapientia, et intellectus non sunt morales: quae tamen sunt virtutes, sicut *supra* dictum est *q. praec. ar. 2.* Non ergo omnis virtus est moralis.

Respondeo dicendum, quod ad huiusmodi evidentiam considerare oportet, quid sit mos: sic enim scire poterimus, quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat: quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur *Act. 15. 1. Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri;* quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum: unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur *2. Mach. 11. 11.* quod *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos*: et sic accipitur mos *in Ps. 67. 7.* ubi dicitur: *Qui habitare facit unius moris in domo.* Et hae quidem duae significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in Graeco autem distinguuntur: nam ethos, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam; et scribitur per η Graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε.

Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quae significat consuetudinem: nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem, quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet *qu. 9. ar. 1.* Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa, quae est in vi appetitiva.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de more, secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus virtutis potest ex electione agi, sed electionem rectam agit sola virtus, quae est in appetitiva parte animae. Dictum est enim *supra q. 13. a. 1.* quod eligere est actus appetitivae partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille, qui perficit vim appetitivam: quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum, quod natura est principium motus, sicut dicitur *in 2. Physic. tex. 3. tom. 2.* Movere autem ad agendum proprium est appetitivae partis. Et ideo assimilari naturae in consentiendo rationi est proprium virtutum, quae sunt in vi appetitiva.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, Ecclesia, et Philosopho, quod non omnis virtus est moralis. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *1. Corinth. 1. Divites facti estis in omni scientia.* Et *Colos. 1. In omni sapientia, et intellectu spiritali.* Quia enim de virtutibus intellectualibus, ut patet, facit mentionem Apostolus

ideo ex hoc scholasticis theologis subaudiendum certo relinquit negativam hanc, scilicet *non omnis virtus est moralis.* Ab Ecclesia vero per hoc quod de doctoribus, scilicet SS. Gregorio, Augustino, Hieronymo, Ambrosio, Thoma de Aquino festa celebrat, insinuatur intentum. In ipsis enim, ut sic, virtutes intellectuales, puta sapientiam, intellectum, scientiam, principaliter se admirari notificat ex eo, quod sub nomine Doctorum eos veneratur: contestans utique factis huiuscemodi, quod praeter morales aliae virtutes reperiuntur. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Inf. q. 62. ar. 2. et 3. d. 23. q. 1. art. 4. q. 3. ad. 4. et veri. q. 14. art. 3. ad 9. et veri. q. 1. a. 12. cor. et 1. Ethic. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus *in lib. 4. de civ. Dei c. 21. paulo a prin. tom. 5.* quod *virtus est ars recte vivendi.* Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Praeterea. Plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam, sicut quidam definiunt, quod perseverantia *est scientia, vel habitus eorum, quibus est immanendum, vel non immanendum:* et sanctitas *est scientia faciens fideles, et servantes, quae ad Deum iusta sunt.* Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in 1. Soliloq. c. 6. a med. tom. 1.* quod *virtus est recta, et perfecta ratio.* Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet *in 6. Ethic. cap. ult. cir. med. tom. 5.* Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Praeterea. Nihil distinguitur ab eo, quod in eius definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis: dicit enim Philosophus *in 2. Ethic. c. 6. circa med. tom. 5.* quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Huiusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur *in 6. Ethic. c. ult. tom. 5.* Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est, quod dicitur *in 1. Ethic. ca. ult. in fi. to. 5. Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem* intellectuales, *has vero* morales.

Respondeo dicendum, quod omnium humanorum operum principium primum ratio est: et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt; diversimode tamen: nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia, statim enim ad imperium rationis manus, aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit *in 1. Pol. cap. 3. post med. to. 5.* quod *anima regit corpus despotico principatu,* idest sicut dominus servum, qui ius contradicendi non habet.

Posuerunt quidam igitur, quod omnia principia activa, quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem: quod quidem si verum esset, sufficeret, quod ratio esset perfecta ad bene agendum: unde cum virtus sit habitus, quo perficimur ad bene agendum, sequeretur, quod in sola ratione esset: et sic nulla virtus esset, nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit, *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. ult. t. 5.* Unde ponebat, quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat, sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi: pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit *in 1. Pol. cap. 3. a med. to. 5.* quod *ratio imperat appetitivae principatu politico*, quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit *super Ps. 118. concl. 8. cir. fi. to. 8.* quod *interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus, aut nullus affectus:* intantum quod quandoque passionibus, vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc aliqualiter verum est, quod Socrates dixit, quod *scientia praesente non peccatur*, si tamen haec extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.

Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur, quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione: et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio factibilium:* et secundum hoc quod dicit, quod *virtus est ars recte vivendi*, essentialiter convenit prudentiae, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quod tales definitiones, a quibuscunque inveniantur datae, processerunt ex opinione Socratica; et sunt exponendae eo modo, quo de arte praedictum est *in solut. praec.*

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod *recta ratio*, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tamquam pars essentiae eius, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod virtus moralis ab intellectuali distinguitur. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A

Scripturis vero per hoc quod dicitur 2. *Reg.* 16. *Ait Achitofel ad Absalon : Ingredere ad concubinas principis tui, ut, cum audierit omnis Israel, quod faedaveris patrem tuum, roborentur tecum manus eorum. Consilium autem, quod dabat Achitofel in diebus illis, quasi si quis consuleret Deum.* Hic enim constat, et quod Achitofel erat malus in moribus, quoniam exhortabatur Absalonem ad dehonestandum David patrem eius, cognoscendo carnaliter publice uxores ipsius : et quod ipsemet Achitofel erat bonus in intellectu, quoniam consilium tam prudenter in genere suo, idest tam accomodum ad finem malum intentum dabat, ut nihil supra: Sic namque per hyperbolem intelligitur dici ly *consilium Achitofel, quod dabat in diebus illis, quasi si quis consuleret Deum.* Scriptura igitur in praedictis, si scholastica lingua utatur, dicit: Virtus moralis ab intellectuali seiungitur. Nam Achitofel intellectualem virtutem habebat: et adeo morali carebat, ut etiam ex hoc ipsam intellectualem ad malum moraliter inflecteret. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem, et intellectualem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem, et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem, et intellectualem: connumeratur enim virtutibus intellectualibus *in 6. Ethic. cap. 3. et 5. to. 5.* et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quae sunt morales, ut *infra* patebit *q. 61. ar. 1.* Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem, et moralem, sicut per immediata.

2. Praeterea. Continentia, et perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales, et morales.

3. Praeterea. Fides, spes, et caritas quaedam virtutes sunt. Non tamen sunt virtutes intellectuales: hae enim solum sunt quinque, scilicet scientia, et sapientia, intellectus, prudentia, et ars, ut dictum est *q. 57. ar. 2. 3. et 4.* nec etiam sunt virtutes morales; quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales, et morales.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Ethicor. ca. 1. in prin. tom. 5.* duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus, sive ratio, et appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 48. et seq. tom. 2.* Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi, vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis.

Unde relinquitur, quod omnis virtus humana vel est intellectualis, vel moralis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus : sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus: est enim *recta ratio agibilium*, ut *supra* dictum est *q. 57. a. 4.* et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum, quod continentia, et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae: quod ex hoc patet, quod in continente, et perseverante superabundant inordinatae passiones; quod non esset si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones, ne deducatur; deficit tamen a ratione virtutis: quia virtus intellectiva, quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti, et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum: sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcunque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcunque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta: unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia à delectationibus, et perseverantia in tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit *in 7. Ethic. c. 1. et 9. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod fides, spes, et caritas sunt supra virtutes humanas, sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinae gratiae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod virtus humana sufficienter dividitur per moralem, et intellectualem. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Colos. 1. Non cessamus pro vobis orantes, ut impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia, et intellectu spiritali*, et *c. 3. Induite vos viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam, supportantes invicem, et donantes vobismetipsis.* Ex eo enim quod Apostolus neque hic, neque alibi tractans de virtutibus humanis nominat aliquas alias virtutes humanas, praeter intellectuales, et morales, ut patet discurrentibus per omnes suas epistolas, theologis scholasticis notificare, scholastice loquendo, vult, quod sufficienter dividitur humana virtus per moralem, et intellectualem. Licet enim locus ab auctoritate, ut sic, non valeat nega-

tivo, tamen locus ab auctoritate, ut alicuius profitentis omnia ad aliquam materiam tradere, valet negative. Possunt enim tunc concludi de tali, quod fuisset diminutus in tractando de tali re, si tale quod ad ipsam pertinens tacuisset. Ut ab exemplo dicamus: Iste non dixit hoc in tali tractatu de patientia, et intendebat explicare omnia ad patientiam pertinentia. Ergo hoc non requiritur ad patientiam. Quod, si negas consequentiam, tamquam volens, quod hoc requiratur ad patientiam, ergo inquiet arguens, iste tractator de patientia fuit diminutus. Modo ad rem. Apostolus tangere intendebat omnes virtutes in suis epistolis, ut dicunt doctores. Ergo, si praeter intellectualem, et moralem, aliae virtutes humanae inveniuntur, esset diminutus, cum illas non tetigerit. De sufficientia Scripturarum vide *2. 2. q. 175. a. 2.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Inf. art. 5. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius *2. de Inven. aliq. ante fin. est habitus in modum naturae rationi consentaneus.* Sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet, quod illa ratio naturae coniungatur in codem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturae inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Praeterea. Per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit, quod aliqui, in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi, et Deo accepti. Ergo videtur, quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Praeterea. Virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum, etiam absque rationis iudicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *22. Moral. cap. 1. 1. implic.* quod *ceterae virtutes, nisi ea, quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Sed prudentia est virtus intellectualis, ut *supra* dictum est *qu. 57. ar. 4.* Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia, et arte; non autem potest esse sine intellectu, et prudentia.

Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus: quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo ut sit debita intentio finis: et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem: et hoc non potest esse, nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem, et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam, et ad virtutes sibi adnexas, ut *supra* dictum est *q. 57. a. 4. 5. et 6.* Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest.

Et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis, quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum, ita etiam prudentia, quae est *recta ratio agibilium.*

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio naturae in rebus carentibus ratione est absque electione: et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione: et ideo ad suam perfectionem indiget, quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem; et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis: unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes, secundum illud *Matth. 10. 16. Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.*

Ad tertium dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum, quae conveniunt ad debitum finem: sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit, et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit *in 6. Ethic. cap. ult. cir. med. tom. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, et Gregorio, quod virtus moralis non potest esse sine intellectuali. A B. Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod *Matth. 25. Virgines habentes lampades exeuntes obviam sponso, et sponsae*, quia caruerunt prudentia, vocantur fatuae. Ex eo enim, quod ipsae non denominantur virtuosae ab illis, alia secundum se virtutibus, puta virginitate, lampadum delatione, ad sponsum obviatione, quae non cuiuscumque virtutis, sed perfectionis opera secundum se sonant: verum, his non obstantibus, denominantur fatuae propter carentiam prudentiae, ex eo, inquam, datur, intelligi scholasticis acutis, quod virtus moralis sine intellectuali, scilicet prudentia, et per consequens intellectu, esse non potest. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. V.

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quae est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quae est perfectio appetitivae partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Praeterea. Moralia sunt materia prudentiae, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quae tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus coniuncta videtur.

3. Praeterea. Prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur *in 6. Ethic. c. 9. to. 5.* Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra. Velle malum facere opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiae, quod volens peccet, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 5. cir. fin. tom. 5.* Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Respondeo dicendum, quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest.

Cuius ratio est, quia prudentia est *recta ratio agibilium*, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit, quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque, quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum, vel scientiam corrumpatur in particulari per aliquam passionem: sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem, vel per habitum scientiae: ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine: et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis: quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur *in 3. Ethic. cap. 5. a med. to. 5.* Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis; sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam: sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum, quod principia artificialium non diiudicantur a nobis bene, vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia; sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa, et bene praeceptiva: quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium, et praeceptum prudentiae: et hoc per virtutem moralem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod prudentia, quae scilicet realiter est virtus, non potest esse sine virtute morali. A Philosopho quidem, ut cum discursu applicatur *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut per hoc quod dicitur *Prov. 9. Scientia sanctorum prudentia.* Et *cap. 14. In corde prudentis requiescit sapientia.* Cum enim *in malevolam animam non introeat sapientia Sap. 1.* et sancti non dicantur aliqui absque morali virtute, iam per illas auctoritates constare intelligenti potest, quod Scriptura ibi, tamquam scholastice loquens in proposito, dixit: Prudentia virtus semper est cum virtute morali. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales, quae sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare in communi comparationem virtutis ad passionem: secundo distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo, Utrum virtus moralis sit passio.

Secundo, Utrum virtus moralis possit esse cum passione.

Tertio, Utrum possit esse cum tristitia.

Quarto, Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

Quinto, Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ART. I.

Utrum virtus moralis sit passio.

3. d. 23. q. 1. a. 3. q. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis sit passio. Medium enim est eiusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

*

2. Praeterea. Virtus, et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quaedam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia, et ira. Ergo etiam quaedam passiones sunt virtutes.

3. Praeterea. Misericordia quaedam passio est: est enim tristitia de alienis malis, ut *supra* dictum est *q. 35. a. 8. arg. 3.* Hanc autem *Cicero locutor egregius non dubitavit oppellare virtutem*, ut Augustinus dicit *in 9. de civ. Dei cap. 5. cir. med. tom. 5.* Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est, quod dicitur *in 2. Ethic. cap. 5. a princ. tom. 5.* quod *passiones neque virtutes sunt, neque malitiae.*

Respondeo dicendum, quod virtus moralis non potest esse passio: et hoc patet triplici ratione.

Primo quidem quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut *supra* dictum est *qu. 22. art. 3.* Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens.

Secundo quia passiones ex seipsis non habent rationem boni, vel mali: bonum enim, vel malum hominis est secundum rationem: unde passiones secundum se consideratae se habent et ad bonum, et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi, vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut *supra* dictum est *q. 55. a. 3.*

Tertio quia dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum, vel ad malum solum, secundum aliquem modum (1); tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur *in 2. Ethic. cap. 6. a med. to. 5.* quod *est habitus electivus in medietate consistens, determinata ratione, prout sapiens determinabit.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum, quod si vitium dicatur habitus, secundum quem quis male operatur, manifestum est, quod nulla passio est vitium; si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus, idest virtutis actus, secundum quod motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti, ut Augustinus dicit *ibid. loc. cit. in arg.*

Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus, quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem: et eadem est ratio de similibus passionibus.

(1) *Al.* motum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod virtus moralis non est passio. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *2. Mach. 6. Qui astabant, iniqua miseratione commoti propter antiquam etc.* His enim verbis patet a fortiori intentum. Nam misericordia inter ceteras passiones ad rationem virtutis magis pertinere videtur, ut ex responsione *ad 3.* datur intelligi, et tamen intantum distat misericordia a virtute, ut etiam iniquitatis denominationem subire possit, ut patet per ly *iniqua miseratione.* Si ergo misericordia, secundum Scripturam hanc, non est virtus, cum ad bonum solummodo virtus se habeat, relinquitur theologis scholasticis ex illa auctoritate subtiliter intelligendum, quod nulla passio, ut sic, est virtus, neque ex consequenti ulla virtus est passio. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum virtus moralis possit esse cum passione.

1. q. 95. a. 2. ad 2. et 2. 2. q. 58. art. 9. et 4. d. 14. q. 1. art. 1. q. 2. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus *in 4. Topic. cap. 5. loc. 54. tom. 1.* quod *mitis est, qui non patitur; patiens autem, qui patitur, et non deducitur:* et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Praeterea. Virtus est quaedam recta habitudo animae, sicut sanitas corporis, ut dicitur *in 7. Physic. tex. 17. tom. 2.* unde virtus *quaedam sanitas animae esse videtur*, ut Tullius dicit *in 4. Tuscul. QQ. ante med.* Passiones autem animae dicuntur *morbi quidam animae*, ut *in eodem lib. cir. med.* Tullius dicit: sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animae passionem.

3. Praeterea. Virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones: dicit enim Philosophus *in 6. Ethic. cap. 5. cir. med. tom. 5.* quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiae*: et Sallustius dicit *in Catil. in princ. orat. Caesaris*, quod *non facile verum perspicit animus ubi illa officiunt*, scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 14. de civ. Dei cap. 6. in princ. tom. 5. Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus*, scilicet passionum; *si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.* Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos, et Peripateticos, sicut Augustinus dicit *in 9. de civ. Dei cap. 4. in princ. tom. 5.* Stoici enim posuerunt, quod passiones animae non possunt esse in sapiente, sive virtuoso. Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit *in 9. de civ. Dei ibid.* posuerunt, quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductae.

Haec autem diversitas, sicut Augustinus *ibidem* dicit, magis erat secundum verba, quam secundum rerum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem, et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animae sint motus appetitus sensitivi; aliae vero affectiones, quae non sunt passiones animae, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes, quae si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subito oriantur, hoc in virtuoso possunt accidere, eo quod *animi visa, quae appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo: et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tamquam his passionibus praevenientibus rationis officium: nec tamen approbat ista, eisque consentit*, ut Augustinus narrat *in 9. de civ. Dei loc. sup. cit.* ab Aulo Gellio dictum *lib. 19. Noct. Attic. cap. 1.*

Si igitur passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut Stoici posuerunt; si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinatae. Unde Aristoteles dicit *in 2. Ethic. cap. 3. par. ante med. tom. 5.* quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam, et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent dicere, quod sunt quietes a passionibus, quae sunt ut non oportet, et quando non oportet.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Haec autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animae: quam Philosophus excludit *in 2. Ethic. loc. cit.* dicens, *Virtutes non esse impassibilitates.* Potest tamen dici, quod cum dicitur, quod *mitis non patiatur*, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa, et omnes similes, quas Tullius ad hoc inducit *in lib. 4. de Tusc. QQ.* procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum, quod passio praeveniens iudicium rationis, si in animo praevaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium, et iudicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adiuvat ad exequendum imperium rationis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Augustino fuisse insinuatum, quod virtus moralis poteat stare cum passione. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *2. Cor. 7. Quae secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Nam in ly *tristitia* cognosce passionem: et in ly *salutem stabilem operatur*, vide praesuppositam virtutem moralem. Non enim passiones absque morali virtute operationem ad salutem stabilem attingentem producere possunt. Item per hoc quod de Domino omnibus virtutibus perfectissime pleno, nullatenusque vel levissime peccare potente, dicitur *Mar. 3. Circumspiciens eos cum ira, contristatus super caecitatem cordis eorum etc.* Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

2. 2. q. 58. ar. 9. et 4. d. 14. qu. 1. ar. 1. qu. 2. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiae effectus, secundum illud *Sap. 8. 7. Sobrietatem, et iustitiam docet*, scilicet divina sapientia, *prudentiam, et virtutem.* Sed *sapientiae convictus non habet amaritudinem*, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Praeterea. Tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum *in 7. Ethic. cap. 13. et in 10. cap. 5. to. 5.* Sed impedimentum bonae operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Praeterea. Tristitia est quaedam animi aegritudo, ut Tullius eam vocat *in 4. de Tusc. QQ. par. ante med.* Sed aegritudo animae contrariatur virtuti, quae est bona animae habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est, quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia: dicit enim, ut habetur *Matth. 26. 38. Tristis est anima mea usque ad mortem.* Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus *14. de civ. Dei cap. 8. to. 5.* Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus in animo sapientis esse tres εὐπαθείας, idest tres bonas passiones; pro cupiditate scilicet voluptatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione. Primo quidem, quia tristitia est de malo, quod iam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim, quod sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima, et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est; non tamen maximum, quia eo potest homo male uti; unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam induce-

re. Praeterea etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur, qui absque levibus peccatis vitam ducat secundum illud *1. Ioan. 1. 8. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Tertio quia virtuosus etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit; et de hoc laudabiliter dolet secundum illud *2. Co. 7. 10. Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Quarto quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundo movebantur ex hoc, quod tristitia est de praesenti malo, timor autem de malo futuro, sicut delectatio de bono praesenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo praesenti animus hominis substernatur, quod fit per tristitiam, omnino videtur contrarium rationi: unde cum virtute esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum, quod potest esse virtuoso praesens, ut dictum est *ar. praec.* quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de huiusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis iudicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est *ar. 1. et 2. hu. q.* Unde ad virtutem pertinet, quod tristetur moderate, in quibus tristandum est, sicut etiam Philosophus dicit *in 2. Ethic. cap. 6. et 7. to. 5.* Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quaeruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur.

Sic igitur dicendum est, quod tristitia de his quae conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur: sed de his, quae quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod de sapientia sapiens non tristetur; tristatur tamen de his, quae sunt impeditiva sapientiae. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiae esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quod tristitia impedit operationem, de qua tristamur: sed adiuvat ad ea promptius exequenda, per quae tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quod tristitia immoderata est animae aegritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animae pertinet secundum statum praesentis vitae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod virtus potest simul esse cum tristitia. Ut *Matth. 26.* secundum quod applicatur *in arg. cont.* Item *Ro. 9. Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo.* Et tamen Apostolus habebat virtutes morales, cum haberet gratiam Dei, secundum illud *1. Cor. 15. Gratia eius semper in me manet*, quae gratia trahit secum omnes virtutes *q. 65. a. 3. et q. 110. a. 3.* Valent etiam ad hunc locum dicta *in ar. 3. append.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

Inf. q. 60. ar. 4. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus *in 2. Ethic. cap. 3. tom. 5.* quod *circa voluptates, et tristitias est moralis virtus.* Sed delectatio, et tristitia sunt passiones, ut *supra* dictum est *q. 31. ar. 1. et q. 35. ar. 1.* Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Praeterea. Rationale per participationem est subiectum moralium virtutum, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. ult. tom. 5.* Sed huiusmodi pars animae est, in qua sunt passiones, ut *supra* dictum est *q. 22. ar. 3.* Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Praeterea. In omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquae sunt circa passiones, ut fortitudo, et temperantia, ut dicitur *in 3. Ethic. c. 6. et 10. tom. 5.* Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed contra est, quod iustitia, quae est virtus moralis, non est, circa passiones, ut dicitur *in 5. Ethic. ex cap. 1. 2. 3. et 4. to. 5.*

Respondeo dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animae, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum, seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari, et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subiectum passionis, ut *supra* dictum est *quaest. 22. ar. 3.*

Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes, et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post praemissa verba *loc. cit. in arg.* subdit, quod *virtutes sunt circa actus, et passiones, omnem autem passionem, et omnem actum sequitur delectatio, et tristitia, etiam propter hoc virtus erit circa delectationes, et tristitias,* scilicet sicut circa aliquid consequens.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subiectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in qui-

busdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut *infra* ostendetur *qu. 60. ar. 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod non omnis virtus moralis est circa passiones. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod Isaias volens describere iustitiam assignat operationes pro materia, circa quam ipsa versatur, dicens *c. 1. Subvenite oppresso, iudicate pupillo, defendite viduam.* Et *infra* arguens populum de iniustitia dicit *ibid. Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua.* Ubi patet, quod iniustitiam ponit circa operationes malas; et consequenter ab oppositis iustitiam circa operationes bonas. Item de iustitia *Mat. 22. Reddite, quae sunt Caesaris, Caesari; et quae sunt Dei, Deo.* Ac si per omnia haec Scripturae dicant aperte: Iustitia etiam circa operationes, et consequenter non omnis virtus moralis est circa passiones. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione.

Inf. qu. 60. ar. 2. corp.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Praeterea. Tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum a suo contrario, et ab his quae ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur: unde *Rom. 7.* nominantur *passiones peccatorum.* Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Praeterea. Secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum *in lib. de mor. Eccles. cap. 6. et 11. a med. to. 1.* Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est, quod *nullus iustus est, qui non gaudet iusta operatione*, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. 8. cir. med. to. 5.* Sed gaudium est passio. Ergo iustitia non potest esse sine passione, et multo minus aliae virtutes.

Respondeo dicendum, quod si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici posuerunt, sic manifestum est, quod virtus perfecta est sine passionibus.

Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est, quod virtutes morales, quae sunt circa passiones, sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc sequeretur, quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet, quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

Virtutes autem morales, quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus: et huiusmodi virtus est iustitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio. Et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut *supra* dictum est *qu. 17. ar. 7. et qu. 24. ar. 3.* Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quod passiones inordinatae inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatae.

Ad tertium dicendum, quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem, et Angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine; et ideo bona operatio Dei, et Angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod virtus moralis non est sine passione. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut per hoc quod dicitur *Ps. 70. Exultabunt labia mea, cum cantavero tibi, et anima mea, quam redemisti.* Item *Ps. 83. Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Item *Ps. 118. Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo.* Item per ly *David percutiebat in organis armigatis, et saltabat totis viribus ante Dominum 2. Reg. 6.* His enim omnibus, ut quilibet sapiens cognoscere potest, Scripturae, si scholasticam linguam sonent, dicunt: Virtus moralis passionem comitem habet. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, Utrum sit tantum una virtus moralis.

Secundo, Utrum distinguantur virtutes morales, quae sunt circa operationes, ab his quae sunt circa passiones.

Tertio, Utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus.

Quarto, Utrum circa diversas passiones sint diversae morales virtutes.

Quinto, Utrum virtutes morales distinguantur sesecundum diversa obiecta passionum.

ART. I.

Utrum sit una tantum virtus moralis.

3. d. 35. q. 1. ar. 1. q. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quae est subiectum intellectualium virtutum, ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quae est subiectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Praeterea. Habitus non distinguuntur secundum materialia obiecta, sed secundum formales rationes obiectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur, quod sit una tantum moralis virtus.

3. Praeterea. Moralia recipiunt speciem a fine, ut *supra* dictum est *q. 1. ar. 3. et 5.* Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem, et propinqui sunt infiniti: non sunt autem infinitae virtutes morales. Ergo videtur, quod sit una tantum.

Sed contra est, quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut *supra* dictum est *q. 56. a. 2.* Sed subiectum virtutum moralium est pars appetitiva animae, quae per diversas potentias distinguitur, ut *in 1.* dictum est *q. 81. ar. 2.* Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 58. a. 2.* virtutes morales sunt habitus quidam appetitivae partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias obiectorum, ut *supra* dictum est *q. 54. a. 2.* Species autem obiecti appetibilis, sicut et cuiuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quae est ab agente. Est autem considerandum, quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis: et sic necesse est, quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei, sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquod existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole: et tunc formae receptae in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis: sicut videmus, quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum secundum diversam proportionem materiae.

Manifestum est autem, quod in moralibus ratio est sicut imperans, et movens; vis autem appetitiva sicut imperata, et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. ult. to. 5.* Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem: et ita sequitur, quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum rationis est verum: est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia. Unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Obiectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile, cuius est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut *supra* dictum est *in corp.*

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Ecclesia, quod virtus moralis non est una tantum. Ut *Colossen. 1. In omni virtute confortati.* Non enim diceret iy *omni*, si una tantum esset virtus moralis. De tali enim virtute loquitur, cum eam in textu illo condistinguat virtuti intellectuali, scilicet scientiae, et intellectui spirituali. Item ab Ecclesia per hoc quod de martyribus, virginibus, confessoribus celebrat, tamquam de diversis. In primis enim fortitudinem, in secundis continentiam, in tertiis pietatem, tamquam virtutes specie distinctas principaliter admiratur. Quanti autem valeat consuetudo Ecclesiae, , et consequenter argumentari ex illa, vide *2. 2. q. 110. ar. 2. cor.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum virtutes morales, quae sunt circa operationes, distinguantur ab his, quae sunt circa passiones.

ver. q. 1. a. 13. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc, quod quaedam sunt circa operationes, quaedam circa passiones. Dicit enim Philosophus *in 2. Ethic. c. 3. tom. 5.* quod *virtus moralis est circa delectationes, et tristitias optimorum operativa.* Sed voluptates, et tristitiae sunt passiones quaedam, ut *supra* dictum est *qu. 31. a. 1. et qu. 35. a. 1.* Ergo eadem virtus, quae est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Praeterea. Passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquae virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eaedem ergo virtutes morales sunt circa passiones, et operationes.

3. Praeterea. Ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene, vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eaedem virtutes, quae sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est, quod Philosophus *lib. 2. Ethic. c. 3. et 7. et lib. 5. in 4. priorib. cap. tom. 5.* ponit iustitiam circa operationes: temperantiam autem, et fortitudinem, et mansuetudinem circa passiones quasdam.

Respondeo dicendum, quod operatio, et passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo sicut effectus: et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam, vel tristitiam, quae sunt passiones, ut *supra* dictum est *q. 59. a. 4. ad 1.*

Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia, circa quam est: et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones.

Cuius ratio est, quia bonum, et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis, et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum: et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio, et venditio, et huiusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: et propter hoc iustitia, et partes eius proprie sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum, et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem; et ideo oportet in his bonum, et malum considerari secundum quod homo bene, vel male afficitur circa huiusmodi: et propter hoc oportet, quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quae dicuntur animae passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine, et aliis huiusmodi. Contingit autem, quod in operationibus, quae sunt ad alterum, praetermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem: et tunc inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiae; inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicuius alterius virtutis: sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iustitia; in immoderantia vero irae corrumpitur mansuetudo: et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis; aliae duae rationes procedunt ex hoc, quod ad idem concurrunt operatio, et passio. Sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione praedicta *in corp.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod virtutes, quae sunt circa operationes, sunt aliae ab illis virtutibus, quae sunt circa passiones. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod de iustitia servanda sic praecipitur *Levit. 19. Statera iusta, et aequa sint pondera, iustus modius.* Et *Deut. 25. Non habebis in saeculo diversa pondera, maius, et minus.* De continentia vero, et huiusmodi mandatur *Eccl. 18. Post concupiscentias tuas non eas.* His enim dictis Levitici, et Deuteronomii monstratur, quod iustitia est circa operationes exteriores, in quibus habetur ratio de ponderibus statera, modo: et quod continentia etc. est circa passiones; puta castitas circa concupiscentias venereorum, mansuetudo circa concupiscentias vindictae, humilitas circa concupiscentias excellentiae refraenandas. Consequenter ergo per hoc distingui illas ibi subindicatur, quod sunt circa diversas materias, scilicet vel operum, vel affectionum. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad iustitiam pertinere. Sed iustitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Praeterea. Operationes maxime differentes esse videntur, quae ordinantur ad bonum unius, et quae ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista dversitas non solum diversificat virtutes morales: dicit enim Philosophus *in 5. Ethic. cap. 1. circa fi. to. 5.* quod *iustitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute quae ordinat actus hominis ad unum tantum nisi secundum rationem.* Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Praeterea. Si sunt diversae virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum: nam ad iustitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet *in 5. Ethicor. cap. 2. a. med. tom. 5.* Non ergo diversae virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est, quod religio est alia virtus a pietate: quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum, quod omnes virtutes morales, quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum; distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes.

Cuius ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est *ar. praec.* non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae. Ad iustitiam enim pertinere videtur, ut quis debitum reddat: unde omnes huiusmodi virtutes, quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iustitiae. Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debe-

tur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori, et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversae virtutes: puta religio est, per quam redditur debitum Deo; pietas est, per quam redditur debitum parentibus, vel patriae; gratia est, per quam redditur debitum benefactoribus: et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia proprie dicta est una specialis virtus, quae attendit perfectam rationem debiti, quod secundum aequivalentiam potest restitui; dicitur tamen et ampliato nomine iustitia secundum quamcumque debiti redditionem: et sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum, quod iustitia, quae intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia, quae ordinatur ad bonum privatum alicuius: unde et ius commune distinguitur a iure privato. Et Tullius ponit *l. 2. de Invent. aliq. ante fi.* unam specialem virtutem pietatem, quae ordinat ad bonum patriae. Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod a tali iustitia imperatur, etiam iustitiae nomen accipit. Et sic virtus a iustitia regali non differt, nisi ratione: sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad iustitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti: et ideo est eadem virtus iustitiae, praecipue quantum ad commutationes, forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa. Sed de hoc *infra* quaeretur *2. 2. q. 61. ar. 1.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod diversae virtutes sunt circa diversas operationes. Ut per hoc quod dicitur *2. Reg. 16. Haec gratia tua ad amicum tuum?* Hoc enim dicitur ipsi Chusi ab Absalon volente, quasi subsannando, innuere, quod ipse Chusi debuerat sequi amicum suum Davidem; et per operationes suas, prout poterat, succurrere illi. *Gratia*, inquit, *tua*, idest gratitudo versus amicum tuum requirebat sic, idest tales operationes tuas in favorem illius. Item per dictum *Iacobi cap. 1. Religio immaculata haec est, visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo.* Patet enim hic, quod religio est circa operationes istas. Cum igitur gratitudo sit virtus *2. 2. q. 106. a. 1.* et religio sit alia virtus *2. 2. q. 81. ar. 1. 2. 3.* utraque vero istarum sit circa operationes, patet quod Scripturae per praedicta scholasticis perspicacibus monstrarunt, de mente sua esse, quod circa operationes non est tantum una virtus moralis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

ART. IV.

Utrum circa diversas passiones diversae sint virtutes morales.

Inf. ar. 1. co.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod circa diversas passiones non sint diversae virtutes morales. Eorum enim quae conveniunt in principio, et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eumdem finem terminantur, scilicet delectationem, vel tristitiam, ut *supra* habitum est *q. 25. ar. 1. et 2.* Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Praeterea. Si circa diversas passiones essent diversae virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales, quot passiones. Sed hoc patet esse falsum: quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis, sicut fortitudo circa timores, et audacias, temperantia circa delectationes, et tristitias. Non ergo oportet, ut circa diversas passiones (1) sint diversae virtutes morales.

3. Praeterea. Amor, concupiscentia, et delectatio sunt passiones specie differentes, ut *supra* habitum est *q. 23. a. 4.* Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversae circa diversas passiones.

Sed contra est, quod fortitudo est circa timores, et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras, ut dicitur *in 3. Ethic. ca. 6. et 10.* et *in 4. cap. 5. to. 5.*

Respondeo dicendum, quod non potest dici, quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quaedam passiones ad diversas potentias pertinentes: aliae namque pertinent ad irascibilem, aliae ad concupiscibilem, ut *supra* dictum est *q. 23. a. 1.*

Nec tamen oportet, quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. Primo quidem quia quaedam passiones sunt, quae sibi opponuntur secundum contrarietatem, sicut gaudium, et tristitia, timor, et audacia, et alia huiusmodi: et circa huiusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eamdem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eamdem rationem instituitur, sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album, et nigrum. Secundo quia diversae passiones inveniuntur secundum eumdem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem: et ideo diversae passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel fugiendum malum: sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis: quia ex odio sequitur fuga, vel abominatio, quae perducit

(1) *Al.* operationes.

ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur: nam audacia, et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes, et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit.

Et ideo circa has passiones diversae virtutes ordinantur, utpote temperantia cira passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores, et audacias, magnanimitas circa spem, et desperationem, mansuetudo circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones conveniunt in uno principio, et fine communi, non autem in uno proprio principio, seu fine: unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod sicut in naturalibus idem est principium, quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis, quae in modum naturae rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod illae tres passiones ad idem obiectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est *in cor. art.* et ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Philosopho insinuatum fuisse, quod circa diversas passiones sint diversae virtutes morales. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis autem per dictum *2. Mach. 13. Dato signo iuvenibus fortissimis nocte aggressus aulam regiam in castris interfecit viros quatuordecim millia, et maximum elephantorum cum his, qui suppositi fuerant.* Item per dictum *2. Tim. 2. Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse.* Item per dictum *1. Reg. 21. Si de mulieribus agitur, continuimus nos ab heri, et nudiustertius.* Patet enim consideranti, quod ex auctoritate Machabaeorum virtus moralis haec, scilicet fortitudo poni denotatur circa passiones irascibilis has, scilicet timores, et audacias: et quod ex auctoritate Apostoli virtus moralis haec, scilicet mansuetudo fore significatur circa passionem irascibilis hanc, scilicet iram, qua fit litigium, et quod ex auctoritate Regum virtus moralis haec, scilicet continentia, seu temperantia collocanda est circa passiones concupiscibilis has, scilicet concupiscentias venereorum. Per illa ergo dicta simul collecta Scripturae, tamquam scholastice in proposito loquentes, dixerunt: Circa passiones diversae virtutes morales ponendae sunt. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. V.

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum. Sicut enim sunt obiecta passionum, ita sunt obiecta operationum. Sed virtutes morales, quae sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum: ad eamdem enim virtutem iustitiae pertinet emere, vel vendere domum, et equum. Ergo etiam nec virtutes morales, quae sunt circa passiones, diversificantur per obiecta passionum.

2. Praeterea. Passiones sunt quidam actus, vel motus appetitus sensitivi. Sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habituum, quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur obiecta, quae non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis, ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis: et similiter est de aliis.

3. Praeterea. Magis, et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis, et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis: et eadem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum obiecta passionum.

4. Praeterea. Sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversae virtutes, sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, eutrapelia circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversae virtutes.

Sed contra est, quod castitas est circa delectabilia venereorum, abstinentia vero est circa delectabilia ciborum, et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet, quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem; passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet, aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quae non causat diversitatem, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est *ar. praec.* et aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum, quae non causat diversitatem passionum; cum circa unam passionem, puta delectationem, diversae virtutes ordinentur. Et quia diversae passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est *art. praec.* ideo diversitas obiectorum, quae respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum: puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid sit bonum cum aliqua arduitate.

Et quia ordine quodam ratio inferiores (1) hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit, ideo etiam secundum quod unum obiectum passionis apprehenditur sensu, vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem ha-

(1) *Al.* interiores.

bet ad rationem: et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiae, et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animae apprehensionem: et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam, sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanae vitae pertinens, in individuo, vel in specie, sicut sunt delectabilia ciborum, et venereorum, erit pertinens ad virtutem temperantiae. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non praestant aliquam difficultatem rationi; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quae est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur *in 2. Ethic. c. 3. ad fi. t. 5.* Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia, et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animae. Et haec quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quae quidem distinctio non habet locum in bonis, quae delectant tactum: quia huiusmodi sunt quaedam infima, et competunt homini, secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniae absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiae, vel delectationis, aut amoris, est liberalitas; circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est magnificentia; circa bonum vero, quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quaedam virtus, quae vocatur philotimia, idest amor honoris: si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas, et philotimia videntur esse in concupiscibili; magnificentia vero, et magnanimitas in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere; sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis: quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod praebet se alteri; vel in his quae serio fiunt, idest in actibus per rationem ordinatis ad debitum finem; vel in his quae fiunt ludo, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quae non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo ut delectabilem decentibus verbis, et factis: et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles *lib. 2. capit. 7. circ. med. tom. 5. ex sensu D. Thomae* nominat *amicitiam:* et potest dici affabilitas. Alio modo praebet se aliquis alteri ut manifestum per dicta, et facta: et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem *lib. 4. Ethic. cap. 7.* Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam iocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus *l. 4. Ethic. cap. 8. tom. 5.* eutrapeliam nominat. Sic igitur patet, quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, et eutrapelia: et distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur iustitia, quae est circa operationes, erunt omnes undecim.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia obiecta eiusdem operationis secundum speciem eamdem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia obiecta eiusdem passionis secundum speciem; quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est *in cor.*

Ad tertium dicendum, quod magis, et minus non diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quod bonum fortius est ad movendum, quam malum; quia *malum non agit nisi virtute boni*, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. part. 4. lect. 21. et 22.* Unde malum non facit difficultatem rationi, quae requirat virtutem, nisi sit excellens; quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo: et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quae requirit virtutem, etiam si non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversae virtutes morales, ut dictum est *in corp.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis insinuatum, quod virtutes morales distinguuntur secundum obiecta. Ut per dictum *Iudith cap. 15. Eo quod castitatem amaveris, et post virum tuum alterum nescieris.* Et per dictum, idest *Machab. 14. In arce, de qua etc. inferebant plagam magnam castitati.* Quae autem esset plaga haec, explicatur sic *1. Machab. 4. Ausus est, sub ipsa arce gymnasium constituere, et optimos quosque epheborum in lupanaribus ponere.* Item per dictum *Num. 6. A vino, et omni, quod inebriare potest, abstinebunt, acetum ex vino etc. quidquid ex vinea esse potest, non comedent.* Per hoc enim, quod Scriptura et *in lib. Iud. ac Machab.* castitatem esse circa delectabilia venereorum, et *in lib. Numer.* abstinentiam esse circa delectabilia ciborum, ponit, patet considerantibus, quod ideo distinguit virtutes morales has, quia sunt circa diversa obiecta; et consequenter, quod per hoc demonstrat intentum. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus. *Et circa hoc quaeruntur quinque.*

Primo, Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.
Secundo, De numero earum.
Tertio, Quae sunt.
Quarto, Utrum differant ab invicem.
Quinto, Utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ART. I.

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Inf. q. 66. a. 4. cor. et 3. d. 33. q. 2. et veri. q. 1. a. 12. ad 24. et qu. 5. ar. 1. ad 2. 4. et 11.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales. *Quae* enim *ex opposito dividuntur, sunt simul natura*, ut dicitur *in Praed. cap. de Simul. to. 1.* et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullae earum debent dici principales.

2. Praeterea. Finis principalior est his quae sunt ad finem. Sed virtutes theologicae sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologicae.

3. Praeterea. Principalius est, quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut *supra* dictum est *q. 58. a. 2.* Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit *sup. Luc.* exponens illud *Beati pauperes spiritu cap. 6. Scimus, virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.* Haec autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondeo dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut *supra* dictum est *q. 56. a. 3.* secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus: huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quae non requirit rectitudinem appetitus; quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem, quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes, quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supradictis patet *qu. 57. a. 4. et qu. 58. a. 3. ad 1.*

Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae, quae dicuntur principales, seu cardinales.

Ad primum ergo dicendum, quod quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior, et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius, et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalius dicitur ens, quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicae sunt supra hominem, ut *supra* dictum est *q. 58. a. 3. ad 3.* Unde non proprie dicuntur virtutes humanae, sed superhumanae, vel divinae.

Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes intellectuales a prudentia, etsi sint principaliores quam morales quantum ad subiectum, non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quae respicit bonum, quod est obiectum appetitus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Ambrosio esse insinuatum, quod convenienter virtutes morales ponuntur cardinales. A D. Ambrosio quidem, ut adducitur, et applicatur *in arg. con.* A Scripturis autem, ut per hoc quod dicitur *Sap. 8. Sobrietatem, et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem: quibus nihil utilius est in vita hominibus.* Nam sic exponitur ly *sobrietatem*, idest temperantiam, ly *virtutem*, idest fortitudinem, ly *nihil*, scilicet inter virtutes humanas; unde mentionem mox facit de vita humana, dicens ly *in vita hominibus.* Ac si aperte dixerit: Inter virtutes humanas, quibus vita humana bene regitur, nihil utilius est hominibus quam temperantia, prudentia, iustitia, fortitudo. Ubi nota figuratam locutionem per figuram illam Scripturis familiarem, quae minus dicit, et plus significat, quoniam his verbis ibi aperire intendit, quod inter virtutes humanas temperantia, prudentia, iustitia, fortitudo sunt utiliores hominibus. Per hanc ergo Scripturae sententiam manifeste apparet intentum, scilicet quod inter virtutes humanas morales dicuntur quaedam cardinales, idest principales. Quod vero id fiat convenienter, cognosces, si videris de convenientia Scripturarum *2. 2. q. 122. art. 2. ap. et q. 140. art. 1. app.* Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum sint quatuor virtutes cardinales.

Inf. q. 66. a. 1. et 4. cor. et 2. prol. et q. 123. ar. 11. et q. 142. a. 7. et 3. d. 33. q. 2. a. 1. q. 3. et veri. q. 1. a. 2. ad 25. et 26.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis patet *q. 57. ar. 4. et 5.* Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Praeterea. Virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam, et appetitum rectum, ut dicitur *in 6. Ethic. c. 2. to. 5.* Ergo sole duae virtutes cardinales sunt.

3. Praeterea. Inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam. Ergo videtur, quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *in 2. Mor. cap. 26. cir. princ.* quod *in quatuor virtutibus tota bona operis structura consurgit.*

Respondeo dicendum, quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subiecta: et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes.

Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit: et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo: et hoc vel circa operationes; et sic est iustitia; vel circa passiones; et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est, quod passio reprimatur: et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum, vel laborum: et sic necesse est, quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo.

Et similiter secundum subiecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis, de qua nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit, et rationalem per participationem: quod dividitur in tria, idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae, et concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae, et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus: sed aliae ponuntur principales, unaquaeque in suo genere.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est *in corp.*

Ad tertium dicendum, quod omnes aliae virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad praedictas quatuor, et quantum ad subiectum, et quantum ad rationes formales.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Gregorio insinuatum fuisse, quod virtutes cardinales sunt quatuor. A B. Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per ly *sobrietatem etc. Sapien. 8.* Vide *ar. 1. appen.* Et per applicationem ad hunc locum satisfactus eris. Quia vero subauditur ibi exclusiva, scilicet, quod solum sint quatuor, et consequenter quod sufficienter illae pro principalibus numerentur, ideo de sufficientia Scripturarum, vide *2. 2. qu. 170. a. 2. append.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum aliae virtutes magis debeant dici principales quam istae.

Ar. priori, et post. et locis ibi nota. et 3. d. 33. qu. 2. ar. 1. qu. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod aliae virtutes magis debeant dici principales quam istae. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur *in 4. Ethic. c. 3. a med. to. 5.* Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Praeterea. Illud per quod aliae virtutes firmantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est huiusmodi: dicit enim Gregorius *hom. 7. in Evang. in fi.* quod *qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat.* Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Praeterea. Illud videtur esse maxime principale, quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam secundum illud *Iac. 1. 4. Patientia opus perfectum habet.* Ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est, quod Tullius *in sua Rhet. l. 2. de Invent. aliq. ante fin.* ad has quatuor omnes alias reducit.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. praec.* huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur: quae quidem in aliquibus actibus, vel passionibus principaliter inveniuntur: sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in iudicio, ut *supra* dictum est *q. 57. ex a. 1. 2. et 5.* Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundum rationem recti, et debiti, principaliter invenitur in commutationibus, vel distributionibus, quae sunt ad alterum cum aequalitate. Bonum autem refraenandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas

maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum praecipue invenitur in periculis mortis; contra quae difficillimum est stare.

Sic igitur praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo secundum communes rationes formales: et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes: ut puta quod omnis virtus, quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia: et quod omnis virtus, quae facit bonum debiti, et recti in operationibus, dicatur iustitia: et omnis virtus, quae cohibet passiones, et deprimit, dicatur temperantia: et omnis virtus, quae facit firmitatem animi contra quascunque passiones, dicatur fortitudo: et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri Doctores, quam etiam Philosophi: et sic aliae virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes obiectiones.

Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia: et sic sunt speciales virtutes contra alias divisae; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiae, puta quod prudentia dicatur, quae praeceptiva est; iustitia, quae est circa actiones debitas inter aequales; temperantia, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus: fortitudo, quae firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant obiectiones: quia aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates; sed istae dicuntur principales ratione materiae, ut *supra* dictum est *in corp.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Tullio, quod aliae virtutes non sunt principaliores praedictis quatuor. A Tullio quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per ly *sobrietatem etc. Sapien. 8.* Ut *in art. 1. append.* Nam patet intentum ex ly *nihil utilius est*, idest nihil principalius, ut ibi expositum est. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.

Inf. q. 66. a. 2. cor. et 2. 2. qu. 123. a. 2. et 11. cor. et q. 194. a. 1. corp. pr. et 3. d. 33. q. 1. ar. 1. q. 3. et ver. qu. 1. ar. 12. ad. 13. et 26. et 2. Ethic. lect. 8.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod quatuor praedictae virtutes non sint diversae virtutes, et ab invicem distinctae. Dicit enim Gregorius *in 22. Moral. cap. 1. a med. Prudentia vera non est, quae iusta, et temperans, et fortis non est: nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta, et prudens non est: nec fortitudo integra, quae prudens, temperans, et iusta non est: nec vera iustitia, quae prudens, et fortis, et temperans non est.* Hoc autem non contingeret, si praedictae quatuor virtutes essent ab invicem distinctae: diversae enim species eiusdem generis non denominant se invicem. Ergo praedictae virtutes non sunt ab invicem distinctae.

2. Praeterea. Eorum quae ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiae, attribuitur fortitudini: dicit enim Ambrosius *in 1. lib. de offic. cap. 36. paulo a princ. Iure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur, atque inflectitur.* De temperantia etiam dicit *cap. 43. et 45.* quod *modum vel ordinem servat omnium, quae vel agenda, vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur, quod huiusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctae.

3. Praeterea. Philosophus dicit *in 2. Ethic. c. 4. to. 5.* quod ad virtutem haec requiruntur: *Primum quidem, si sciens: deinde, si eligens, et eligens propter hoc: tertium autem, si firme, et immobiliter habeat se, et operetur.* Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quae est recta ratio agibilium: secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refraenatis: tertium, scilicet ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quamdam continet, quae videtur ad iustitiam pertinere: aliud, scilicet firmitas, et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quaelibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de morib. Eccl. cap. 15. in princ. tom. 1.* quod *quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu:* et subiungit de praedictis quatuor virtutibus. Praedictae ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctae.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. praec.* praedictae quatuor dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quae inveniuntur in omnibus virtutibus: ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud, quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscunque actibus, vel materiis: iustitia vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia: temperantia vero sit quaedam dispositio animi, quae modum quibuscumque passionibus, vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur: fortitudo vero sit quaedam dispositio animae, per quam firmetur in eo, quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum, vel operationum labores. Haec autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam, et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali, ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur; quod dictum est ad fortitudinem pertinere; ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti, vel debiti; quod dicebatur ad iustitiam pertinere; in hoc vero quod est virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat; quod dicebatur pertinere ad temperantiam; solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiae, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per

essentiam: alia vero tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cuiusdam ad passiones, vel operationes. Sic igitur secundum praedicta prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus: sed aliae tres non essent virtutes distinctae ab invicem. Manifestum est enim, quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis.

Alii vero, et melius accipiunt has quatuor virtutes, secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquaeque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut *supra* dictum est *art. praec.* Et secundum hoc manifestum est, quod praedictae virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem obiectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de praedictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem.

Vel potest dici, quod istae quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiae, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur: unaquaeque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refraenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedat, quod est difficilimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refraenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius: et secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum: quia, ut dicit Tullius *in 1. de offic. cir. med. in tit. Vera magnanimitas in duobus sita*: *Non est consentaneum, ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate aliquando possit.*

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istae virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam praedictam.

Ad tertium dicendum, quod illae quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philosophus *loc. cit. in arg.* non sunt propriae praedictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum iam dictum *in corp.*

APPENDIX

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod praedictae virtutes sunt ab invicem distinctae. A Divo Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod *Sap. 8.* loquitur de ipsis, tanquam de distinctis inter se, dicens: *Sobrietatem, et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem.* Patet enim, quod in enumeratione earum semper coniunctionem copulativam interserit. Nam distincta, non autem indistincta indigent copulari: et consequenter quando aliqua copulantur, tunc signum datur, quod ipsa sunt ab invicem distincta. Hoc autem esse verum, faciliter monstratur ex epistola Vigilii Papae ad Eutherum, ubi copulativae coniunctionis vi loquens ait: *Illud autem novelli esse iudicamus erroris, quod in fine psalmorum aliqui sicut indicas, subducta una syllaba coniunctiva, perfectum conantur minuere vocabulum Trinitatis, dicendo: Gloria Patri, et Filio Spiritui Sancto. Quamvis ergo ipsa nos ratio evidenter edoceat: quia subducta una syllaba, personam Filii, et Spiritus Sancti, unam quodammodo esse designent: tamen ad errorem talium convincendum sufficit, quod Dominus Iesus Christus dixit: Docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Ergo cum non dixerit in nomine Patris, et Filii Spiritus Sancti, sed aequalibus dictionibus Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum iusserit nominari, constat, illos omnino a doctrina dominica deviare, qui aliquid huic voluerint confessioni derogare. Qui si in errore permanserint, socii nobis esse non possunt.* Hoc ibi. Ex quibus patet, quanta vis in copulativa sit ad distinguendum, idest ad distincta esse ostendendum, copulata ipsa; hoc annuente Christo, et Papa, et errantium hic poena maxima indicta per iy *socii nobis esse non possunt.* Per hoc ergo quod Scriptura *Sap. 8.* quatuor praemissas virtutes interposita copulativa enumerat, ceu scholastice in proposito loquens dixit: Virtutes hae quatuor ab invicem distinguuntur. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. V.

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares.

3. dis. 33. q. 1. ar. 4. ad 2. et d. 34. q. 1. a. 1. arg. 6. et ad eius so. Et veri. qu. 26. art. 8. ad 2. et quae. 5. art. 4. ad 7.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas. Ut enim Macrobius dicit *in 1. sup. som. Scip. c. 8. vers. fi. Virtutes exemplares sunt, quae in ipsa divina mente consistunt.* Sed Philosophus *in 10. Ethic. cap. 8. cir. cir. med. to. 5.* dicit, quod *ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam, et prudentiam attribuere.* Ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

2. Praeterea. Virtutes purgati animi dicuntur, quae sunt absque passionibus. Dicit enim *ibidem* Macrobius *loc. cit.* quod *temperantiae purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere.* Dictum est autem *supra qu. 59. ar. 2. et 5.* quod huiusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo huiusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Praeterea. Virtutes purgatorias dicit esse eorum, qui quadam humanorum fuga solis se inserunt

divinis. Sed hoc videtur esse vitiosum: dicit enim Tullius *in 1. de offic. cir. med. in tit. Vera magnanimitas in duobus sita: Qui despicere se dicunt ea, quae plerique mirantur,* scilicet imperia, et magistratus, *his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto.* Ergo non sunt aliquae virtutes purgatoriae.

4. Praeterea. Virtutes politicas esse dicit, quibus boni viri reipublicae consulunt, urbesque tuentur. Sed ad bonum commune sola iustitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit *in 5. Ethic. c. 1. t. 5.* Ergo aliae virtutes non debent dici politicae.

Sed contra est, quod Macrobius *ibidem* dicit *loc. cit. Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps, Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primae* politicae *vocantur: secundae* purgatoriae: *tertia autem* iam purgati animi: *quartae* exemplares.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in lib. de mor. Eccl. cap. 6. a. med. tom. 1. Oportet, quod anima aliquid sequatur ad hoc, quod ei possit virtus innasci: et hoc Deus est; quem si sequimur, bene vivimus.* Oportet igitur, quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo: et sic dicuntur virtutes exemplares, ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia: temperantia vero conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc, quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit *cit. a Macrob. ut sup.*

Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis: secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.

Sed quia ad hominem pertinet, ut etiam ad divina se trahat, quantum potest, ut etiam Philosophus dicit *in 10. Ethic. c. 7. non long. a fin. tom. 5.* et hoc nobis in sacra Scriptura commendatur multipliciter, ut est illud *Matth.5.48. Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est:* necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae: quae quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus, et termini, ita scilicet quod quaedam sunt virtutes transcendentium (1), et in divinam similitudinem tendentium: et hae vocantur *virtutes purgatoriae*: ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est, ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad suprema; iustitiae vero est, ut tota anima consentiat ad huiusmodi propositi viam.

Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes *iam purgati animi:* ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando: quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de his virtutibus, secundum quod sunt circa res humanas, puta iustitia circa emptiones, vel venditiones; fortitudo autem circa timores; temperantia circa concupiscentias: sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad secundum dicendum, quod virtutes humanae sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium: sed virtutes eorum, qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit *cit. a Macrob. ut sup. in arg.1.* quod *passiones politicae virtutes molliunt*, idest ad medium reducunt: secundae, scilicet *purgatoriae*, auferunt: tertiae, quae sunt *purgati animi*, obliviscuntur: in quartis, scilicet exemplaribus, nefas est nominari. Quamvis dici possit, quod loquitur hic de passionibus, secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quod deserere res humanas, ubi necessitas imponitur, vitiosum est; alias est virtuosum. Unde parum *sup. loc. cit. in arg.* Tullius praemittit: *His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinae se dediderunt; et his, qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti a republica recesserunt, cum eius administrandae potestatem aliis, laudemque concederent.* Quod consonat ei, quod Augustinus dicit *19. de civ. Dei c. 19. in fi. to. 5. Otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae, atque intuendae vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem.*

Ad quartum dicendum, quod sola iustitia legalis directe respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut *in 5. Ethic. cap. 1. post med. t. 5.* dicit Philosophus. Est enim considerandum, quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Macrobio, quod cardinales virtutes convenienter dividuntur in *exemplares, politicas, purgatorias, purgati animi.* A Macrobio quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis autem per hoc quod de omnibus his faciunt mentionem. Ut de exemplaribus quidem *1. Reg. 2. Non est fortis, sicut Deus noster.* Hoc est: Deus noster est fortis, plusquam alii, id est in eo fortitudo est, cui omnes aliae fortitudines sunt incomparabiles. Item

(1) *Al.* transeuntium.

Psalm. 60. In iustitia sua libera me; et *Psalm. 118. Iustus es Domine.* Item *Iob 26. Prudentia eius percussit superbum.* Item *1. Cor. 12. Deus temperavit corpus.* Ergo in eo est temperantia, ut de valore talis consequentiae colligitur ex D. Thoma *1. 13. art. 2.* De politicis autem *Iudic. 6. Vade in hac fortitudine tua.* Item *Iob 29. Iustitia indutus sum;* et *cap. 12. In multo tempore prudentia.* Item de temperantia *Tobiae 3. Tu scis Domine, quia numquam concupivi virum, et mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia.* De purgatoriis vero, ut de tali prudentia *2. Cor. 4. Non contemplantibus nobis, quae videntur, sed quae non videntur.* De tali temperantia *1. Timoth. 6. Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus.* De tali fortitudine *2. Corinth. 5. Audemus autem magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum.* De tali iustitia *Philipp. 1. Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.* Politicae enim virtutes communia quaedam sunt ad omnes recte viventes; et purgatoriae quamdam in his transcendentiam addunt, ut patet ex textu. De purgati animi autem virtutibus nihil ad ultra dicemus nunc. Purgatoriarum siquidem harum auctoritates praemissae cum similibus ad purgati animi virtutes etiam inflecti possunt quodammodo, scilicet, si altioribus sensibus a textu articuli insinuatis vestiantur. Nam Apostolos ipsos, et a fortiori B. Virginem virtutes has non solum purgatorias, sed et purgati animi, pro quanto compatitur vita praesens, habuisse, dictum fuit in notatione post *ad secundum.* Universaliter autem de virtutibus loquendo, ut purgatoriae, vel purgati animi sunt, si volueris applicare illud *Matth. 5. de beatitudinibus*, vide Reverendissimum Caietanum, in ientaculo quarto, per totum; quae ientacula connecti solent post ipsius Summulam de casibus conscientiae. Quod si nihilominus has purgati animi virtutes in summo a Scripturis insinuatas invenire pro tuo studio desideraveris, vide ea, quae de his cardinalibus, aliisque universaliter habentur de Christo, secundum quod homo est. Ut de prudentia *Luc. 2. Stupebant omnes, qui eum audiebant, super prudentia, et responsis.* De fortitudine *Luc. 11. Si fortior illo superveniens vicerit eum.* Hic enim per ly *fortior* intelligitur Christus. De Iustitia *Matth. 22. Marc. 12. Luc. 20. Viam Dei in veritate doces, et non respicis personam hominum.* Per haec enim Iudaei ipsum de iure tributi interrogare determinantes verum de Christo, coacti tamen, et quasi simulatorie, voluerunt dicere: *Tu es iustus*, seu de tua iustitia non est ambigendum. De temperantia, immo et de omni virtute *Ioa. 8. Quis ex vobis arguet me de peccato*? Nota ly *vobis*, qui scilicet et in comedendo, et in bibendo, et in conversando, et in omnibus actibus suis Christum Dominum, an intemperans aliquo modo, vel aliter deficiens esset, tam vigilanter saepissime observarunt, ut in Evangelio sparsim habetur. Colligendo igitur supradicta omnia Scripturarum constat, quod ipsae, si scholasticum idioma sonent, breviter dicunt: Virtutum cardinalium aliae sunt exemplares, aliae politicae, aliae purgatoriae, aliae purgati animi. Ceterum, quod hoc sit convenienter dictum, vide de convenientia Scripturarum *2. 2. q. 121. ar. 2. appen. et q. 140. ar. 1. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LXII.

De virtutibus theologicis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum sint aliquae virtutes theologicae.
Secundo, Utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus, et moralibus.
Tertio, Quot, et quae sint.
Quarto, De ordine earum.

ART. I.

Utrum sint aliquae virtutes theologicae.

Inf. a. 2. et 3. corp. et 3. d. 23. qu. 1. a. 4. q. 3. et di. 26. q. 2. a. 3. q. 1. cor. et ver. q. 1. a. 5. ad 12. et ar. 12. cor. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non sint aliquae virtutes theologicae. Ut enim dicitur *in 7. Physic. tex. 17. tom. 2. virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam.* Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

2. Praeterea. Virtutes theologicae dicuntur quasi virtutes divinae. Sed virtutes divinae sunt exemplares, ut dictum est *qu. 61. ar. 5.* quae quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

3. Praeterea. Virtutes theologicae dicuntur, quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium, et ultimus finis. Sed homo ex ipsa natura rationis, et voluntatis habet ordinem ad primum principium, et ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio, et voluntas ordinetur in Deum.

Sed contra est, quod praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei, et caritatis dantur praecepta in lege divina: dicitur enim *Eccli. 2. 8. Qui timetis Deum, credite illi*: item: *Sperate in illum.* Item: *Diligite illum.* Ergo fides, spes, et caritas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicae.

Respondeo dicendum, quod per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet *q. 3. a. 5. et q. 4. a. 7. et q. 55. a. 3.* Est autem duplex hominis beatitudo, sive felicitas, ut *supra* dictum est *q. 3. a. 2. ad 4. et q. 5. a. 5.* Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam divinitatis participationem, secundum quod dicitur *2. Petr. 1.* quod *per Christum facti sumus consortes divinae naturae.*

Et quia huiusmodi beatitudo proportionem huma-

nae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam: unde oportet, quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adiutorio divino: et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae.

Tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum: tum quia a solo Deo nobis infunduntur: tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo essentialiter: et sic huiusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam. Alio modo participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis; et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est *in corp. art.* Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundnm dicendum, quod istae virtutes non dicuntur divinae, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum: unde non sunt exemplares, sed exemplatae.

Ad tertium dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio, et voluntas ordinatur, prout est naturae principium, et finis; secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio, et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod sunt aliquae virtutes, quae dicuntur theologicae. Ut *Eccl. 2.* secundum quod extenditur cum discursu *in arg. cont.* Ubi super ly *in Deum ordinantes, sunt ergo theologicas*, notabis quod licitum est argumentari a nominis interpretatione. Quia enim θεος Graece, Latine dicitur Deus, et λογος Graece, Latine dicitur sermo: ideo ex eo, quod aliquae virtutes nos, secundum Scripturam illam, ordinant in Deum, quasi sermocinantes de Deo auribus nostris interioribus, ut patet consideranti per singula, sanctus doctor intulit hic, quod virtutes tales sunt theologicae. Modum hunc ab ethymologia, seu ab interpretatione arguendi approbarunt factis ipsis Papa Eugenius, et Concilium Nicaenum. Et ex consequenti processum hunc sancti doctoris confirmaverunt. Eugenius namque loquens de monacho ait *16. q. 1. c. placuit el. 2. Sicut piscis sine aqua caret vita, ita sine monasterio monachus. Agnoscat nomen suum, μονω enim graece, latine est unus: αχω graece, latine est tristis: unde dicitur monachus, idest unus tristis. Sedeat itaque solitorius, ut taceat tristis, et officio suo vacet.* Haec ibi. Concilium vero praedictum de eodem loquens, inquit *16. qu. 1. c. placuit, el. 1. Placuit omnibus residentibus in sancta Nicaena synodo, ut monachorum conversatio, et vita, secundum ethymologiam nominis, ab omnibus discrepet. Monachus enim graece, latine singularis dicitur. Unde, monachum per omnia singulariter agere, oportet.* Haec ibi: ubi dices singulariter, idest non saeculariter, ut exponit ibi glossa. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus, et moralibus.

Sup. qu. 58. a. 2. et 3. d. 23. q. 1. ad 4. q. 3. ad 4. et ver. q. 14. a. 3. ad 9. et ver. q. 1. a. 12. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes theologicae non distinguantur a moralibus, et intellectualibus. Virtutes enim theologicae si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes, quae perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales; virtutes autem, quae perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicae non distinguuntur a virtutibus moralibus, et intellectualibus.

2. Praeterea. Virtutes theologicae dicuntur, quae ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quae ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quae est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicae ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Praeterea. Augustinus *in libro de mor. Eccl. cap. 15. in princ. to. 1.* manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt *ordo amoris*. Sed amor est caritas, quae ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed contra. Id quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicae sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales, et morales, ut ex supradictis patet *quaest. 58. ar. 4. et 5.* Ergo distinguuntur ab invicem.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *quaest. 54. ar. 2.* habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum. Obiectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit. Obiectum autem virtutum intellectualium, et moralium est aliquid, quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicae specie distinguuntur a moralibus, et intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes intellectuales, et morales perficiunt intellectum, et appetitum hominis secundum proportionem naturae humanae; sed theologicae supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod sapientia, quae a Philosopho *lib. 6. Ethic. cap. 3. et 7. to. 5.* ponitur *intellectualis virtus*, considerat divina, secundum quod sunt investigabilia ratione humana; sed theologica virtus est circa ea, secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum, quod licet caritas sit amor, non tamen omnis amor est caritas. Cum ergo dicitur, quod *omnis virtus est ordo amoris*, potest intelligi vel

de amore communiter dicto, vel de amore caritatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quaelibet virtus esse *ordo amoris*, inquantum ad quamlibet carnalium virtutum requiritur ordinata affectio: omnis autem affectionis radix, et principium est amor, ut *supra* dictum est *quaest. 25. art. 2.* Si autem intelligatur de amore caritatis, non datur per hoc intelligi, quod quaelibet alia virtus essentialiter sit caritas, sed quod omnes aliae virtutes aliqualiter a caritate dependeant, ut *infra* patebit *quaest. 62. art. 4. et 2. 2. quaest. 23. ar. 7. et. 8.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod virtutes theologicae distinguuntur a moralibus, et intellectualibus. Ut per hoc quod Apostolus, postquam mentionem fecerat de virtutibus tum moralibus, tum intellectualibus, ut patet legenti illam epistolam, volens *in c. 13.* tractare de caritate, aliisque theologicis, tanquam distinguendo istas ab illis dicit *1. Cor. 12. Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* Ac si connectendo ea quae *in c. 13.* narrantur, dicat apertius: Fides, spes, caritas sunt via excellentior ad salutem, quam via, quae aliis virtutibus vobis a me praemissis conficitur. Excellentior autem dicitur, quia virtutes theologicae sunt super naturam hominis, inquantum dirigunt hominem in Deum, ut finem excedentem capacitatem humanam secundum se praecise consideratam. Quod utique Isaias confirmavit, et consequenter per hoc idem intentum principio dictum insinuavit, dicens *cap. 64. Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te*, vel secundum quod dicitur *1. Cor. 2. Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus his, qui diligunt illum.* Dilectio enim, de qua loquitur, est caritas. A simili ergo spes, et fides in Deum tamquam excedentem respiciunt. Tamquam ergo ex his omnibus Scripturae scholastice loquendo ad propositum dixerint: Id quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo quod etc. ut *in argum. contr.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum convenienter fides, spes, et caritas ponantur virtutes theologicae.

2. 2. prol. et q. 17. a. 6. et 3. dist. 23. q. 1. ar. 5. et dist. 26. q. 2. ar. 3. q. 1. et ver. q. 1. art. 5. ad 12. et a. 12. cap. fin. et ad 10. et 1. cor. 3. lect. 2. fi. et lect. 4. fi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicae, fides, spes, et caritas. Virtutes enim theologicae se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturae ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Praeterea. Theologicae virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus, et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta: similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicae.

3. Praeterea. Virtutes theologicae ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus, et voluntas. Ergo non debent esse nisi duae virtutes theologicae, una quae perficiat intellectum, alia quae perficiat voluntatem.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *1. ad Cor. 13. 13. Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 1. hui. qu.* virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem.

Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem secundum rationem, vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis. Secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud *1. ad Corinth. 2. 9. Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit, quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur: et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas, quae ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem: et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur, et tendit in finem sibi connaturalem: et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat: et ideo oportet, quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quae supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiae: et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum, quod fides, et spes imperfectionem quamdam important: quia fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur. Unde habere fidem, et spem de his quae subduntur humanae potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem, et spem de his quae sunt supra facultatem naturae humanae, excedit omnem virtutem

homini proportionatam, secundum illud *1. ad Cor. 1. 25. Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad tertium dicendum, quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem: et sic oportet, quod in appetitu humano duae virtutes theologicae ponantur, scilicet spes, et caritas.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, quod fides, spes, caritas convenienter ponnntur esse virtutes theologicae. Ut *1. Cor. 13. Nunc autem etc.* ut *in arg. contra.* Ubi nota ly *nunc*, idest dum sumus in praesenti vita, ly *manent*, scilicet in seipsis. Nam tunc, idest in vita futura non manebunt in seipsis fides, ac spes: sed tantum manebunt in altero, idest in praemio sibi succedente, puta fides in clara visione, spes in secura tentione. Vide *qu. 4. ar. 1. 2. 3.* Vide quoque huius *qu. ar. 1. et 2. appen.* Quod vero convenienter de virtutibus praedictis verificetur secundum Scripturam, quod sint theologicae, vide de convenientia Scripturarum *2. 2. quaest. 122. art. 2. appendic. et qu. 140. art. 1. appen.* Item ne putaret quis, plures esse theologicas, seu, quod in idem redit, Scripturam insufficienter annumerare illas, dum tres tantum ipsas esse per praemissa implicite statuit, ut colligi potest ex *quaest. 58. art. 3. append.* vide de sufficientia Scripturarum *2. 2. q. 179. art. 2. ap.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum fides sit prior spe, et spes caritate.

2. 2. q. 4. a. 8. et q. 17. a. 7. et 8. et 3. dist. 23. q. 2. a. 2. p. 2. et a. 5. et vir. q. 4. ar. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior caritate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed caritas est radix omnium virtutum, secundum illud *ad Ephes. 3. 17. In caritate radicati, et fundati.* Ergo caritas est prior aliis.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in 1. de doct. chri. cap. 37. to. 1. Non potest aliquis diligere, quod esse non crediderit. Porro si credit, et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur, quod fides praecedat caritatem, et caritas spem.

3. Praeterea. Amor est principium omnis affectionis, ut *supra* dictum est *q. 25. ar. 2.* Sed spes nominat quamdam affectionem: est enim quaedam passio, ut *supra* dictum est *q. 26. ar. 2.* Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo, quo Apostolus *1. Cor. 13. 13.* ista enumerat dicens: *Nunc autem manent fides, spes, et caritas.*

Respondeo dicendum, quod duplex est ordo, scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides praecedit spem, et spes caritatem secundum actus: nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando, vel amando, nisi quod est apprehensum sensu, aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat, et amat. Unde oportet, quod ordine generationis fides praecedat spem, et caritatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actus spes praecedit caritatem.

Ordine vero perfectionis caritas praecedit fidem, et spem, eo quod tam fides, quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum, et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut *infra* dicetur *q. 62. a. 4. et 2. 2. q. 23. a. 7. et 8.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de spe, qua quis sperat ex meritis iam habitis se ad beatitudinem perventurum; quod est spei formatae, quae sequitur caritatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat caritatem, non ex meritis, quae iam habet, sed quae sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 40. a. 7.* cum de passionibus ageretur, spes respicit duo. Unum quidem sicut principale obiectum, scilicet bonum quod speratur: et respectu huius semper amor praecedit spem: numquam enim speratur aliquod bonum, nisi desideratum, et amatum. Respicit etiam spes illum, a quo se sperat posse consequi bonum: et respectu huius primo quidem spes praecedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur: per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum; et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Concilio, quod fides in uno, et eodem prioritate generationis actuum praecedit spem, spes vero caritatem. A Scripturis quidem, ut *in arg. con.* Ex quo addisce, quod, quando aliqua per ordinem a Scriptura enumerantur, ille est suus ordo idest ordo rebus enumeratis conveniens ex natura rerum ipsarum, modo nunc explicando. *Nam, si omne, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius Gen. 2. conc. 12. in Veritatibus aureis*, multo magis hoc de Scriptura sentiendum est, quoad ordinem rerum a se enumeratarum, immo etiam quoad alia. Hinc in illa auctoritate *Prov. 8. Recti sunt omnes sermones mei*, ut sic expones ly *recti*, idest et quantum ad res narratas, et quantum ad ordinem rerum narratarum etc. Intellige semper hoc de ordine; quando et ipsa Scriptura talem ordinem intendit statuere sic esse, ad differentiam ab ea ordinatorum, vel anticipationem,

vel per recapitulationem, vel etc. Et aliud ex eadem Scriptura recte intellecta non apparet alicubi. Revisere igitur memento 2.2.q.22.a.2.ap. ad praemissam Proverbiorum auctoritatem plenius glossandam, et intelligendam. A Concilio autem Tridentino insinuatur idem per hoc quod ordine verba ista ponit sess.6.c.6. *Excitati divina gratia, et adiuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, et dum peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque diligere incipiunt.* Haec ibi. Item c. 7. *Fides, nisi ad eam spes accedat, et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit.* Haec ibi. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUAESTIO LXIII.

De causa virtutum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa virtutum.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum virtus sit in nobis a natura.

Secundo, Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Tertio, Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Quarto, Utrum virtus, quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

ART. I.

Utrum virtus insit nobis a natura.

Sup. q. 51. ar. 1. et 2. 2. q. 47. ar. 15. et 3. d. 33. qu. 1. ar. 2. qu. 1. et ver. qu. 1. ar. et Gal. lect. 6. et 2. Ethic. lect. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus *in 3. lib. orth. fid. cap. 14. cir. fi. Naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus.* Et Antonius dicit *in serm. ad Monach. Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est.* Et *Matth. 4. super illud, Circuibat Iesus docens etc.* dicit glossa ordinaria. *Docet naturales virtutes*, scilicet *iustitiam, castitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

2. Praeterea. Bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet *q. 55. a. 4. ad 2.* Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

3. Praeterea. Illud dicitur esse nobis naturale, quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt: dicitur enim *Iob 31. 18. Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Ergo virtus inest homini a natura.

Sed contra. Id quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum: quia etiam *in daemonibus bona naturalia manent*, ut Dionysius dicit *in 4. cap. de div. nom. lect. 19.* Sed virtus non inest omnibus hominibus, et abiicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui vero, quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata; aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet praeexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens.

Ita etiam circa scientias, et virtutes aliqui quidem posueruut, eas totaliter esse ab intrinseco: ita scilicet quod omnes virtutes, et scientiae naturaliter praeexistunt in anima, sed per disciplinam, et exercitium impedimenta scientiae, et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem: et haec fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt, quod sunt totaliter ab extrinseco, idest ex influentia intelligentiae agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt, quod secundum aptitudinem scientiae, et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit *in 2. Ethic. cap. 1. cir. prin. tom. 5.* Et hoc verius est.

Ad cuius manifestationem oportet considerare, quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui: quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem: secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium, quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum, et moralium, inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius, vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur, vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt: et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales, quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura; non autem consummatio earum; quia natura determinatur ad unum; consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum

actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversitas circumstantias. Sic ergo patet, quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem, et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco,

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus. Tertia vero ratio procedit, secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod virtus non inest nobis a natura, ut *Ephes. 2. Eramus natura filii irae, sicut et ceteri*. Idest a nativitate omnes sunt filii irae. Hoc enim dicitur ab Apostolo ratione peccati originalis, in quo omnes concipiuntur *Ps. 50*. Patet autem quod virtus, secundum scilicet suam formalitatem sumpta, non stat cum peccato, ut dicit *arg. cont.* et consequenter eodem tenore constat, quod virtus non inest alicui homini a natura. Apostolus ergo per hoc quod dicit, nos omnes a nativitate habere peccatum, tamquam scholastice loquens, dicit et quidem a fortiori: Nulla virtus est homini naturalis, a fortiori, inquam: quia ponendo peccatum in nobis, multo magis tollit virtutem, quam, si simpliciter diceret, hanc nobis non inesse. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Sup. q. 51. a. 2. et 3. et inf. q. 65. ar. 2. cor. et q. 92. a. 1. ad 1. et 2. dist. 44. q. 1. a. 1. ad 6. et 3. d. 33. q. 1. a. 2. q. 2. et ver. q. 1. ar. 9.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum. Quia *super illud Rom. 14. Omne, quod non est ex fide, peccatum est*, dicit glossa Augustini ordinaria *ex lib. sent. c. 106. t. 3. Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus*. Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud *Ephes. 2. 8. Gratia estis salvati per fidem*. Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Praeterea. Peccatum, cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud *Sap. 8. 21. Didici, quod non possum esse aliter continens, nisi Deus dederit*. Ergo nec virtutes aliquae possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum dono Dei.

3. Praeterea. Actus, qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus praecedentibus virtutem.

Sed contra est, quod Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. p. 4. lect. 16. et 22. implic.* quod *bonum est virtuosius, quam malum*. Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Respondeo dicendum, quod de generatione habituum ex actibus in generali *supra* dictum est *q. 51. a. 2. et 3.* Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est, quod, sicut *supra* dictum est *q. 55. a. 3. et 4.* virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat *in modo, specie*, et *ordine*, ut Augustinus dicit *in lib. de nat. boni c. 3. to. 6.* sive *in numero, pondere, et mensura*, ut dicitur *Sap. 11.* oportet, quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, ut *supra* dictum est *q. 19. a. 3. et 4.* scilicet ratio humana, et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit; ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari, inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate, et regula tale bonum consistit.

Virtus vero ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio; sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo huiusmodi virtutem definiens Augustinus *sup. illud Psal. 118. Feci iudicium etc. conc. 26. ante med. to. 8.* ubi dicit, *Deum operari in nobis iustitiam* posuit in definitione virtutis, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

Et de huiusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus, ut *supra* dictum est *q. 49. a. 3.* Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae: habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod numquam peccet mortaliter; non tamen impeditur, quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quaedam peccata mortalia, quae homo sine gratia nullo modo potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quae ex dono gratiae sunt in nobis. Hoc tamen *infra* manifestius fiet *ar. seq.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *a. 1.*

hu. q. et qu. 51. a. 1. virtutum acquisitarum praeexistunt in nobis quaedam semina, sive principia secundum naturam: quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quae fit per participationem rationis: quae quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in sensu vero intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Dionysio, quod virtus potest causari in nobis ex assuetudine operum. A S. Dionysio quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Prov. 16. Acquire prudentiam.* Quomodo autem acquiratur prudentia, monstrat per hoc quod in contextu tractaverat de actibus etiam *in c. 15.* puta de acquiescere increpationibus, de quaerere doctrinam, de dirigere gressus suos, de odire munera, de habere labia iusta, de esse eruditum in verbis etc. Ac si ergo scholastice per hoc dicat: Ex actibus istis, atque huiusmodi causabitur in te virtus prudentiae. Item insinuatur idipsum per hoc quod Gorgias declarari intelligitur habere virtutem multiplicem ad artem militarem requisitam ex eo quod dicitur *2. Mach. 8.* in bellicis rebus experientissimus. Experientia enim acquiritur ex actibus: et, si est magna experientia, ut erat haec, ex assuetudine actuum. Ex actibus ergo, immo etiam ex assuetudine actuum Gorgiam acquisisse praesupponit virtutes requisitas ad bonam militiam: quando ipsum dicit, in rebus bellicis experientissimum. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. III.

Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Sup. q. 51. ar. 3. et q. 55. ar. 4. ad 6. et inf. qu. 65. ar. 2. et d. 33. q. 1. ar. 2. q. 3. et 4. d. 17. q. 1. a. 3. q. 1. cor. et ver. q. 1. ar. 10.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod praeter virtutes theologicas non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo. Ea enim quae possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose: quia, ut Dionysius dicit *implic. cap. 8. 10. et 15. cael. Hierarch. lex divinitatis est ultima per media adducere.* Sed virtutes intellectuales, et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est *ar. praec.* Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Praeterea. In operibus Dei multo minus est aliquid superfluum, quam in operibus naturae. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicae. Ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. Praeterea. Natura non facit per duo, quod potest facere per unum; et multo minus Deus. Sed *Deus inseruit animae nostrae semina virtutum*, ut dicit glossa *Heb. 1.* Ergo non oportet, quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est, quod dicitur *Sap. 8. 7. Sobrietatem, et iustitiam docet, prudentiam, et virtutem.*

Respondeo dicendum, quod oportet effectus esse suis causis, et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales, quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut *supra* dictum est *ar. 1. hu. q. et q. 51. a. 1.* loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut *supra* dictum est *q. 62. a. 3.* Unde oportet, quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales, et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquae quidem virtutes morales, et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis: et ideo oportet, alias eis proportionatas immediate a Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate, sed oportet, quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturae: et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, quod praeter virtutes theologicas aliquae aliae nobis infunduntur a Deo. Ut *Sap. 8.* secundum quod est *in argum. cont.* Ubi patet, quod virtutes istae quatuor cardinales, quae multoties actibus humanis acquiruntur, infunduntur etiam plerumque immediate a sapientia aeterna, idest a Deo: non quidem ii numeraliter praecise, sed alii, ut ex textu *ad primum* colligi datur. Item *3. Reg. 3.* de virtutibus, sapientia, prudentia etc. infusis Salomoni immediate a Deo. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

ART. IV.

Utrum virtus, quam acquirimus ex operum assuetudine, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

3. d. 33. qu. 1. a. 2. qu. 4. et 4. d. 14. q. 1. a. 2. ad 4. et d. 50. q. 1. a. 2. ad 4. et ver. q. 1. a. 10. ad 7. 8. et 9. et q. 5. a. 4. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod virtutes infusae non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita, et virtus infusa secundum praedicta non videntur differre, nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus, et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales, vel intellectuales infusae differunt specie ab acquisitis.

2. Praeterea. Habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiae infusae, et acquisitae, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Praeterea. Virtus acquisita, et virtus infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum, et a creatura. Sed idem est specie homo, quem Deus formavit, et quem generat natura; et oculus, quem caeco nato dedit, et quem virtus formativa causat. Ergo videtur, quod est eadem specie virtus acquisita, et infusa.

Sed contra. Quaelibet differentia in definitione posita mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusae ponitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut *supra* dictum est *q. 55. a. 4.* Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est eiusdem speciei cum infusa.

Respondeo dicendum, quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut praedictum est *q. 54. a. 2.* secundum speciales, et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria; sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus: cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem, quod alterius rationis est modus, qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam: puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinae requiritur, quod *homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat* per abstinentiam cibi, et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est, quod temperantia infusa, et acquisita differunt specie: et eadem ratio est de aliis virtutibus.

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea, ad quae ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis, et equi, propter diversas naturas, ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus *in 3. Politic. cap. 3. a princ. tom.* quod *diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias.* Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum, et domestici Dei*; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa, et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta, ut dictum est *in cor. art.*

Ad secundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita, et temperantia infusa, ut dictum est *in corp. art.* unde non habent eumdem actum.

Ad tertium dicendum, quod oculum caeci nati Deus fecit ad eumdem actum, ad quem formantur alii oculi secundum naturam: et ideo fuit eiusdem speciei: et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est *in cor. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse simul a Scripturis, et Ecclesia insinuatum, quod virtutes infusae, et acquisitae sunt alterius speciei. Ab Ecclesia quidem per hoc quod in praefatione quadragesimali de ieiunio dicit Deo abstinentiam talem infundenti: *Qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris, et praemia.* A Scripturis vero per ly *Qui abstinens est, adiiciet vitam Eccl. 37.* Loquitur autem ibi de vita corporali opponendo abstinentiam dicto illi, *propter crapulam multi perierunt.* Ecclesia igitur, dum abstinentiam ad superna directam monstrat, et Scriptura ad corporalem sanitatem, scholasticis acutis pro manifesto concludendum relinquunt, quod virtus infusa ab acquisita differt secundum speciem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

QUAESTIO LXIV.

De medio virtutum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum: et primo quidem de medio virtutum: secundo de connexione virtutum: tertio de aequalitate earum: quarto de ipsarum duratione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum virtutes morales sint in medio.

Secundo, Utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis.

Tertio, Utrum intellectuales virtutes consistant in medio.

Quarto, Utrum virtutes theologicae.

ART. I.

Utrum virtutes morales sint in medio.

Inf. ar. 4. ad 1. et 4. et 2. 2. qu. 17. ar. 5. ad 2. et q. 92. a. 1. corp. et 3. d. 33. q. 1. a. 3. q. 1. et ver. q. 1. a. 13. et 2. Ethic. lect. 7.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est *ultimum*: dicitur enim *in 1. de cael. tex. 116. tom. 2.* quod *virtus est ultimum potentiae*. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Praeterea. Illud quod est maximum, non est medium. Sed quaedam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur *in 4. Ethic. c. 2. et 3. t. 5.* Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Praeterea. Si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quaedam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum: sicut virginitas, quae abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas, et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia, vel liberalitas. Ergo videtur, quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Ethic. cap. 6. post. med. tom. 5.* quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *qu. 55. ar. 3.* virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivae partis animae circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem, et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati, et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae, sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula, vel mensura: quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis, et mensuratis. Et ideo patet, quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem, quod inter excessum, et defectum medium est aequalitas, sive conformitas.

Unde manifeste apparet, quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis; pro materia autem habet passiones, vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus vero, et defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit *in 2. Ethic. ca. 6. post med. tom. 5.* quod *virtus secundum substantiam medietas est*, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundum *optimum* autem, et *bene* est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium, et extrema considerantur in actionibus, et passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem: et sic est in magnificentia, et magnanimitate: nam si consideretur quantitas absoluta eius, in quod tendit magnificus, et magnanimus, dicetur *extremum, et maximum*: sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem *medii*: quia in hoc maximum tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur; quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit *in 4. Ethic. c. paulo a princ. tom. 5.* quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem, quod ut oportet, medius.*

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de virginitate, et paupertate, quae est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis propter quod oportet, et secundum quod oportet, idest secundum mandatum Dei, et propter vitam aeternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis, vel paupertatis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem tum directam, haec ponitur in corpore, tum indirectam, haec est solutio argumentorum, ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod virtus moralis consistit in medio. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Eccl. 20. Homo sapiens tacebit usque ad tempus: lascivus autem et imprudens non servabit tempus.* Patet enim haec consideranti, quod virtuosum a non virtuoso Scriptura distinguit per hoc quod virtuosus observat tempus aptum rei faciendae: non virtuosus autem temporis rationem non habet. Hoc est ergo ac si aperte dixisset: Circumstantia ly *quando oportet* requiritur ad virtutem. Item per dictum *Ioan. 2. Invenit vendentes, et ementes in templo, et omnes eiecit.* Constat enim, quod vendere, et emere sunt virtuosi actus de se, utpote misericordiam in vendente indigentibus, et prudentiam in ementе pro indigentiae suae sublevamine concernentes: et tamen tamquam vitiosi iudicantur a Christo vendentes, et ementes per hoc quod ubi non oportet, idest in templo, praedictos actus exercent. Nisi e-

nim a Domino sic vitiosi iudicarentur, de templo non eiicerentur ab ipso. Scriptura igitur in hoc facto demonstrat, quod circumstantia ly *ubi oportet* requiritur ad virtutem. Item per dictum *Matth. 6. Ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum.* Patet siquidem hic, quod iustitia, puta ut contextus subsequens exponit, oratio, eleemosyna, ieiunium, est virtus secundum se: et tamen, quia deficit circumstantia ly *propter quod oportet*, idest quia non fit propter Deum, sed propter homines, ideo iudicatur a Domino, non virtus per ly *non habebitis mercedem apud Patrem vestrum.* Christus igitur verbis antedictis innuit, quod circumstantia ly *propter quod oportet* requiritur ad virtutem. Item per dictum *Matth. 15. Vos dicitis, quicumque dixerit Patri, vel matri, munus etc.* sine causa autem colunt me, docentes doctrinas, et mandata hominum, scilicet aversantium se a veritate, ut exponit Apostolus *ad Tit. c. 1.* His namque verbis ostenditur, quod Pharisaei non colebant Deum, quamvis labiis, idest exteriori illo facto accipiendi pro templo munera a filiis parentum indigentium, viderentur ipsum colere: quoniam non colebant eum secundum mandatum eius, sed secundum superstitiosam doctrinam sui ipsorum. Non enim Deus mandavit, se coli cum transgressione iuris naturalis, atque divini, idest cum subtractione necessariorum a parentibus propriis: sicut isti pharisaei ipsum coli a filiis docebant, et consequenter ipsimet eodem facto colere se affirmabant. Tamquam ergo per praedicta dixit Christus Iudaeis: *Cultura vestra versus Deum est sine causa*, idest non est virtuosa, quia ipsam non servatis cum circumstantia ly *secundum quod oportet*. Circumstantias vero has quatuor, scilicet *quando oportet*, *ubi oportet*, *propter quod oportet*, *secundum quod oportet* servare, est consistere in medio, ut patet intelligenti articulum. Et per consequens Scripturae, dum in observatione harum circumstantiarum virtutem moralem esse monstrarunt, eodem utique tenore, si scholastice loquantur, dixerunt: Moralis virtus in medio consistit. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum medium virtutis sit medium rei, vel rationis.

2. 2. qu. 58. ar. 12. et 3. d. 33. qu. 1. a. 3. q. 2. et 4. d. 15. q. 1. o. 1. q. 2. et ma. q. 13. a. 2. co. et ver. q. 1. art. 13. ad 11.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur *in 6. Metaph. tex. 8. to. 3.* est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Praeterea. Ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum, et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Praeterea. Medium, quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium iustitiae, ut dicitur *in 5. Ethic. cap. 3. t. 5.* Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Ethic. cap. 6. a med. to. 5.* quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos determinata ratione.*

Respondeo dicendum, quod medium rationis dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur; et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivae, medium virtutis moralis non est medium rationis.

Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia: et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis: quia, sicut dictum est *ar. praec.* virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.

Sed quandoque contingit, quod medium rationis est etiam medium rei: et tunc oportet, quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos: et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio est, quia iustitia est circa operationes, quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter, et secundum se, ut *supra* dictum est *qu. 60. a. 2.* et ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet, et non plus, nec minus. Aliae vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; tertia vero ratio procedit de medio iustitiae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod medium virtutis moralis est medium rationis. A Philosopho quidem, ut *in arg. con.* Quod Philosophi dictum, ut melius intelligas, vide *concl. 4.* cum eius probatione, et *text. corp.* correspondente diffusius. A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Proverb. 4. Oculi tui recta videant.* Ibi enim, et in sequentibus ad virtutes morales acquirendas unumquemque nostrum animorum intendit Scriptura: et, ut virtutes a non virtutibus nos cognoscere faciat, ne quando decipiamur, praemonens ait: *Oculi tui recta videant.* Hoc est: Virtutem a non virtute cognosces per hoc quod illa erit virtus, quae in recta visione occultorum tuorum intellectualium consistet: et e contra. Constat vero, quod recte tunc videt intellectus, quando videt, secundum quod oportet; et hoc, sub aliis verbis, est

medium rationis, ut scholastice exponendo dicatur *Oculi tui recta videant*, id est ratio tua recta recte videat, hoc est tunc illa visa erunt recta, si rectae rationis tuae visioni, idest iudicio conquadrabunt, id quod est, ut penetrantibus patet, virtutem rectam consistere in medio rationis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. III.

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.

Inf. art. 4. ad 1. et 2. et 3. d. 33. qu. 1. ar. 3. qu. 3. et vir. qu. 1. ar. 13. corp. et ad 5. et 19. et qu. 4. art. 2. ad 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulae rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Praeterea. Medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali. Dicitur enim *in 2. Ethic. c. 6. to. 5.* quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem: et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Praeterae. Medium proprie est inter contraria, ut patet per Philosophum *in 10. Metaph. tex. 22. et 23. to. 3.* Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas; cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album, et nigrum, sanum, et aegrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est, quod *ars est virtus intellectualis*, ut dicitur *in 6. Ethic. c. 3. to. 5.* et tamen *artis est aliquod medium*, ut dicitur *in 2. Ethic. cap. 6. cir. med. to. 5.* Ergo virtus intellectualis consistit in medio,

Respondeo dicendum, quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulae, vel mensurae, quam contingit transcendere, et ab ea deficere, sicut dictum est *ar. 1. hu. qu.*

Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut et moralis, ut *supra* dictum est *q. 55. a. 3.* Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est *verum*; speculativae quidem virtutis *verum* absolute, ut *in 6. Ethic. c. 2. to. 5.* dicitur; practicae autem virtutis *verum* secundum conformitatem ad appetitum rectum. *Verum* autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum a re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur *in 10. Met. tex. 5. to. 3.* ex eo enim quod res est, vel non est, veritas est in opinione, et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est: in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

Verum autem virtutis intellectualis practicae comparatum quidem ad rem habet rationem mensurati: et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulae, et mensurae. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis, et mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratae, et regulatae. Similiter excessus, et defectus accipitur diversimode utrobique.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est *in cor. art.* et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad secundum dicendum, quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus: quia mensura, et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad tertium dicendum, quod ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum: et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis, et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine Perihermenias. Quamvis enim esse, et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata, prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens; tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse, et non esse sunt contradictoria. Sed opinio, qua opinamur, quod bonum est bonum, est contraria opinioni, qua opinamur, quod bonum non est bonum. Et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et directam, et indirectam, hoc semper in appendice intelligitur per ly *rationem*, ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Philosopho, quod virtutes intellectuales consistunt in medio. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod, postquam exhortata est Scriptura hominem ad prudentiam, quae est virtus intellectualis, subiungit ibi *Prov. 4. Ne declines ad dexteram, neque ad sinistram.* Ac si per hanc texturam sic ordinatam aperte scholasticis dixerit: Prudentia consistit in medio. Propterea enim prudens tenetur non declinare ad dexteram, vel ad sinistram. Item per dictum *Isa. 30. Haec est via, ambulate in ea, et non declinetis neque ad dexteram, neque ad sinistram.* Ideo enim tractans de via virtutum admonet, ne in ea ambulantes declinemus ad ullam partem extremorum, ut manifeste per talem modum loquendi designet, quod virtus tum intellectualis, tum moralis, tum theologica, modo tamen, quo dicitur *ar. 4. cor. in fin.* ex quibus virtutibus ista salutis via conficitur, consistit in medio. Hac namque de causa, si declinaverimus ad dexteram, vel ad sinistram, quae pro duobus extremis ibi ponuntur, nos non attinge-

mus virtutes ipsas. Faciunt quoque ista *ad art. 1. et 2. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum virtutes theologicae consistant in medio.

2. 2. q. 17. a. 5. ad 2. et 3. dist. 23. q. 1. a. 3. qu. 4. et vir. qu. 1. a. 13. cor. et ad 5. 19. art. 2. et qu. 2. ad 10. et 13. et Ro. 12. lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Praeterea. Medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica perficit intellectum, et appetitum, ut *supra* dictum est *q. 62. a. 3.* Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Praeterea. Spes, quae est virtus theologica, medium est inter desperationem, et praesumptionem: similiter etiam fides incedit media inter contrarias haereses, ut Boetius dicit *in lib. de du. nat. implic. a princ. et ad fin.* quod enim confitemur in Christo unam personam, et duas naturas, medium est inter haeresim Nestorii, qui dicit duas personas, et duas naturas, et haeresim Eutychetis, qui dicit unam personam, et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra. In omnibus, in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa Deum, qui est obiectum virtutis theologicae, non contingit peccare per excessum: dicitur enim *Eccli. 43. 33. Benedicentes Deum exaltate illum, quantum potestis: maior enim est omni laude.* Ergo virtus theologica non consistit in medio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *a. 1. hu. qu.* medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam, vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere, vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicae duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis: et sic mensura, et regula virtutis theologicae est ipse Deus: fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam; caritas autem secundum bonitatem eius; spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae, et pietatis eius: et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem: unde numquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet; nec tantum credere, aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus: et sic bonum talis virtutis non consistit in medio; sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum.

Alia vero regula, vel mensura virtutis theologicae est ex parte nostra: quia etsi non possumus ferri in Deum, quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando, et amando secundum mensuram nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium, et extrema ex parte nostra.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium, et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam, vel mensuram, quam transcendere contingit: quod non est in virtutibus theologicis per se loquendo, ut dictum est *in corp.*

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales, et intellectuales perficiunt intellectum, et appetitum nostrum in ordine ad mensuram, et regulam creatam; virtutes autem theologicae in ordine ad mensuram, et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod spes est media inter praesumptionem, et desperationem ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis praesumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum, quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cuius bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias haereses, non per comparationem ad obiectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere; sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet *ar. praec. ad 3.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, quod virtus theologica consistit, et non consistit in medio. Quod non consistat, ut per dictum *Eccl. 43.* secundum quod cum discursu affertur *in arg. cont.* Quod autem consistat, ut per dictum *Rom. 12. Non plus sapere, quam oportet, sed sapere ad sobrietatem.* Hoc est ad mensuram: quoniam sobrietas Graece, Latine dicitur mensura. Item per dictum *2. Timoth. Deus dedit nobis spiritum dilectionis, et sobrietatis.* Hoc est: Mensura data est nobis a Deo in dilectione caritatis. De hac enim dilectione ibi tractat, ut legenti patere potest. Ac si Apostolus per haec scholastice dixerit: Fides, qua debemus omnes idipsum dicere *1. Cor. 1.* et caritas, *quam ordinavit in nobis Deus Cant. 1.* suam mensuram transcendere non debent: et hoc est ipsas consistere in medio. De mensura tali conditionis nostrae, vide in notatione ante argumenta: et vigilantissime ibi dicta, atque citata pro semper memoriae mandato speciatim propter haereticos impugnandos simul, et expugnandos. Vide Concilium Tridentinum *ses. 6. c. 9.* contra inanem haereticorum fiduciam, et *c. 12.* contra temerariam de praedestinatione praesumptionem. Nam inde, ac similibus patet, quod haeretici in credendo, atque sperando non stant in medio, et consequenter, quod virtus theologica in medio consistit; alioquin non est virtus, sed temerarium quid, inane, et praesumptuosum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, id est si bene pensentur a te,

et applicentur, id quod ubique in appendicibus sic exponendum esse subintelligitur, declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina praesens.

QUAESTIO LXV.

De connexione virtutum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de connexione virtutum. *Et circa hoc quaeruntur quinque.*

Primo, Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae.

Secundo, Utrum virtutes morales possint esse sine caritate.

Tertio, Utrum caritas possit esse sine eis.

Quarto, Utrum fides, et spes possint esse sine caritate.

Quinto, Utrum caritas possit esse sine eis.

ART. I.

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae.

Inf. q. 73. ar. 1. et 2. 2. qu. 146. ar. 4. et 3. qu. 95. ar. 6. corp. et 3. d. 36. a. 1. et 2. et vir. q. 5. ar. 6. et quol. 12. ar. 23. et 6. Ethic. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non sint ex necessitate connexae. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur *in 2. Ethic. cap. 1. et tom. 5.* Sed homo potest exercitari in actibus alicuius virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Praeterea. Magnificentia, et magnanimitas sunt quaedam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam, et magnanimitatem: dicit enim Philosophus *in 4. Ethic. cap. 2. et 3. tom. 5.* quod *inops non potest esse magnificus*, qui tamen potest habere alias quasdam virtutes: et quod *ille, qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est; magnanimus autem non est.* Ergo virtutes morales non sunt connexae.

3. Praeterea. Sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animae, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexae: potest enim aliquis habere unam scientiam, sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexae.

4. Praeterea. Si virtutes morales sint connexae, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium: videtur enim, quod aliquis possit esse prudens circa agibilia, quae pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his, quae pertinent ad aliam: sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia; prudentia autem est *recta ratio agibilium*. Ergo non est necessarium, virtutes morales esse connexas.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit *sup. Luc. c. 6. super illud: Beati pauperes: Connexae sibi sunt, concatenataeque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur:* Augustinus etiam dicit *in 6. de Trinit. cap. 4. in princ. tom. 3.* quod *virtutes, quae sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem*: et Gregorius dicit *22. Moral. cap. 1. a med.* quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta:* et Tullius dicit *in 2. de Tuscul. QQ. ante med. Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.*

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest accipi vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia, vel fortitudo, nihil aliud est, quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine: et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae: videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum: et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut fere ab omnibus ponitur.

Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est *q. 61, a. 5. et 4.* quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacunque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis: non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione: et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius *22. Moral. cap. 1. post med.* dicens, quod *virtutes si sint disiunctae, non possunt esse perfectae secundum rationem virtutis; quia nec prudentia vera est, quae iusta, et temperans, et fortis non est*: et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus *in 6. de Trin. cap. 4. in princ. to. 3.*

Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias: et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele *in 6. Ethic. cap. ult. to. 5.* quia, sicut *supra* dictum est *qu. 58. ar. 4.* nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa, et iudicativa, et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit *recta ratio agibilium*, quae sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur, virtutes morales esse connexas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quaedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quae communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet, quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refraenandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias corrumpitur: sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quaedam vero virtutes morales sunt, quae perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia, et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen acquisitis aliis virtutibus habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes, et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiae habitum: sicut Geometer modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis, quam numquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi *in 2. Phys. te. 56. tom. 2. Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis, et artibus: et ideo non invenitur in eis connexio, quae invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones, et operationes, quae manifeste habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore, et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem, et tristitiam. Et similiter omnes operationes, quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiae cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia: et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est *in corp. art.* Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodam modo rationem, et ratio appetitum, ut *supra* dictum est *q. 9. art. 1. et qu. 58. art. 5. ad 1.*

Ad quartum dicendum, quod ea ad quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiae, et non in alia; nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cuiuscumque principii: sicut si quis erraret circa hoc principium, *Omne totum est maius sua parte*, non posset habere scientiam Geometricam, quia oportet multum recedere a veritate in sequentibus. Et praeterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est *in solut. praeced.* Et ideo defectus prudentiae circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia; quod in factibilibus non contingit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, Ambrosio, Augustino, Gregorio, Tullio, quod virtutes morales sunt inter se connexae. Ab Ambrosio quidem, Augustino, Gregorio, et Tullio, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod et cortinae, et ansulae cortinarum, quamvis plurimae essent, nexu quodam ad invicem cohaerebant, atque altera alteri adaptabatur, mutuoque omnes copulabantur, iungebantur, connectebantur iubente Domino, ut unum tabernaculum ex omnibus fieret *Exod. 26. 3.* Hoc enim totum erat figura, siquidem *omnia in figura contingebant illis 1. Cor. 10.* quod virtutes morales perfectae, quibus anima tabernaculum Dei fit, sunt ad invicem necessario connexae. Quod autem a figuris antiquis ad figurata possit, ac debeat fieri efficax argumentum, docuit Concilium Hipsalense II. facto suo, dum a maioritate Aaron super Levitas conclusam esse voluit maioritatem summi sacerdotis super alios sacerdotes. Vide verba ipsius concilii *in verit. Aur. sup. tot. leg. vet. levit. 8. concl. 2.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum virtutes morales possint esse sine caritate.

Inf. q. 71. a. 4. cor. 2. 2. q. 23. ar. 7. et. q. 51. a. 2. cor. q. 108. a. 2. ad 2. et ver. qu. 14. art. 6. et ver. q. 2. a. 4. ad 1. et quol. 12. a. 2. 23. fi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales possint esse sine caritate. Dicitur enim *in lib. sentent. Prosp. cap. 7. inter op. Aug. to. 3.* quod *omnis virtus praeter caritatem potest esse communis bonis, et malis.* Sed caritas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur *ibidem.* Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

2. Praeterea. Virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur *in 2. Ethic. cap. 1. et 2. tom. 5.* Sed caritas non habetur nisi ex infusione, secundum illud *Rom. 5. 5. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

3. Praeterea. Virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed caritas non dependet a prudentia, immo prudentiam excedit, secundum illud *Ephes. 3. 19. Supereminentem scientiae caritatem Christi.* Ergo virtutes morales non connectuntur caritati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est, quod dicitur *1. Ioan. 3. 14. Qui*

non diligit, *manet in morte*. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis: ipsae enim sunt; *quibus recte vivitur*, ut Augustinus dicit *in 2. de lib. arb. c. 18. et 19. t. 1*, Ergo non possunt esse sine dilectione caritatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 63. art. 2.* virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem, qui non excedit facultem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri: et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis Gentilibus.

Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte, et vere habent rationem virtutis: et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo: et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim *supra art. 1. huiu. quaest. et quaest. 58. art. 4.* quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur, quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales: sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit, quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate, nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt.

Patet igitur ex dictis, quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde *Rom. 14. super illud*, *Omne quod non est ex fide, peccatum est* dicit glossa Augustini *ord. ex cap. 106. Sentent, tom. 3. Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis, alioquin si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod etsi caritas excedat scientiam, et prudentiam; tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est *in corp. art.* et per consequens omnes virtutes morales infusae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod morales virtutes non possunt esse sine caritate. Ut *1. Ioan. 2.* secundum quod adducitur cum discursu *in arg. contr.* Item, et quidem a fortiori, per hoc quod dicitur *1. Cor. 3, Si habuero omnem fidem etc. si distribuero omnes facultates meas in cibos etc. si tradidero corpus meum etc. caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest, nihil sum.* Patet enim, quod virtutes prosunt homini ad salutem, et quod homo virtutibus aliquis est. Dicens ergo Apostolus, quod fides, eleemosynarum larga effusio, patientia maxima nihil prosunt sine caritate, sine qua et nos ipsi nihil sumus, demonstrasse vult per hoc, quod virtus theologalis, multoque magis moralis, non potest esse sine caritate. Poterit quidem, secundum ipsum, esse fides, et vera fides; poterit misericordia, et vera misericordia; poterit patientia, et vera patientia esse sine caritate; non tamen poterunt hae esse verae virtutes sine caritate. Quod autem vera fides possit esse sine caritate, confirmatur ex Concilio Tridentino *sess. 6. canon. 28. Si quis dixerit, fidem, quae amissa gratia remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, anathema sit.* Haec ibi. Quod vero, et quomodo fides sine caritate non prosit, et sine ipsa nihil simus, disce ex Concilio eodem *ibi. ca. 7. Fides, nisi ad eam spes accedat, et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit etc. Quam vitam aeternam sine spe, et caritate fides praestare non potest.* Haec ibi. Quod etiam fides sine caritate non sit virtus, nec vera virtus, patet per sanctum Doctorem *2. 2. q. 4. ar. 5.* Et tamen, quod sine illa sit vera fides, patet *ibid. ar. 4.* atque sit donum Dei ab ipso infusum *ibid. q. 6. a. 1. 2.* Ex his igitur tum per articuli rationem, tum per Apostolum, tum per Concilium, damnatur etiam ex superabundanti haeresis Zuinglii dicentis, hominem posse salvari virtutibus propriis naturalibus, ut Cato, et Scipio, qui salvati sunt, Contra quam haeresim vide et *2. 2. art. num. 122. cum Eluc. et Addit. art. num. 443. cum Eluc.* Secundo vides, quomodo ex iis, similibusque vicissim bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum caritas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

Ver. q. 1, ar. 10. ad 4. et q. 2. ar. 3. ad 8: et q. 5. ar. 2. cor. et quol. 12. ar. 23. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod caritas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur, Sed sola caritas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur *1. ad Corinth. 13. 4. Caritas patiens est, benigna est.* Ergo videtur, quod habita caritate, aliae virtutes superfluerent.

2. Praeterea. Qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quae sunt virtutis, et ei secundum se placent: unde et *signum habitus est delectatio quae fit in opere*, ut dicitur *in 2. Ethic. cap. 3. in princ. to. 5.* Sed multi habent caritatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad caritatem. Ergo multi habent caritatem, qui non habent alias virtutes.

Praeterea. Caritas in omnibus Sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent: dicit enim Beda, quod *sancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quam de virtutibus, quas habent, glorientur*. Ergo non est necessarium, quod qui habet caritatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est, quod per caritatem tota lex impletur: dicitur enim *Rom.13.8.* quod *qui diligit proximum, legem implevit*. Sed tota lex impleri non potest, nisi per omnes virtutes morales: quia lex praecipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur *in 5. Ethic. cap. 1. et 2. post med. to. 5.* Ergo qui habet caritatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit *in quadam epist. quid simile habet serm. 39. et 46. de temp. a princ. t. 10. sed ex epist. non occurrit*, quod *caritas includit in se omnes virtutes cardinales*.

Respondeo dicendum, quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales.

Cuius ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda: sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera, ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem, quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet, quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet, quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter caritatem: et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem, qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes, quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem. Nam virtus, quae est circa finem, se habet ut principalis, et motiva respectu earum, quae sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quod quandoque contingit, quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; et per consequens non sentit delectationem, et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille, qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam, vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas: quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones.

Ad tertium dicendum, quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum ratione iam dicta *in solut. praec.* quamvis habitus omnium virtutum habeant.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod caritas non potest esse sine virtutibus moralibus. Ut *Rom. 8.* secundum quod adducitur cum discursu *in arg. cont.* Item per dictum *Coloss. 3. Super omnia autem caritatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Vinculi enim est plura connectere, illa scilicet, respectu quorum dicitur vinculum, ut patet. Per hoc ergo quod caritatem vocat Apostolus vinculum perfectionis, denotatur, quod caritas connectit insimul ea omnia, quae perfectionem dicunt, seu quae ad perfectionem secundum se requiruntur, cuiusmodi sunt virtutes morales, ut habetur ex *art. 1. et 2.* Non connecteret vero eas, et consequenter non esset vinculum perfectionis, nisi simul esset cum eis. Dum ergo dicitur caritas esse vinculum perfectionis, tunc, si scholastica lingua utamur, in proposito affirmatur, quod caritas sine moralibus virtutibus esse non potest. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum fides, et spes possint esse sine caritate.

Inf. q. 71. a. 4. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod fides, et spes numquam sint sine caritate. Cum enim sint virtutes theologicae, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusae non possunt esse sine caritate. Ergo neque fides, et spes.

2. Praeterea. *Nullus credit nisi volens*, ut Augustinus dicit *super Ioan. tract. 26. parum a princ. to. 9.* Sed caritas est in voluntate, sicut perfectio eius, ut *supra* dictum est *q. 62. a 3.* Ergo fides non potest esse sine caritate.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in Enchir. cap. 8. prope fi. to. 3.* quod *spes sine amore esse non potest*. Amor autem est caritas, de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine caritate.

Sed contra est, quod *Matth. 1.* dicitur *in glossa interl. in princ.* quod *fides generat spem, spes vero caritatem*. Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, et spes sine caritate.

Respondeo dicendum, quod fides, et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo secundum inchoationem quamdam; alio modo secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus

quaedam perfecta dicitur ex hoc, quod potest in opus perfecto bonum: quod quidem est, dum non solum bonum est, quod fit, sed etiam bene fit: alioquin si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum: unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis: sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectae virtutis, nisi hoc bene faciat, idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta.

Sic igitur fides, et spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse; perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentiri, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum; quod autem debito modo velit, hoc est per caritatem, quae perficit voluntatem: *omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit*, ut Augustinus dicit *in 14. de civ. Dei cap. 9, a princ. t. 5.* Sic igitur fides est quidem sine caritate, sed non perfecta virtus, sicut temperantia, vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe: nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo: qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis, quae quis habet, quod non potest esse sine caritate: si autem hoc expectet ex meritis, quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus: et hoc potest esse sine caritate. Et ideo fides, et spes possunt esse sine caritate; sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt: nam ad rationem virtutis pertinet, ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur *in 2. Ethic. cap. 6. in princ. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales dependent a prudentia. Prudentia autem infusa nec rationem prudentiae habere potest absque caritate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem, et spes secundum proprias rationes nec a prudentia, nec a caritate dependent: et ideo sine caritate esse possunt, licet non sint virtutes sine caritate, ut dictum est *in cor. art.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de fide, quae habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita, quae iam habet, quod non est sine caritate.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, Concilio, et glossa, quod fides, et spes potest esse sine caritate. A glossa quidem, ut eum discursu adducitur *in arg. con.* A Concilio autem Tridentino *sess. 6. can. 28. Si quis dixerit, eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, anathema sit.* Haec ibi. Et *cap. 7. Fides etc.* ut recitatur *supra ar. 2. appen.* A Scripturis vero per dictum *Iacob. 2. Fides sine operibus mortua est*: De operibus enim illis loquitur, de quibus dictum est *Galat. 5. Fides, quae per caritatem operatur.* Item per dictum *Matth. 7. Domine in nomine tuo virtutes multas fecimus; et ego confitebor eis, numquam novi vos.* Hi enim per ly *Domine etc.* declarant se habuisse fidem, qua fiunt virtutes illae, idest miracula, et tamen de eisdem, per ly *Numquam novi vos*, monstratur, quod numquam fuerunt in caritate, et consequenter nec sua fides fuit cum illa. Pro quo melius intelligendo vide Compendium Alberti Magni *l. 5. cap. 19. 20. cum schol. utrobique.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina haec Angelica vicissim declaretur etc.

ART. V.

Utrum caritas possit esse sine fide, et spe.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod caritas possit esse sine fide, et spe. Caritas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non praesupposita fide, vel spe futurae beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide, et spe.

2. Praeterea. Caritas est radix omnium virtutum secundum illud *Ephes. 3. 17. In caritate radicati, et fundati.* Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo caritas potest esse aliquando sine fide, et spe, et aliis virtutibus.

3. Praeterea. In Christo fuit perfecta caritas: et ipse tamen non habuit fidem, et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut *infra* dicetur *p. 3. qu. 7. a. 3. et 4. et q. 9. ar. 2.* Ergo caritas potest esse sine fide, et spe.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Hebr. 11. 6. Sine fide impossibile est placere Deo:* quod maxime pertinet ad caritatem, ut patet secundum illud *Prov. 8. 17. Ego diligentes me diligo.* Spes etiam est, quae introducit ad caritatem, ut *supra* dictum est *q. 62. ar. 4.* Ergo caritas non potest haberi sine fide, et spe.

Respondeo dicendum, quod caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum; quae quidem super amorem addit *mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua*, ut dicitur *in 8. Ethic. cap. 2. tom. 5.* Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur *1. Ioan. 4. 16. Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo:* et *1. ad Cor. 1. 9.* dicitur: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius.* Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam: quorum utrumque fide, et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet, vel desperaret se posse habere aliquam societatem, vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem, et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere.

Et sic caritas sine fide, et spe nullo modo esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem, et spem.

Ad secundum dicendum, quod caritas est radix fidei, et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis: sed fides, et spes secundum rationem propriam praesupponuntur ad caritatem, ut *supra* dictum est *q. 62. a. 4.* et sic caritas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod Christo defuit fides, et spes propter id quod est aliquid imperfectionis in eis; sed loco fidei habuit apertam visionem, et loco spei plenam comprehensionem; et sic fuit perfecta caritas in eo.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Augustino esse insinuatum, quod caritas non potest esse sine fide, et spe. A D. Augustino quidem per dictum illud suum tritissimum: *Invisa diligere possumus, incognita nequaquam.* Per hoc enim patet, quod sine fide non possumus ex caritate diligere Deum. Caritas namque fertur in Deum non qualitercunque, sed secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ut patet *in ad primum, et ar. 2. corp.* Cognosci vero Deus, ut obiectum tale, non potest nisi per fidem *2. 2. q. 4. a. 1.* Sic ergo B. Augustinus, dum dixit incognita diligere non possumus, in proposito hoc dicere voluit, Caritas sine fide in nobis esse non potest. A Scripturis autem per ly *sine fide* etc. ut cum discursu adducitur *in arg. contr.* Ubi ly *diligentes me diligo* est in proposito ad litteram idem, ac si dictum fuisset, diligentes ex caritate me placent mihi. Ceterum spem quoque praedictae auctoritates complectuntur implicite, ut consideranti patere potest; et ideo aliam mentionem de spe seorsum facere non est opus. Secundo vides, quo modo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

QUAESTIO LXVI.

De aequalitate virtutum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de aequalitate virtutum.
Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum virtus possit esse maior, vel minor.
Secundo, Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint aequales.
Tertio, De comparatione virtutum moralium ad intellectuales.
Quarto, De comparatione virtutum moralium ad invicem.
Quinto, De comparatione virtutum intellectualium ad invicem.
Sexto, De comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ART. I.

Utrum virtus possit esse maior, vel minor.

Inf. a. 2. cor. et q. 73. a. 2. ad 3. et q. 112. a. 4. cor. et 2. 2. qu. 5. a. 4. et 3. d. 36. a. 4. et ma. q. 2. ar. 9. ad 8. et ver. q. 5. a. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtus non possit esse maior, vel minor. Dicitur enim *Apoc. 21.* quod *latera civitatis Hierusalem sunt aequalia.* Per haec autem significantur virtutes, ut glossa *ord. ex Nic. de Ly.* dicit *ibi.* Ergo omnes virtutes sunt aequales: non ergo potest esse virtus maior virtute.

2. Praeterea. Omne illud cuius ratio consistit in maximo, non potest esse maius, vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo: est enim virtus *ultimum potentiae,* ut Philosophus dicit *in 1. de cael. tex. 116. tom. 2.* et Augustinus *in 2. de lib. arbitr. cap. 19. in princ. to. 1.* ait, quod *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti.* Ergo videtur, quod virtus non possit esse maior, neque minor.

3. Praeterea. Quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectae, quae sunt virtutes infusae, sunt a Deo, cuius virtus est uniformis, et infinita. Ergo videtur, quod virtus non possit esse maior virtute.

Sed contra. Ubicumque potest esse augmentum, et superabundantia, potest esse inaequalitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia, et augmentum: dicitur enim *Matth. 5. 20. Nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum, et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum:* et *Proverb. 15. 5.* dicitur: *In abundanti iustitia virtus maxima est.* Ergo videtur, quod virtus possit esse maior, vel minor.

Respondeo dicendum, quod cum quaeritur, utrum virtus una possit esse maior alia, quaestio dupliciter intelligi potest. Uno modo in virtutibus specie differentibus: et sic manifestum est, quod una virtus est alia maior: semper enim est potior causa suo effectu; et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causae propinquius. Manifestum est autem ex dictis *q. 51. a. 2.* quod causa, et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem: et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit: unde et iustitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus; et fortitudo, quae est in irascibili, praefertur temperantiae, quae est in concupiscibili, quae minus participat rationem, ut patet *in 7. Ethic. to. 5.*

Alio modo potest intelligi quaestio in virtute eiusdem speciei: et sic secundum ea quae dicta sunt *supra q. 52. a. 1.* cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici maior, et minor: uno modo secundum seipsam; alio modo ex parte participantis subiecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo, vel parvitas eius attenditur secundum ea ad quae se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia, ad quae se temperantia

extendit: quod de scientia, et arte non contingit: non enim quicumque est Grammaticus, scit omnia quae ad Grammaticam pertinent. Et *secundum hoc bene dixerunt Stoici*, ut Simplicius dicit *in comment. Praedic. cap. de qualit.* quod *virtus non recipit magis, neque minus*, sicut scientia, vel ars, eo quod ratio virtutis consistit in maximo.

Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem, vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus: quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter maiorem assuetudinem, vel propter maiorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiae donum, quod unicuique donatur secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur *ad Eph. 4. 7.*

Et in hoc deficiebant Stoici, aestimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis, quod attingat recte rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant, sed sufficit prope medium esse, ut *in 2. Ethic. cap. 6. ante med. tom. 5.* dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius, et promptius attingit quam alius: sicut etiam patet in sagyttatoribus trahentibus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quod aequalitas illa non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum proportionem intelligenda: quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut *infra* dicetur *art. seq.*

Ad secundum dicendum, quod illud ultimum, quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis, vel minus boni secundum praedictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est *in corp. ar.*

Ad tertium dicendum, quod Deus non operatur secundum necessitatem naturae, sed secundum ordinem suae sapientiae; secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud *ad Eph. 4. 7. Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito a Scripturis, Ecclesia, et Maximo fuisse insinuatum, quod una virtus est maior altera. A S. Ecclesia quidem per hoc quod B. Virgini canit: *Tu sola sine exemplo placuisti Domino nostro.* Rationem enim virtutum in ea existentium hoc ipsi dicit. Nec obstat, quod hoc potest ei dicere ratione maternitatis tantae, scilicet Dei, cum virginitate tanta coniunctae: quia hoc non tollit, quod et ratione virtutum in ea existentium hoc idem ei dicatur; immo illud unum de maternitate trahit secum hoc aliud de virtutibus. Dicit namque Petrus Damianus *in serm. de nativ. eius: Intemerata, et gloriosa virgo Maria, palatium regis aeterni, gazophylacium thesauri, quo sumus de cruenti praedonis servitio comparati, si non sequeretur humilitatem Christi, numquam aliquo modo pertingeret ad celsitudinem Christi; si iniuncta mandata contemneret, ad promissa praemia nullatenus perveniret.* Haec ille. Dum ergo Ecclesia dicit, *Tu sola sine exemplo placuisti Domino nostro*, significat, quod B. Virgo virtutes, quibus placuit Deo, habuit in tanto gradu, in quanto nulla alia creatura pura: unde simul consignificat, quod una virtus est maior altera. A B. Maximo autem per hoc quod dicit *in serm. Apost. Petrus, et Paulus videntur prae ceteris peculiari quadam in Salvatore fidei virtute praecellere.* Haec ille. Quod et Ecclesia sancta in celebritate ipsorum Apostolorum innuit, se sentire, ut patet intelligentibus eorundem praeconia, quae tunc ex Ecclesiastica consuetudine solemniter canuntur. Quanti autem valeat Ecclesiae consuetudo, patet *2. 2. q. 10. a. 12. corp. prin.* A Scripturis quoque insinuatur idem, ut *Matth. 5. Prov. 16.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item *Matth. 6. 8. 14. 16. Modicae fidei quare etc.* quoniam etc. quanto magis etc. Quo contra de Centurione ibi *c. 8. Non inveni tantam fidem* etc. et de Chananea *c. 12. O mulier magna est fides tua.* Item *Apo. Modicam habes virtutem.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

ART. II.

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint aequales.

Sup. a. 1. ad 1. et inf. q. 73. a. 2. ad 3. et 2. d. 42. q. 2. a. 5. ad 6. et 3. d. 36. a. 4. et mal. q. 1. a. 9. et ad 8. et. vir. q. 5. a. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non omnes virtutes in uno et eodem sint aequaliter intensae. Dicit enim Apostolus *1. ad Cor. 7. 7. Unusquisque enim habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic.* Non esset autem unum donum magis proprium alicui, quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet aequaliter haberet. Ergo videtur, quod non omnes virtutes sint aequales in uno et eodem.

2. Praeterea. Si omnes virtutes essent aeque intensae in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum: quia diversi Sancti de diversis virtutibus praecipue laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Iob de patientia: unde de quolibet Confessore cantatur in Ecclesia: *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi*, eo quod quilibet habuit praerogativam alicuius virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

3. Praeterea. Quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius, et promptius operatur. Sed experimento patet, quod unus homo delectabilius, et promptius operatur actum unius virtutis, quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 6. de Trin. cap. 4. in princ. to. 3.* quod *quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia, et tempe-*

rantia, et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent aequales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt aequales.

Respondeo dicendum, quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet *ar. praec.* potest attendi dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei: et sic non est dubium, quod una virtus unius hominis sit maior quam alia, sicut caritas fide, et spe.

Alio modo potest attendi secundum participationem subiecti, prout scilicet intendit, vel remittitur in subiecto: et secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, inquantum aequaliter crescunt in homine: sicut digiti manus sunt inaequales secundum quantitatem, sed sunt aequales secundum proportionem, cum proportionabiliter augeantur.

Huiusmodi autem aequalitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis. Aequalitas enim est quaedam connexio virtutum (1) secundum quantitatem. Dictum est autem *supra q. 65. a. 1.* quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo secundum intellectum eorum, qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia: et sic virtus in qualibet materia non potest aequalis dici, nisi habeat omnes istas conditiones aequales. Et hanc rationem aequalitatis virtutum assignat Augustinus *in 5. de Trin. c. 4. cir. prin. to. 3.* dicens: *Si dixeris, aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia, sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit; ac per hoc nec fortitudine aequales sint, quando est illius fortitudo prudentior: atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.*

Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos, qui intelligunt huiusmodi virtutes habere materias determinatas: et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiae, et ex parte caritatis quantum ad virtutes infusas; non autem ex parte inclinationis, quae est ex parte subiecti, ut *supra* dictum est *q. 65. a. 1. et 2.* Sic igitur et ratio aequalitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiae, quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus: existente enim ratione aequaliter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiae dono.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiae gratis datae, quae non sunt communia omnibus, nec omnia aequalia in uno et eodem.

Vel potest dici, quod refertur ad mensuram gratiae gratum facientis, secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter maiorem abundantiam prudentiae, vel etiam caritatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusae.

(1) *Al.* unitatem.

Ad secundum dicendum, quod unus sanctus laudatur praecipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius.

Et secundum hoc etiam patet responsio ad tertium.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum a Scripturis, et Augustino, quod virtutes omnes unius hominis sunt aequales. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero *Luc. 1. Puer crescebat, et confortabatur spiritu.* Item *1. Reg. 2. Samuel proficiebat, atque crescebat, et placebat tam Deo, quam hominibus.* Tale enim crementum tum Ioannis Baptistae, tum Samuelis est crementum, ut ibi consideranti patet, virtutum, seu spiritualis vitae, qua placet quis Deo, factum proportionaliter ad crementum corporis. Qualis autem sit proportio crementi corporalis ad spirituale, vide *in tex. circa sec. concl.* Item per dictum *Ephes. 4. In caritate crescamus.* Crescente enim caritate, oportet et alias virtutes crescere formaliter, quoniam caritas est mater, et forma virtutum *2. 2. qu. 23. art. 8.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. III.

Utrum virtutes morales praeemineant intellectualibus.

Sup. q. 61. a. 1. ad 3. et inf. q. 68. art. 7. et 8. co. et 2. 2. qu. 23. ar. 6. ad 1. et qu. 191. art. 5. cor. et 4. d. 33. q. 3. ar. 3. co. et vir. qu. 1. a. 12. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales praeemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium, et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quae sunt virtutes intellectuales; et sunt etiam magis necessariae ad vitam humanam. Ergo sunt praeferendae virtutibus intellectualibus.

2. Praeterea. De ratione virtutis est, quod bonum facit habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam virtus intellectualis.

3. Praeterea. Finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed, sicut dicitur *in 6. Ethic. c. 12. in med. t. 5. virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quae sunt ad finem.* Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quae est virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra. Virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur *in 1. Ethic. cap. ult. cir. fi. to. 5.* Sed rationale per essentiam est nobilius, quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Respondeo dicendum, quod aliquod potest dici maius, vel minus dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Nihil enim prohibet, aliquid

esse melius simpliciter, ut philosophari, quam ditari; quod tamen non est melius secundum quid, idest necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei. Habet autem virtus speciem ex obiecto, ut ex dictis patet *q. 54. a. 2. et q. 60. ar. 1.* Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est, quae habet nobilius obiectum. Manifestum est autem, quod obiectum rationis est nobilius, quam obiectum appetitus: ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores, quam morales, quae perficiunt appetitum.

Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut *supra* dictum est *q. 9. a. 1.* nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus,, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus, quam virtutibus intellectualibus: quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales sunt magis permanentes, quam intellectuales, propter exercitium earum in his quae pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est, quod obiectum disciplinarum, quae sunt necessaria, et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora, quam obiecta virtutum moralium, quae sunt quaedam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sunt magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc: quinimmo virtutes intellectuales speculativae ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit, quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis, sicut *supra* dictum est *q. 3. ar. 6.*

Ad secundum dicendum, quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut *supra* dictum est *q. 9. ar. 1. et q. 56. ar. 3.* Unde per hoc etiam non probatur, nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem. Est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae, ut dicitur *in 2. Ethic. c. 6. et in 6. cap. ult. to. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendes, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod virtutes intellectuales praeeminent, et non praeeminent moralibus. Quod quidem praeemineant, ut per dictum *Dan. 12. Alii evigilabunt in vitam aeternam. Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti.* His enim verbis tribuitur claritas specialis doctis, licet omnibus sanctis una cum istis tribuatur vita aeterna. Claritas autem illa specialis nobilitatem quamdam doctrinae, ideoque virtutum intellectualium supra morales, quas alii cum istis habent, importat. Nec obstat huic proposito, quod illa claritas specialis idcirco datur doctis, quia ultra morales communes cum aliis habuerunt doctrinam, hoc, inquam, non obstat; quia nunc non fit vis in eo, quod isti prae ceteris sibi similibus in moralibus habuerunt doctrinam, sed fit vis in hoc, quod doctrinae virtutes intellectuales significanti pro praemio redditur illud, quod de se dicit dignitatem cum quadam praeeminentia coniunctam. Nam splendor firmamenti importat simul utrumque, dignitatem, seu claritatem ratione splendoris, praeeminentiam ratione firmamenti. Quod vero non praeemineant, insinuatur per dictum *Eccl. 25. Quam magnus, qui invenit sapientiam, et scientiam, sed non est super timentem Dominum.* Timens enim Deum quis constituitur per virtutes morales. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum iustitia sit praecipua inter virtutes morales.

Sup. ar. 1. co. et inf. qu. 68. ar. 7. co. et 2. 2. q. 58. a. 12. et q. 123. a. 12. et q. 140. a. 8. et 3. d. 35. q. 1. a. 3. et 4. d. 32. q. 3. a. 3. co. et vir. q. 5. a. 3. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod iustitia non sit praecipua inter virtutes morales. Maius enim est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad iustitiam. Ergo videtur, quod liberalitas sit maior virtus quam iustitia.

2. Praeterea. Illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur *Iacobi 1. 4. Patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur, quod patientia sit maior quam iustitia.

3. Praeterea. Magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur *in 4. Ethic. cap. 3. tom. 5.* Ergo magnificat etiam ipsam iustitiam. Est igitur maior quam iustitia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 5. Ethic. c. 1. paulo ante fin. to. 5.* quod *iustitia est praeclarissima virtutum.*

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici maior, vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur maior, secundum quod in ea maius bonum rationis relucet, ut *supra* dictum est *a. 1. hu. q.* et secundum hoc iustitia inter omnes virtutes morales praecellit, tamquam propinquior rationi. Quod patet et ex subiecto, et ex obiecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate, sicut in subiecto; voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet *q. 50. a. 5. et p. p. qu. 80.* Secundum autem obiectum, sive materiam, quia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alte-

rum. Unde *iustitia est praeclarissima virtutum*, ut dicitur *in 5. Ethic. loc. sup. cit.*

Inter alias autem virtutes morales, quae sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa maiora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quae appetitivum motum subdit rationi in his quae ad mortem, et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quae sunt circa passiones: tamen ordinatur infra iustitiam. Unde Philosophus dicit *in 1. Rhetor. cap. 9. a princ. to. 6.* quod *necesse est maximas esse virtutes, quae sunt aliis honoratissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes, et iustos maxime honorant; haec quidem in bello*, scilicet fortitudo, *haec autem*, scilicet iustitia, *et in bello, et in pace utilis est.*

Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quae subiicit rationi appetitum circa ea quae immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis, et venereis: et sic istae tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse maior, secundum quod adminiculum, vel ornamentum praebet principali virtuti: sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum iustitiae: non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut *in 2. Polit. cap. 3. cir. med. to. 5.* dicitur. Unde liberalitas sine iustitia esse non posset, quae secernit suum a non suo: iustitia autem potest esse sine liberalitate. Unde iustitia simpliciter est maior liberalitate, tamquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid maior, cum sit quidam ornatus iustitiae, et supplementum eius.

Ad secundum dicendum, quod patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit iniustam vindictam, quam etiam excludit iustitia; neque solum odium, quod facit caritas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quae est radix omnium praedictorum. Et ideo in hoc est perfectior, et maior, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus, quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiae; sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit: unde quicumque est fortis, est patiens, sed non convertitur. Est autem patientia quaedam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum, quod magnanimitas non potest esse, nisi aliis virtutibus praeexistentibus, ut dicitur *in 4. Ethic. cap. 3. a. princ. tom. 5.* Unde comparatur ad alias, sicut ornatus earum: et sic secundum quid est maior omnibus aliis, non tamen simpliciter.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, et Philosopho, quod iustitia est praecipua inter virtutes morales. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Rom. 6. Exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem.* Ex eo siquidem, quod nomine iustitiae significantur ibi omnes virtutes morales, utpote quibus venitur in sanctificationem, datur a Scriptura intelligi scholasticis theologis, quod iustitia est praecipua inter virtutes morales. Item per ly *Attendite, ne faciatis iustitiam vestram coram hominibus, ut videamini ab eis Matth. 6.* Ibi enim per iustitiam virtutes morales cointelligit, tamquam a principaliori inter ipsas faciens denominationem. Ac si apertius dixerit: Attendite, ne actus virtutum moralium nomine iustitiae importatorum, ut contextus mox de actibus orandi, eleemosynas dandi, ieiunandi tractans innuit, faciatis propter vanam gloriam. Secundo etc.

ART. V.

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

Sup. q. 57. a. 2. ad 2. et inf. q. 68. a. 7. co. et 1. Ethic. princ. et lib. 6. lect. 6. et 7.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim maius est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiae: dicitur enim *in 1. Ethic. cap. 2. to. 5.* quod *quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquodque addiscere, et usquequo, haec praeordinat*, scilicet politica, quae ad prudentiam pertinet, ut dicitur *in 6. Ethic. c. 8. tom. 5.* Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit maior quam sapientia.

2. Praeterea. De ratione virtutis est, quod ordinet hominem ad felicitatem: est enim virtus *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur *in 7. Physic. tex. 17. to. 2.* Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, per quae homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est maior virtus quam sapientia.

3. Praeterea. Quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus *in 12. de Trinit. cap. 14. princ. tom. 3.* quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud *Iob 36. 26. Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est maior virtus quam sapientia.

4. Praeterea. Cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut et aliae scientiae. Ergo intellectus est maior virtus quam sapientia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 6. Ethic.*

cap. 7. par. a princ. to. 5. quod *sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *a. 1. hu. qu.* magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur *in princ. Metaph. cap. 1. et 2. tom. 3.* Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus: inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et eius est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, *impossibile est, quod prudentia sit maior virtus, quam sapientia, nisi*, ut dicitur *in 6. Ethic. c. 7. par. a princ. to. 5. maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo.* Unde dicendum est, sicut *in eo lib.* dicitur *ibid.* quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso: quia *spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*, ut dicitur *1. ad Corinth. 2.* Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his, quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire: unde in hoc est prudentia, seu politica ministra sapientiae: introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui obiecti esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus, ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio, seu participatio futurae felicitatis: et sic propinquius se habet ad felicitatem, quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 1. de anim. tex. 1. to. 2. una notitia praefertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem.* Si igitur subiecta sint aequalia in bonitate, et nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus; sed illa quae est minus certa de altioribus, et maioribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit *in 2. de cael. tex. 60. tom. 2.* quod *magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili, et topica ratione:* et *in 1. de part. anim. cap. 5. cir. princ. to. 4.* dicit, quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus.* Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu huius vitae non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur *in 1. Metaph. c. 2. post med. to. 3.* Sed tamen illa modica cognitio, quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas, et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim, quid est totum, et quid est pars, statim cognoscitur, quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis, et non entis, et totius, et partis, et aliorum, quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur, quod sapientia sit maior virtus quam intellectus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, Augustino, et Philosopho, quod sapientia est maxima inter virtutes intellectuales. A Philosopho quidem, ut *in arg. con.* A D. Augustino autem per dictum suum ad Deum *in lib. 5. Confession. Infelix homo, qui scit omnia illa*, scilicet creaturas, *te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te, et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.* Cum enim sapientia sit circa Deum, scientia autem, et intellectus circa res creatas, patet quod D. Augustinus per hoc quod vehementissime praefert cognitionem de Deo cognitioni de creaturis, scholasticis acutis aperit abunde, quod sapientia est maxima inter virtutes intellectuales. A Scripturis vero per dictum *Hiere. 9. Non glorietur sapiens in sapientia sua, et fortis in fortitudine sua, et dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur, qui gloriatur scire, et nosse me.* Cum enim sapientia virtus habeat Deum pro obiecto, idest circa notitiam Dei versetur; et hic per talem phrasim loquendi intendat Scriptura praeferre omnibus rebus ipsam sapientiam virtutem, idest scire, et nosse Deum, constat, quod, si sapientiam rebus omnibus praeferat, etiam eandem aliis virtutibus intellectualibus praeponit. Ceterum quoad litteram Hieremiae nota, quod per ly *sapiens in sapientia sua*, non intelligit sapientiam virtutem, sed sapientiam vitium, scilicet vel qua quis est sapiens apud semetipsum, contra illud *Proverb. 3. Ne sis sapiens apud te.* Vel quae est terrena, animalis, diabolica *Iacob. 3.* de qua dicitur *1. Cor. 1. Perdam sapientiam sapientum.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VI.

Utrum caritas sit maxima inter virtutes theologicas.

2. 2. q. 23. a. 6. et quol. 30. ar. 4. et 3. d. 33. q. 2. ad 3. et 2 con. c. 43. ad 15. et vir. q. 2. a. 2. cor. fin. et ad 17. et a. 5. cor. et ad 4. et cap. 3. lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod caritas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem, et caritas in vi appetitiva, ut *supra* dictum est *qu. 62. ar. 3.* videtur quod fides comparetur ad spem, et carita-

tem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est maior morali, ut ex dictis patet *a. 3. hu. q.* Ergo fides est maior spe, et caritate.

2. Praeterea. Quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse maius eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem: praesupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit *in Enchirid. c. 8. ver. fin. to. 3.* addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est maior caritate.

3. Praeterea. Causa est potior effectu. Sed fides, et spes sunt causa caritatis: dicitur enim *Matth. 1. in glossa interlineari super illud, Abraham genuit Isaac,* quod *fides generat spem, et spes caritatem.* Ergo fides, et spes sunt maiores caritate.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1. *ad Corinth. 13.13. Nunc autem manent, fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 1. et 3. hu. qu.* magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad obiectum, quam alia.

Et hoc modo caritas est maior aliis. Nam aliae important in sui ratione quamdam distantiam ab obiecto: est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor caritatis est de eo quod iam habetur: est enim amatum quodammodo in amante: et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur *1. Ioann. 4. 16. Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo non se habent fides, et spes ad caritatem, sicut prudentia ad virtutem moralem: et hoc propter duo. Primo quidem quia virtutes theologicae habent obiectum, quod est supra animam humanam; sed prudentia, et virtutes morales sunt circa ea quae sunt infra hominem. In his autem quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio, quam cognitio: perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum eius, in quo est: e converso autem est in his quae sunt infra hominem. Secundo quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit obiectum. Motus autem appetitivus in obiectum excedit cognitionem humanam, secundum illud *ad Ephes. 3. 19. Supereminentem scientiae caritatem Christi.*

Ad secundum dicendum, quod spes praesupponit amorem eius, quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiae: quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum; quam aliquid aliud. Caritas autem importat amorem amicitiae, ad quam pervenitur spe, ut *supra* dictum est *q. 62. a. 4.*

Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens: sic enim calor ignis esset potior, quam anima, ad quam disponit materiam; quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes caritatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod caritas est maxima virtutum theologicarum. Ut *1. Corith. 13.* secundum quod *in arg. cont.* Item per dictum *Mat. 22. Quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem? ligatis manibus, et pedibus mittite eum in tenebras exteriores.* Et *cap. 25. Quinque fatuae exierunt obviam sponso, et sponsae cum lampadibus sine oleo in vasis suis.* Quibus dicentibus, *Domine, Domine, aperi nobis,* respondit sponsus: *Amen dico vobis. Nescio vos.* Habet enim fidem is, qui intraverat ad nuptias, quas fecerat rex filio: quoniam hoc intrare erat credere in Christum propter nos incarnatum: habebat et spem, quoniam in numero discumbentium erat, tamquam sperans se perventurum ad visionem sponsi, sicut illi: sed quia non habebat vestem nuptialem, idest caritatem, ideo exclusus est a salute credita, et sperata. Virgines item illae fatuae habebant fidem veram, quoniam *exire obviam sponso, et sponsae*, est credere in Christum sponsum, secundum quod docet sancta Ecclesia sponsa: habebant et spem, quoniam ideo virginitatem servaverunt, lampades ornatas, idest bona opera de genere suo, acceperant, moram facientem sponsum sustinuerant, quia intrare cum ipso ad nuptias consummatae gloriae sperabant: sed, quia *oleum in vasis suis*, idest caritatem in cordibus suis *non habebant*, ad quod significandum responsum est illis, *nescio vos,* ideo a caelesti convivio exclusae fuerunt. Scriptura igitur per hoc quod caritatem, non autem solam fidem cum spe, salvare describit, scholasticis acutis indicatum esse voluit, quod caritas est virtutum theologalium maxima. Virtus enim illa maior est, quae salvat, quam quae non salvat. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.
Secundo, Utrum virtutes intellectuales
Tertio, Utrum fides.
Quarto, Utrum remaneat spes.
Quinto, Utrum remaneat aliquid fidei, vel spei.
Sexto, Utrum maneat caritas.

ART. I.

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

Inf. art. 2. cor. et ad 1. et q. 78. ar. 6. corp. et 2. 2. q. 52. a. 3. ad 2. et 3. d. 33. q. 1. a. 4. et 4. d. 14. q. 1 ar. 3. q. 3. et vir. q. 5. ar. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futurae gloriae erunt similes Angelis, ut dicitur *Matth. 22.* Sed ridiculum est in Angelis ponere virtutes morales, ut dicitur *in 10. Ethic. cap. 8. cir. med. to. 5.* Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Praeterea. Virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam: dicit enim Gregorius *in 6. Moral. c. 18. ante med. Activae vitae opera cum corpore transeunt.* Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Praeterea. Temperantia, et fortitudo, quae sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit *in 3. Ethic. c.10. in prin. t.5.* Sed irrationales partes animae corrumpuntur corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur, quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est, quod dicitur *Sap. 1. 5.* quod *iustitia perpetua est, et immortalis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in 14. de Trin. cap. 9. a princ. tom. 3.* Tullius posuit, post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos *sola cognitione naturae, qua nihil est melius, aut amabilius,* ut Augustinus dicit *ibidem*, *ea scilicet natura*, *quae creavit omnes naturas.* Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere; tamen alio modo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in huiusmodi virtutibus aliquid est formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones, vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.

Sic igitur dicendum est, quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis: non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae, et delectationes ciborum, et venereorum; neque etiam timores, et audaciá circa pericula mortis; neque etiam distributiones, et communicationes rerum, quae conveniunt in usum praesentis vitae.

Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam, inquantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quae ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quae ad statum illum pertinent. Unde Augustinus *ibidem* dicit, quod *prudentia ibi erit sine illo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnatione libidinum, ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere, vel aequare; fortitudinis ei firmissime inhaerere; temperantiae nullo defectu noxio delectari.* De iustitia vero manifestius est, quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis; sicut de iustitia quantum ad communicationes, et distributiones; de fortitudine quantum ad terribilia, et pericula; de temperantia quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad secundum: ea enim quae sunt activae vitae, materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quod status post hanc vitam est duplex: unus quidem ante resurrectionem, quando animae erunt a corporibus separatae; alius autem post resurrectionem, quando animae iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt: unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia; inquantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut *in 1.* dictum est *q. 77. a. 8.* unde nec huiusmodi virtutes erunt in actu, nisi in radice, scilicet in ratione, et voluntate, in quibus sunt seminaria quaedam harum virtutum, ut dictum est *ibid.* sed iustitia, quae est in voluntate, etiam actu remanebit, unde specialiter de ea dictum est *in corp.* quod est perpetua, et immortalis, tum ratione subiecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est *ibid.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod in vita futura remanebunt virtutes morales cardinales. Ut *Sap. 1.* secundum quod *in arg. cont.* Ubi ex eo quod una cardinalium tunc restat, vult habere sanctus Doctor, quod omnes restant secundum Scripturam. Nec iniuria quidem, quoniam de similibus idem est iudicium, et omnes sunt cardinales, dissimilitudoque, si qua videbatur, ablata est *per respon. ad 3.* De singulis etiam insinuarunt idem Scripturae. Ut *Rom. 8. Certus sum, quod neque mors, neque vita etc. poterit nos separare a caritate Dei.* Si enim de praedestinatis finaliter intelligi voluit hoc Apostolus, multo magis verificandum ipsum consignificavit de beatis. Hoc autem, scilicet Deo firmissime adhaerere, ut nihil possit ipsi inhaerentem separare ab eo, est fortitudo beatorum: et consequenter per illa verba fortitudinem in beatis perfectissime remanere docuit Apostolus. Item per dictum *Psalm. 76. Renuit consolari anima mea: memor fui Dei, et delectatus sum.* Si enim ut delectaretur, in nulla re noxia voluit delectari, multo magis utique per hoc idem connotavit, beatos nolle ulla re noxia penitus consolari, ut plene valeant in Deo delectationes illas sentire, de quibus dictum est *Psal. 15. Delectationes in dextera tua usque*

in finem. Hoc vero, scilicet nullo noxio velle delectari est temperantia beatorum; et ideo per verba illa psalmus temperantiam in beatis remanere, ex abundanti designavit. Idem per dictum *Philip. 3. Omnia detrimentum feci, et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam;* si enim Christo habendo Apostolus non solum non praeponit, vel aequat aliquid, immo nihil fere omnia in comparatione ipsius habendi existimat: per hoc utique multo magis connotat, quod beati nihil penitus Deo ipsi iam actualiter perfecto habito neque praeponunt, neque adaequant; immo omnia nihil ad eum sic habitum esse iudicant. Quid autem est prudentia beatorum, nisi ut habet D. Augustinus *in 4. de Trinit.* nullum bonum Deo praeponere, vel aequare? Ergo per praedictam sententiam notificavit a fortiori Apostolus, quod in beatis remanebit prudentia. Item per dictum *Psal. 61. Nonne Deo subiecta erit anima mea? Ab ipso enim salutare meum.* Ac si aperte dicat: Immo et libenter erit subiecta Deo, quoniam in hoc consistit salus mea. Per hoc dictum ergo designavit et quidem multo magis propheta, quod in beatis utpote cognoscentibus in subiectione ad Deum consistere suam ipsorum salutem, inveniri hoc desiderium, scilicet subiiciendi se Deo continue. Quod et attestatur Ecclesia de beatis Angelis, quibus in beatitudine assimilantur alii canens in sequentia omnium Sanctorum: *Illic cives Angelici sub hierarchia triplici, trinae gaudent, et simplici se monarchiae subiici.* Cum igitur iustitia beatorum sit haec, scilicet esse subditum Deo, relinquitur quod Psalmus per verba praemissa, iustitiam remansuram esse in beatis, abundanter asseveravit. Scripturae itaque praedictae coniunctim sumptae, si scholastice loquantur, dicunt, quod in beatis post hanc vitam remanent quatuor virtutes morales cardinales. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam.

Inf. q. 93. a. 6. ad 2 et 2 dis. 6. ar. 4. ad 3. et d. 34. a. 5. et 3. cont. c. 12. et mal. q. 2. ar. 12. et opu. 2. cap. 118.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes intellectuales non maneant post hanc hanc vitam. Dicit enim Apostolus *1. ad Cor. 13. 8.* quod *scientia destruetur:* et ratio est quia *ex parte cognoscimus.* Sed sicut cognitio scientiae est ex parte, idest imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu haec vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Praeterea. Philosophus dicit *in Praedic. cap. de qualit. cir. princ. tom. 1.* quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis: non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione, vel aegritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia, et aliae virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Praeterea. Virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod *nihil intelligit anima sine phantasmate*, ut dicitur *in 3. de anim. tex. 30. to. 2.* phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est, quod firmior est cognitio universalium, et necessariorum, quam particularium, et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium, et contingentium, puta eorum quae quis fecit, vel passus est secundum illud *Luc. 16.25. Recordare, quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala.* Ergo multo magis remanet cognitio universalium, et necessariorum, quae pertinet ad scientiam, et ad alias virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum, quod, sicut *in 1.* dictum est *q. 79. art. 6.* quidam posuerunt, quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit: nec est aliqua conservatio specierum, cessante actuali, nisi in viribus sensitivis, quae sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativa, et memorativa. Huiusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore. Et ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus.

Sed haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui *in 3. de anim. tex. 8. to. 2.* dicit, quod *intellectus possibilis est in actu, cum sit singula, sicut sciens, cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu.* Est etiam contra rationem: quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis: unde et intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quae respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut *in 1.* dictum est *q. 85. ar. 1. et 2.* corrupto corpore corrumpuntur.

Unde quantum ad ipsa phantasmata, quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis; non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est *ar. praec.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi; quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiae per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum, quod per aegritudinem corrumpitur habitus scientiae quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata; non autem quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi, quam per conversionem ad phantasmata, ut *in 1.* dictum est

qu. 89. art. 1. et sic scientia manet, non tamen secundum eumdem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est *art. praec.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito fuisse a Scripturis, et Hieronymo insinuatum, quod virtutes intellectuales remanent post hanc vitam. A D. Hieronymo quidem per hoc quod dicit *in epist. ad Paul. cap. 7. Discamus in terris, quorum scientia nobiscum perseveret in caelo.* A Scripturis autem, ut *Luc. 16.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. contr.* Ubi nota, quod Scriptura, licet ibi a fortiori demonstret, scientiam remanere in damnatis, si eam prius in praesenti vita habuerunt, tamen non vult per hoc dicere, quod in damnatis sint virtutes, ut sic, quoniam virtutes, ut virtutes, solum in bonis existunt. Item *Sapien. 5. Erravimus a via veritatis etc.* De hac re, et auctoritate praemissa videas *Addition. q. 98. ar. 7. cum Elucid.* et inde cum discursu procedas, ut nunc fecit, et consequenter facto suo nos docuit D. Thomas *in argum. contr.* Item *Eccles. 39. Collaudabunt multi sapientiam eius, et usque in aeternum non delebitur,* scilicet eius sapientia. De materia ista vide *1. q. 89. a. 5. 6. cum. Elucidat.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. III.

Utrum fides maneat post hanc vitam.

Inf. art. 5. Et 2. 2. qu. 4. a. 4. ad 1. et q. 18. ar. 2. corp. fin. et q. 7. a. 3. ad 3. et 3. dis. 31. ar. 1. q. 3. et 2. et ver. q. 27. ar. 5. ad 6. fin. et vir. q. 5. art. 4. ad 10.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est *art. praec.* Ergo et fides.

2. Praeterea. *1. ad Corinth. 3. 11.* dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus, idest fides Christi Iesu.* Sed, sublato fundamento, non remanet id quod superaedificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Praeterea. Cognitio fidei, et cognitio gloriae differunt secundum perfectum, et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta: sicut in Angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriae.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *2. ad Cor. 5. 6. Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei praesentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

Respondeo dicendum, quod oppositio est per se, et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis, et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album, et nigrum: in quibusdam autem secundum perfectum, et imperfectum: unde in alterationibus magis, et minus accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur *in 5. Physicor. tex. 19. tom. 2.* Et quia perfectum, et imperfectum opponuntur, impossibile est, quod simul secundum idem sit perfectio, et imperfectio. Est autem considerandum, quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi, vel bovis: et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod tali imperfectione sublata, tollitur species rei, sicut iam non esset bos, vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud: sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Patet autem, quod tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei remanet.

Manifestum est autem, quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in eius definitione: fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium,* ut dicitur *ad Hebr. 11. 1.* et Augustinus dicit *tract. 40. in Ioan. a med. tom. 9. Quid est fides? credere quod non vides.* Quod autem cognitio sit sine apparitione, vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet: et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est, quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens.

Sed ulterius considerandum est, utrum simul possit esse cum cognitione perfecta: nihil enim prohibet, aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum, quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter: uno modo ex parte obiecti cognoscibilis; alio modo ex parte medii; tertio modo ex parte subiecti. Ex parte quidem obiecti cognoscibilis differunt secundum perfectum, et imperfectum cognitio matutina, et vespertina in Angelis: nam cognitio matutina est de rebus, secundum quod habent esse in Verbo: cognitio autem vespertina est de eis, secundum quod habent esse in propria natura; quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt secundum perfectum, et imperfectum cognitio, quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum, et imperfectum opinio, fides, et scientia. Nam de ratione opinionis est, quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi: unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est, quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc quod

habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem.

Manifestum est autem, quod perfectum, et imperfectum non possunt simul esse secundum idem: sed ea quae differunt secundum perfectum, et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta, et imperfecta ex parte obiecti nullo modo possunt esse de eodem obiecto; possunt tamen convenire in eodem medio; et in eodem subiecto. Nihil enim prohibet, quod unus homo simul, et semel per unum, et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum. Et aliud imperfectum, sicut de sanitate, et aegritudine, et bono, et malo. Similiter etiam impossibile est, quod cognitio perfecta, et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio; sed nihil prohibet, quin conveniant in uno obiecto, et in uno subiecto: potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile, et demonstrativum: et similiter est impossibile, quod cognitio perfecta, et imperfecta ex parte subiecti sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem, quae est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut *supra* dictum est *q. 3. ar. 8.* Unde manifestum est, quod impossibile est, quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior quam scientia ex parte obiecti, quia eius obiectum est veritas prima; sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum, quod fides est *fundamentum* quantum ad id quod habet de cognitione; et ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet solutio ex his quae *supra* dicta sunt *in cor. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Ecclesia, quod fides non manet in beatis post hanc vitam. A Scripturis quidem, ut cum discursu dicitur *in arg. cont.* Item *1. Cor. 13. Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Hoc enim secundum contextum ibi, atque doctores exponitur sic: Videmus nunc per fidem; tunc videbimus sine fide, sed per claram visionem. Per speculum namque in aenigmate describit ibi fidem. Item ab Ecclesia sancta idem insinuatur in sequentia omnium Sanctorum sic: *Illic patres dispositi pro dignitate meriti, semota iam caligine, lumen vident in lumine.* Quod enim Apostolus vocaverat aenigma, hoc Ecclesia vocat caliginem, ratione scilicet cuiusdam obscuritatis importatae in fide, idest ratione non apparentiae creditorum. Vident ergo illic patres, semota caligine, idest remota fide. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriae.

2. 2. q. 18. a. 2. et 3. dis. 31. qu. 2. a. 1. q. 2. et vir. qu. 4. ar. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod spes maneat post mortem in statu gloriae. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum, quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum *in 14. de Trin. c. 9. a med. to. 3.* Ergo multo magis spes.

2. Praeterea. Spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam; et in beatis quidem timor filialis, qui manet in saeculum; et in damnatis timor poenarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Praeterea. Sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni, et quantum ad gloriam corporis, quam animae beatorum desiderant, ut dicit Augustinus *12. sup. Genes. ad lit. c. 35. t. 3.* et etiam quantum ad gloriam animae, secundum illud *Eccli. 24. 29. Qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient:* et *1. Pet. 1. 12.* dicitur: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo videtur, quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 8. 14. Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est obiectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* id quod de ratione sui importat imperfectionem subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita perfectione perfecto: sicut patet, quod motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti: est enim *actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi:* unde quando illa potentia reducitur ad actum, iam cessat motus, non enim adhuc albatur, postquam iam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quae *supra* de passione spei diximus *q. 40. ar. 1. et 2.* Et ideo, quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, iam spes esse non poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad obiectum, quod est Deus; sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi forte ratione materiae, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod praesentialiter habetur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est timor: servilis, et filialis, ut *infra* dicetur *2. 2. q. 19. a. 2.* Servilis quidem est timor poenae, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad poenam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum: et quantum ad hunc actum manet: et timere separationem ab ipso; et quantum ad hunc

actum non manet: separari enim a Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud *Prov. 1. 33. Abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Timor autem opponitur spei per oppositionem boni, et mali, ut *supra* dictum est *q. 40. a. 1.* Et ideo timor, qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor poenae, quam in beatis spes gloriae: quia in damnatis erit successio poenarum: et sic remanet ibi ratio futuri, quod est obiectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successione secundum quamdam aeternitatis participationem, in qua non est praeteritum, et futurum, sed solum praesens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor: nam, sicut *supra* dictum est *q. 42. a. 2.* timor numquam est sine aliqua spe evasionis, quae omnino in damnatis non erit: unde nec timor, nisi communiter loquendo, secundum quod quaelibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad gloriam animae non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione iam dicta *in cor. et q. 33. ar. 2.* Dicitur autem ibi esse esuries, et sitis per remotionem fastidii: et eadem ratione dicitur esse desiderium in Angelis. Respectu autem gloriae corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo, neque secundum quod spes est virtus theologica, sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum, neque secundum quod communiter sumitur, quia obiectum spei est arduum, ut *supra* dictum est *q. 40. a. 1.* Bonum autem, cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui: unde non proprie dicitur aliquis, qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid, quod statim in potestate eius est ut emat: et similiter illi, qui habent gloriam animae, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Papa fuisse insinuatum, quod spes non manet in beatis. A Papa quidem Benedicto XI. *in extrava. Benedictus Deus: Visio huiusmodi, idest divinae essentiae, eiusque fruitio actum fidei, et spei in eis,* scilicet beatis, *evacuat; prout fides, et spes proprie theologicae sunt virtutes etc. Quicumque autem deinceps praedictarum nostrarum determinationum, ac singularum ipsarum, contrarium scienter, et pertinaciter tenere, conferre, praedicare, docere, aut defendere verbo, vel scripto praesumpserit, contra eum, sicut contra haereticum, modo debito procedatur.* Haec ibi. Facit hoc etiam pro *ar. 3. appen.* A Scripturis vero, ut *Rom. 8.* secundum quod *in argumen. contr.* Ubi nota ly *videt* accipi pro tenet, aut pro comprehendit. Ac si dicatur: Quod actu tenet, seu comprehendit quis, quid sperat? Quoniam autem comprehensio est de ratione beatitudinis *q. 4. ar. 3.* ideo per hoc monstratur, quod omnes Scripturae, quae comprehensionem ibi ponunt, ut *1. Cor. 9. Sic currite, ut comprehendatis*, eo ipso ponere cointelliguntur, quod spes non remanet in beatis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica etc.

ART. V.

Utrum aliquid fidei, vel spei remaneat in gloria.

3. d. 31. q. 2. ar. 1. q. 1. et 3. et ver. qu. 27. ar. 5. ad 6. et vir. q. 5. ar. 4. ad 10.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquid fidei, vel spei remaneat in gloria. Remoto enim quod est proprium, remanet id quod est commune: sicut dicitur *in lib. de caus. propos. 1. inter op. Arist. tom. 3.* quod *remoto rationali, remanet vivum; et remoto vivo, remanet ens.* Sed in fide est aliquid, quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem, quod est sibi proprium, scilicet aenigma, est enim fides cognitio aenigmatica. Ergo, remoto aenigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Praeterea. Fides est quoddam spirituale lumen animae secundum illud *Eph. 1. 18. Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei.* Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriae, de quo dicitur *in Psal. 35. 10. In lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto: non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur, quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriae.

3. Praeterea. Substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia: potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia, sed actum habere non potest. Obiectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto, per quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est *ar. 3. hu. q.* videtur quod totaliter tollatur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod spes totaliter tollitur; fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis.

Quod quidem si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere: comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio, quae est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicuius speciei, remanet substantia generis eadem numero: sicut remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero differentia remota:

sicut remanet eadem numero substantia materiae, remota forma. Genus enim, et differentia non sunt partes speciei, alioquin non praedicarentur de specie: sed sicut species significat totum, idest compositum ex materia, et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus; sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia; differentia vero ab eo quod est sicut forma; species vero ab utroque: sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur quod habet naturam sensitivam; rationale quod habet intellectivam; homo vero, quod habet utrumque: et sic idem totum significatur per haec tria, sed non ab eodem. Unde patet, quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere: non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio, quae prius fuit aenigmatica, postea fiat visio aperta, Et sic patet, quod nihil idem numero, vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere.

Ad primum ergo dicendum, quod remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod imperfectio luminis candelae non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subiectum; sed imperfectio fidei, et perfectio gloriae opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subiectum: unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate eius.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam, et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriae non solum actu tollitur obiectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem; et ideo frustra talis habitus remaneret.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, Papa, et Ecclesia, quod nihil fidei, aut spei remanet in beatis. A Scripturis quidem, et Ecclesia, ut *in ar. 3. appen.* A Scripturis vero, et Papa, ut *ar. 4. appen.* Non enim sine causa Papa apposuit ly *prout fides, et spes proprie theologicae sunt virtutes.* Per hoc enim denotavit, quod totaliter secundum seipsas tolluntur. Nam proprie virtus, et habitus est quid simplex: et simplex, aut totum, aut nihil tollitur. Cum ergo, secundum Papam inibi, ipsae virtutes tollantur, patet quod secundum eundem totaliter tolluntur. Item non absque causa Ecclesia dixit ly *remota caligine.* Per hoc namque designavit, quod fides neque numero, neque specie remanet. Remota enim differentia rei, quod de fide est ly *caligine*, impossibile est rem numero eamdem, vel specie remanere, ut patet in textu a ly *non enim remota differentia alicuius speciei etc. usque ad finem.* Nec obstat, quod fides remanet secundum aliquid in genere, ut tangitur etiam in glossa *super illud Ro. 1. Ex fide in fidem, dicente, ex fide viatorum in fidem comprehensorum*, hoc, inquam, non obstat: quoniam non vult dicere, quod cognitio aenigmatica fiat postea cognitio clara, quod esset fidem secundum seipsam remanere in genere; sed vult dicere, quod cognitio patriae cognitioni fidei succedit, quod est et patriam, et fidem habere unum genus, scilicet cognitionem; unamquamque tamen non eodem, sed diversissimo modo, pro statu cuiusque proportionato, et hoc est, fidem in patria esse eamdem genere, idest cognitionem, quae est genus fidei, esse ibi; non tamen, ut cognitio fidei, sed ut cognitio tantum. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. VI.

Utrum remaneat caritas post hanc vitam in gloria.

Inf. q. 111. ar. 3. ad 2. et 3. d. 31. q. 2. ar. 2. et ver. q. 27. ar. 5. ad 6. et vir. q. 2. ar. 12. ad 20.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod caritas non maneat post hanc vitam in gloria. Quia, ut dicitur *1. ad Corinth. 13. 10. Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, idest quod est imperfectum. Sed caritas viae est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriae.

2. Praeterea. Habitus, et actus distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio praesentis vitae, et alia apprehensio futurae vitae, videtur quod non manet eadem caritas utrobique.

3. Praeterea. Eorum quae sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad aequalitatem perfectionis per continuum augmentum. Sed caritas viae numquam potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae, quantumcunque augeatur. Ergo videtur, quod caritas viae non remaneat in patria.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *1. ad Cor. 13. 8. Caritas numquam excidit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 3. h. q.* quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse: sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Caritas autem est amor, de cu us ratione non est aliqua imperfectio: potest enim esse et habiti, et non habiti, et visi, et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio caritatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione caritatis, non evacuatur ipsa caritas.

Ad secundum dicendum, quod caritas non habet pro obiecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via, et in patria; sed habet pro obiecto ipsam rem cognitam, quae est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod caritas viae per augmentum non potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae propter differentiam, quae est ex parte

causae. Visio enim est quaedam causa amoris, ut dicitur *in 9. Ethicor. cap. 5. a princ. tom. 5.* Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod caritas manet in patria. Ut *1. Cor. 3.* secundum quod *in arg. cont.* Ubi nota et litteralem sensum Apostoli esse hunc, ut patet ex eiusdem contextu. Nam ibi tractat de evacuatione fidei per ly *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*: et de evacuatione scientiae quantum ad modum prophetiae, ac linguarum per ly *sive scientia destruetur, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt.* Ad harum autem differentiam dicit ly *caritas numquam excidit.* Hoc est: Numquam, idest tunc non evacuabitur, tunc non destruetur, tunc non cessabit umquam. Ex quo expressissimo sensu Apostoli per manifestum contextum habitum evidentissime constat, quam de ignorantia arguendi, de stultitia voluntaria deridendi, de malitia condemnandi sint haeretici illi, qui ly *caritas numquam excidit* extorquent, reclamante tota Scriptura, ad perversissimum dogma suum, scilicet quod caritatem semel habens a caritate ipsa numquam excidit. Contra quos depravatores ad suam ipsorum damnationem *2. Pet. 3.* vide *1. 23. a. 1. cum Eluc.* et veritates aureas *super totam leg. vet. Num. 13. conc. 4.* Item dictum in principio insinuatur per ly *tunc cognoscam, sicut et cognitus sum 1. Corin. 13.* Nam Deus quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur: et ideo dicere, quod tunc, idest in patria cognoscetur Deus perfectius, est dicere, quod caritas, qua Deum amamus, non evacuabitur, sed perficietur in gloria post hanc vitam. Et hoc est id quod tamquam sub figura loquens dixerat *Isaiae 31. Dixit Dominus, cuius ignis est in Sion, et caminus eius in Hierusalem.* Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO LXVIII.

De donis, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de donis.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, Utrum dona differant a virtutibus.
Secundo, De necessitate donorum.
Tertio, Utrum dona sint habitus.
Quarto, Quae, et quot sint.
Quinto, Utrum dona sint connexa.
Sexto, Utrum maneant in patria.
Septimo, De comparatione eorum ad invicem.
Octavo, De comparatione eorum ad virtutes.

ART. I.

Utrum dona differant a virtutibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod dona non distinguantur a virtutibus. Gregorius enim *in 1. Mor. cap. 12. in princ.* exponens illud *Iob 1. Nati sunt ei septem filii*, dicit: *Septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonae cogitationis Sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur*: et inducit illud quod habetur *Isa. 11. 2. Requiescet super eum spiritus sapientiae, et intellectus etc.* ubi enumerantur septem Spiritus Sancti dona. Ergo septem dona Spiritus Sancti sunt virtutes.

2. Praeterea. Augustinus *in lib. 1. de qu. Evang. q. 8. tom. 4.* exponens illud quod habetur *Matth. 12. Tunc vadit, et assumit septem alios Spiritus etc.* dicit: *Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus Sancti*, idest septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

3. Praeterea. Quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis: unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur etc.* Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum *datio irreddibilis* secundum Philosophum *lib. 4. Top. ca. 4. loc. 50. to. 1.* Ergo virtutes, et dona non distinguuntur.

4. Praeterea. Plures eorum quae numerantur inter dona, sunt virtutes: nam, sicut *supra* dictum est, *quaest. 57. art. 2.* sapientia, et intellectus, et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet; pietas autem species est iustitiae; fortitudo autem quaedam virtus est moralis. Ergo videtur; quod dona, et virtutes non distinguantur.

Sed contra est, quod Gregorius *in 1. Mor. cap. 12.* distinguit septem dona, quae dicit significari per septem filios Iob, a tribus virtutibus theologicis, quae dicit significari per tres filias Iob: et *in 2. Moral. cap. 26. ante med.* distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de dono, et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem: nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut *supra* dictum est *qu. 55. ar. 3. et 4.* ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam, a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum; praesertim cum *supra* diximus *q. 63. a. 3.* quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest.

Et ideo quidam posuerunt, quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent, quare quaedam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliquae computentur inter dona, quae non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Unde alii dixerunt, dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quae scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui, quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet *sapientia, scientia, intellectus, et consilium*, et tria ad vim appetitivam, scilicet *fortitudo, pietas, et timor*, posuerunt, quod

dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione, vel intellectu, scilicet fidem, et prudentiam: alias vero in vi appetitiva, vel affectiva. Oporteret autem, si haec distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione.

Quidam vero considerantes, quod Gregorius dicit *in 2. Moral. cap.26. ante med.* quod *donum Spiritus Sancti, quod in mente sibi subiecta format prudentiam, temperantiam, iustitiam, et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona*, dixerunt, quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit; quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quae contrariantur virtutibus: unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod praecipue patet de caritate, de qua dicitur *Cantic. 8. 7. Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem.*

Alii vero considerantes, quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet *Isa. 11.* dixerunt, quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum, sed dona ordinantur ad hoc, ut per ea conformemur Chisto, praecipue quantum ad ea quae passus est, quia in passione eius praecipue huiusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens: quia ipse Dominus praecipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem, et mansuetudinem *Matth. 11. 29. Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde:* et secundum caritatem *Ioan. 15. 12. Diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Et hae etiam virtutes praecipue in passione Christi resplenduerunt.

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur *Isa.11. 2. Requiescet super eum spiritus sapientiae, et intellectus etc.* Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum, quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut *supra* dictum est *q. 9. art. 4. et 6.* et etiam Philosophus dicit hoc *in cap. de bona fort. scil c. 8. libri 7. magn. Moral. a princ. tom. 5.* Manifestum est autem, quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori: et haec est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio, qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur: sicut videmus, quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc, quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifestum est autem, quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius, vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur: et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur *Isa. 50. 5. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii:* et Philosophus etiam dicit *in c. de bona fort. loc. sup. cit. implic.* quod *his, qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio, quam sit ratio humana.* Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid superveniens rationi communi virtutis, inquantum sunt quaedam divinae virtutes perficientes hominem, inquantum est a Deo motus. Unde et Philosophus *in 7. Ethic. c. 1. t. 5.* supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam, vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.

Ad secundum dicendum, quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis: idem enim contrariatur Deo, et rationi, cuius lumen a Deo derivatur.

Ad tertium dicendum, quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes, prout distinguuntur a donis, dicemus, quod hoc quod dicitur, *Qua recte vivitur*, intelligendum est de rectitudine vitae, quae accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad quartum dicendum, quod sapientia dicitur *intellectualis virtus*, secundum quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem *donum*, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Gregorio insinuatum, quod dona a virtutibus moralibus distinguuntur. A D. Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Isa. 11. Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae, et intellectus etc.* Hoc est: Requiescet super eum Spiritus Sanctus, a quo dona ista, scilicet sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, timor Domini specialiter profluunt. In cuius veritatis signum Ecclesia in hymno Spiritum Sanctum vocat *septiformem munere.* De virtutibus vero, quae nomine iustitiae communiter intelliguntur, subdit *Isaias ibid. Non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed iudicabit in iustitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae.* Differenti enim modo de virtutibus tractat ab illo quo de donis tractaverat:

ut ex littera ipsa colligitur. Dona siquidem per modum cuiusdam impulsus, nominando ipsa spiritum, puta sapientiae etc. designavit; virtutes autem non sic, sed per quamdam relationem ad bene operandum, puta ad iudicandum in aequitate. Per hoc ergo quod modo diverso utrumque notificat Scriptura, si scholastice in proposito loquatur, dicit: Virtutes morales, et dona inter se distinguuntur. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum dona homini sint necessaria ad salutem.

Inf. a. 3. ad 1. et 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem, ut huiusmodi perfectionem consequatur, quae est ultra communem statum virtutis; quia huiusmodi perfectio non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Praeterea. Ad salutem hominis sufficit, quod homo se bene habeat et circa divina, et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Praeterea. Gregorius dicit *in 2. Mor. cap. 26. a. pr.* quod *Spiritus Sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra praecipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam.* Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed contra. Inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem: quia de sapientia dicitur *Sap. 7. 28. Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat:* et de timore dicitur *Eccl. 1. 28. Qui sine timore est, non poterit iustificari.* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.

Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est *supra quaest. 62 art. 1.* Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima; tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda: nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta: imperfecte enim diligimus, et cognoscimus Deum. Manifestum est autem, quod unumquodque, quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura, et voluntate interius operatur: sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut sol, qui est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari; sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum Philosophos non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas, vel divinas.

Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter, et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus, et motio Spiritus Sancti, secundum illud *Roman. 8. 14. Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, et haeredes:* et *in Ps. 142. 10.* dicitur: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam,* quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur, et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas, et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione iam dicta *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus, unde non potest quantum ad omnia repellere stultum, et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cuius scientiae, et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, et ignorantia, et hebetudine, et duritia, et ceteris huiusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod dona sunt necessaria homini ad salutem. Ut *Sapien. 5.* et *Ecclesiast. 1.* secundum

quod *in arg. cont.* Pro quo adverte, quod sic exponitur ly *sine timore*, idest servili, et filiali, quamvis magis proprie de filiali. De hoc siquidem non est dubium, quin ad hoc quod aliquis iustificetur, requiritur ut fugiat culpam. et fugere culpam est officium timoris filialis. Unde inquit Sanctus Doctor *2. 2. p. 19. art. 2. Si quis convertatur ad Deum, et ei inhaereat propter timorem culpae, erit timor filialis: nam filiorum est timere offensam patris:* sed et in hoc *1. 2. Infra quaest. 113. ar. 4.* per ipsam auctoritatem *Eccl. 1. Timor Domini expellit peccatum: nam, qui sine timore est, non poterit iustificari*, monstrat, quod ad iustificationem requiritur actus timoris filialis, ut scilicet homo se subiiciat Deo. De timore autem servili, quod requiratur ad iustificationem, patere potest ex eodem Sancto dicente *2. 2. p. 19. art. 2. Si quis convertatur ad Deum, et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis.* Et *ibid. ar. 7. Timor servilis est, sicut principium extra, disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenae discedit a peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiae effectus, secundum illud Eccl. 1. Timor Domini expellit peccatum.* Ex hoc enim quod hic *in 2. 2.* allegat illam Ecclesiastici auctoritatem ad propositum timoris servilis, quam *in 1. 2. q. 113. art. 4.* de timore filiali glossaverat, dat intelligere duo, scilicet quod uterque timor ad iustificationem concurrit; et quod illa glossa de timore filiali data non fuit ad excludendum a proposito timorem servilem, sed ad denominandum timores eo concurrentes a nobiliori. Ceterum praedicta de timore servili super ly *Qui sine timore est, non poterit iustificari* citata in textu *arg. contr.* tanto certius tenenda sunt, quanto confirmationem trahunt, et declarationem ex Concilio Tridentino *sess. 14. cap. 4.* dicente: *Illam contritionem imperfectam, quae attritio dicatur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae, et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat, non solum non facere hominem hypocritam, et magis peccatorem: verum etiam donum Dei esse, et Spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat, et, quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat; tamen cum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitae, ad Ionae praedicationem plenam terroribus poenitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt.* Haec ibi. Unde et in vero sensu intelligis Divum Thomam, quando dicit, quod timor servilis et est bonus *2. 2. quaest. 19. artic. 4.* et est donum Spiritus sancti *ibid. art. 6. argum. cont.* Sive potius existens a Spiritu sancto *ibid. art. 9. corp.* Quando igitur dicit, quod est donum Spiritus sancti, expone tu ex Concilio ly *donum Spiritus Sancti*, idest donum Dei, et impulsus Spiritus Sancti. Vide *ar. 3. ad primum.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod dona Spiritus Sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens: est enim *qualitas difficile mobilis*, ut dicitur *in Praedicam. cap. de qualit. a prin. tom. 1.* Sed proprium Christi est, quod dona Spiritus Sancti in eo requiescant, ut dicitur *Isa. 11.* et *Ioan. 1. 33.* dicitur: *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Quod exponens Gregorius *in 2. Moral. cap. 27. cir. med.* dicit: *In cunctis fidelibus Spiritus Sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet.* Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

2. Praeterea. Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur a Spiritu Dei, sicut dictum est *art. 1. et 2. praeced.* Sed inquantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu eius; non autem convenit, ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.

3. Praeterea. Sicut dona Spiritus Sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiae. Sed prophetia non est habitus: non enim spiritus prophetiae adest prophetis semper, ut Gregorius dicit *in 1. hom. sup. Ezech. aliquant. a princ.* Ergo neque etiam dona Spiritus Sancti sunt habitus.

Sed contra est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu Sancto loquens *Ioan. 14. 17. Apud vos manebit, et in vobis erit.* Spiritus autem Sanctus non est in hominibus absque donis eius. Ergo dona eius manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus, vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *ar. 1. hu. qu.* dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti. Manifestum est autem ex supradictis *qu. 56. ar. 4. et qu. 58. art. 1.* quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi.

Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius *ibid. lib. 2. Mor. cap. 28. a. princ.* solvit dicens, quod *in illis donis, sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus Sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.* Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est *a. 2. huius quaest.* Unde quantum ad ea Spiritus Sanctus semper manet in Sanctis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed

sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii, unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quod prophetia est de donis, quae sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod dona Spiritus Sancti sunt habitus. Ut per hoc quod dicitur *Ioan. 14.* secundum quod cum discursu ponitur *in arg. contr.* Item per dictum *2. Timoth. 1. Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis.* Habitare enim dicit mansionem facere; qua phrasi locutionis, tamquam idipsum de Spiritu Sancto per hoc insinuans utitur Ioannes *eodem c. 14.* Hinc argumentare, secundum quod edoctus es a simili *in eod. arg. cont.* Item per dictum *Act. 2. Seditque supra singulos eorum.* Loquitur enim de Spiritu Sancto in forma ignis, in cuius signum mox ait: *Et repleti sunt omnes Spiritu Sancto.* Cum ergo sedere idem importet, quod manere, vel habitare, vel mansionem facere, infer tu ex ly *sedit* id quod ex ly *manebit* intulit *arg. cont.* Nec obstat praemissis, quod Spiritus Sanctus in quibusdam venit, et mansionem non facit, ut ait D. Gregorius, quoniam hoc non infert, quod dona sua haec non sint habitus secundum se, alioquin numquam secundum hic exposita in aliquo mansionem faceret, sed infert quod dona ista ex defectu recipientis, qui facile peccat, sunt facile mobilia. Ac si dicatur: Habitus est secundum se difficile mobilis, tamen hoc suum esse secundum difficulter mobile non faciat, quod recipiens habitum non possit per liberum arbitrium cito et faciliter removere ipsum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur.

22. q. 8. a. 6. et 3. d. 34. q. 1. a. 2. et d. 35. q. 2. a. 2. q. 3. et Isa. 11. lect. 2. corp. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet *sapientia, intellectus, scientia, et consilium*, quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quae est quinta virtus intellectualis: similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad iustitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilict fortitudinis donum; nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Praeterea. Pietas est pars iustitiae. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars eius, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa iustitia.

3. Praeterea. Virtutes theologicae maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem, secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Praeterea. Sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et ex eo delectatur. Amor autem, spes, et delectatio sunt passiones condivisae timori. Ergo sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Praeterea. Intellectui adiungitur sapientia, quae regit ipsum; fortitudini autem consilium; pietati vero scientia. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus Sancti enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae *Isa. 11.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis; ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva.

Ratio autem est speculativa, et practica: et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem, et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per intellectum, practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem quae sunt ad alterum, perficitur per pietatem; in his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per timorem, secundum illud *Prov. 16. 27. In timore Domini declinat omnis a malo*: et in *Psal. 118. 120. Confige timore tuo carnes meas: a iudiciis enim tuis timui.* Et sic patet, quod haec dona extendunt se ad omnia, ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales, quam morales.

Ad primum ergo dicendum, quod dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in his quae pertinent ad bene vivendum, ad quae non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia: est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 4. to. 5.* Potest tamen etiam dici, quod quantum ad infusionem donorum ars pertinet ad Spiritum Sanctum, qui est principaliter movens, non autem ad homines qui sunt quaedam organa eius, dum ab eo moventur. Temperantiae autem respondet quodammodo donum timoris: sicut enim ad virtutem temperantiae pertinet secundum eius propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet, quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum, quod nomen iustitiae imponitur a rectitudine rationis; et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam, quam habemus ad patrem,

et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei *pietas* nominatur, ut Augustinus dicit *in 10. de civ. Dei cap. 1. versus fin. to. 5.* Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, *pietas* nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur: sicut instrumentum non movetur ab artifice, nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem, et caritatem: unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, spes, et delectatio habent bonum pro obiecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima coniungitur Deo. Timoris autem obiectum est malum, quod Deo nullo modo competit: unde non importat coniunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei; et ideo non est nomen virtutis theologicae, sed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum, quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiae, tamquam directivae: ex parte quidem intellectus donum intellectus; ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum praecipue sumitur ex consideratione excellentiae divinae, quam considerat sapientia.

APPENDIX

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis esse insinuatum, quod convenienter enumerantur dona, dicendo, illa esse septem, nec plura, nec pauciora. Ut *Isa. 11.* secundum quod *in arg. cont. et ar. 1. append.* habetur. Item per hoc quod de omnibus universaliter, et ex consequenti de donis specialiter dicitur *Sapien. 11. Omnia in pondere, numero, et mensura disposuisti.* Clarum enim est, quod Deus non procedit magis convenienter in operibus naturae, quam in operibus gratiae, sed in his convenientius. Per hoc ergo quod in operibus naturae Scriptura Deum fecisse convenienter, quod est facere *in pondere, numero, et mensura*, omnia naturalia dicit, demonstratum esse, et quidem a fortiori voluit, Deum convenienter processisse in gratuitis, quod est, ipsum fecisse omnia gratuita in pondere, numero, et mensura. Dona autem sunt in genere gratuitorum, et consequenter per eamdem sententiam Scriptura in proposito dixit, quod dona Spiritus Sancti convenienter septem tantum esse ab Isaia ponuntur. Pro quo de totali convenientia Scripturarum vide *2. 2. q. 122. a. 2. app. et q. 140. ar. 1. app.* Item, ne plura, vel pauciora, quam in veritate sint, enumerari credantur, vide de sufficientia Scripturarum *2. 2. q. 79. a. 2. app.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum dona Spiritus Sancti sint connexa.

2. 2. q. 19. a. 9. corp. et 3. q. 7. a. 5. ad 3. et 3. d. 36. a. 5. et vir. q. 5. ar. 2. ad 6. et 1. co. 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus *1. Cor. 12. 8. Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eumdem Spiritum.* Sed sapientia, et scientia inter dona Spiritus Sancti computantur. Ergo dona Spiritus Sancti dantur diversis, et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in 14. de Trinit. cap. 1. a med. t. 3.* quod *scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide.* Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur, quod dona non sint de necessitate connexa in uno, et eodem.

3. Praeterea. Gregorius *in 1. Moral. c. 15. a med.* dicit, quod *minor est sapientia, si intellectu careat, et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat: vile est consilium, cui opus fortitudinis deest: et valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur: nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet: et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione careat: timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonae actionis surgit.* Ex quibus videtur, quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa.

Sed contra est, quod *ibidem* Gregorius praemittit dicens: *Illud in Iob filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt.* Per filios autem Iob, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus Sancti. Ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt.

Respondeo dicendum, quod huius quaestionis veritas de facili ex praemissis potest haberi. Dictum est enim *supra ar. 3. hu. qu.* quod sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem. Spiritus autem Sanctus habitat in nobis per caritatem secundum illud *Rom. 5. 5. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*: sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam.

Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate; ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, quorum nullum sine caritate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia, et scientia uno modo possunt considerari, secundum quod sunt gratiae gratis datae, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum, et humanarum, ut possit etiam fideles instruere, et adversarios confundere: et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia, et scientia: unde signanter fit mentio de sermone sapientiae, et scientiae. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus Sancti; et sic sa-

pientia, et scientia nihil aliud sunt, quam quaedam perfectiones humanae mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus Sancti in cognitione divinorum, et humanorum. Et sic patet, quod huiusmodi dona sunt in omnibus habentibus caritatem.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de scientia, exponens praedictam auctoritatem Apostoli: unde loquitur de scientia praedicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data: quod patet ex hoc quod subdit: *Aliud enim est scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est; aliud autem est scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur: quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus.*

Ad tertium dicendum, quod sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut *supra* dictum est *quaest. 65. ar. 1.* ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc, quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde praemittit dicens: *Valde singula quaelibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur.* Non ergo datur intelligi, quod unum donum possit esse sine alio; sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum: sicut temperantia, si esset sine iustitia, non esset virtus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Gregorio insinuatum, quod dona sunt ad invicem in caritate connexa. A D. Gregorio quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Colos. 3. Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Cum enim vinculum sit, ut patet, aliqua colligare ad invicem, constat quod dicere caritatem esse vinculum perfectionis, est dicere caritatem colligare ad invicem illa, quae sunt perfectionis. Cum itaque non tantum virtutes, sed etiam dona sint perfectiones, idest ad perfectionem pertineant, patet quod, dum Scriptura dicit, caritas est vinculum perfectionis, est, ac si in proposito dicat: In caritate dona Spiritus Sancti connectuntur. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VI.

Utrum dona Spiritus Sancti remaneant in patria.

2. 2. q. 8. ar. 7. et 3. q. 7. a. 5. ad 3. et d. 34. qu. 1. ar. 3. et d. 35. q. 2. ar. 2. qu. 3. et a. 4. q. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod dona Spiritus Sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius *in 2. Moral. c. 26. par. a princ.* quod *Spiritus Sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem.* Sed in patria non erunt aliqua tentamenta secundum illud *Is. 11. 9. Non nocebunt, et non occident in universo monte sancto meo.* Ergo dona Spiritus Sancti non erunt in patria.

2. Praeterea. Dona Spiritus Sancti sunt habitus quidam, ut *supra* dictum est *ar. 3. hu. qu.* Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorumdam donorum in patria esse non possunt: dicit enim Gregorius *in 1. Moral. cap. 15. a princ.* quod *intellectus facit audita penetrare; et consilium prohibet esse praecipitem; et fortitudo facit non metuere adversa; et pietas replet cordis viscera operibus misericordiae.* Haec autem non competunt statui patriae. Ergo huiusmodi dona non erunt in statu gloriae.

3. Praeterea. Donorum quaedam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut *sapientia*, et *intellectus*, quaedam in vita activa, ut *pietas, et fortitudo.* Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit *in 6. Mor. cap. ult. ante med.* Ergo in statu gloriae non erunt omnia dona Spiritus Sancti.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit *in l. 1. de Spir. Sanct. cap. 10. par. a princ. Civitas Dei illa Hierusalem caelestis non meatu alicuius fluvii terrestris abluitur: sed ex vitae fonte procedens Spiritus Sanctus, cuius nos brevi satiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

Respondeo dicendum, quod de donis dupliciter possumus loqui. Uno modo quantum ad essentiam donorum: et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cuius ratio est, quia dona Spiritus Sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus Sancti; quod praecipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur *1. ad Corinth. 15. 28.* et quando homo erit totaliter subditus Deo.

Alio modo possunt considerari quantum ad materiam, circa quam operantur: et sic in praesenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriae: et secundum hoc non manebunt in patria, sicut *supra* de virtutibus cardinalibus dictum est *quaest. 67. artic. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi de donis, secundum quod competunt statui praesenti, sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriae, cessantibus malis, per dona Spiritus Sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius in singulis donis ponit aliquid, quod transit cum statu praesenti, et aliquid, quod permanet in futuro. Dicit enim *loc. cit. in arg.* quod *sapientia mentem de aeternorum spe, et certitudine reficit*: quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet: et de intellectu dicit, quod *in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat:* quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum*, ut dicitur *Hier. 31. 34.* sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod *prohibet esse praecipitem*, quod est necessarium in praesenti: et iterum, quod *ratione animum replet*, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit, quod *adversa non metuit;* quae est necessarium in praesenti: et iterum quod *confidentiae cibos apponit*; quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod *ignorantiae ieiunium superat*, quod pertinet

ad statum praesentem: sed quod addit, *in ventre mentis*, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quae pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit, quod *cordis viscera misericordiae operibus replet;* quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum praesentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiae opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit, quod *premit mentem, ne de praesentibus superbiat*, quod pertinet ad statum praesentem, et quod *de futuris cibo spei confortat*; quod etiam pertinet ad statum praesentem quantum ad spem, sed potest etiam ad statum futurum pertinere quantum ad confortationem de rebus hic speratis, et ibi obtentis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activae vitae non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quae pertinent ad vitam contemplativam, quae est vita beata.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Ambrosio, quod dona remanebunt in patria. A Divo Ambrosio quidem, ut *in argum. contra.* A Scripturis autem, ut *Psal. 18. Timor Domini sanctus permanet in saeculum saeculi.* Per hoc enim quod Scriptura timorem donum in patria remansurum denotat, commonstrat a simili, sive etiam a fortiori, quod cetera dona in patria durabunt. A simili, inquam: quia timori Domini alia sunt similia in hoc, quod omnia sigillatim sunt dona Spiritus Sancti. Dixi autem, a fortiori: quia inter omnia dona videtur minus de timore Domini, quod ibi remaneat, quam de aliis. Nam timoris est prima facie respicere cum formidine malum, quod utique in patria neque est, neque reperibile est: aliorum autem donorum obiectum non est malum taliter a seipsis inspectum. Huius etiam rei, scilicet quod minus, quam de aliis donis, videatur de timore, quod remaneat in patria, signum est non modicum, quod S. Doctor, licet universaliter tractasset, atque affirmativam determinasset hic de duratione donorum in patria, tamen adhuc, tamquam difficultatem specialem in hoc videns prae aliis donis circa timorem, hoc idem de ipso timore singulariter inquirit *2. 2. quaest. 19. artic. 11.* Ac si ex ordine quaestionum suarum dicat: Determinatio illa de duratione donorum in patria, quam feci prius communiter, non sufficit ad tollendas quasdam difficultates de timore existentes, quae faciunt, quod minus verisimilis videatur de timore praedicta duratio, quam de ceteris donis. Vide ibi, quantam difficultatem circa hoc inspexerit B. Augustinus. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VII.

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiae 11.

Isa. 11. lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem, qua enumerantur *Isa. 11.* Illud enim videtur esse potissimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem: dicitur enim *Deut. 10. 12. Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum*; et *Malach. 1. 6.* dicitur: *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur, quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Praeterea. Pietas videtur esse quoddam bonum universale: dicit enim Apostolus *1. ad Timoth. 4. 8.* quod *pietas ad omnia utilis est.* Sed bonum universale praefertur particularibus bonis. Ergo pietas, quae penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Praeterea. Scientia perficit iudicium hominis, consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed iudicium praeeminet inquisitioni. Ergo scientia est potius donum quam consilium, cum tamen postea enumeretur.

4. Praeterea. Fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et scientia est eminentius donum quam fortitudo; quae tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 1. de serm. Dom. in mont. c. 4. in princ. to. 4. Videtur mihi septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus, sententiisque congruere*, de quibus fit mentio *Matth. 5. sed interest ordinis: nam ibi* scilicet in Isaia, *numeratio ab excelsioribus coepit, hic vero ab inferioribus.*

Respondeo dicendum, quod dignitas donorum dupliciter potest attendi: uno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt a suis principiis; alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam.

Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis, et in virtutibus, quia dona ad omnes actus potentiarum animae perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut *supra* dictum est *a. 3. hu. q.* Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativae praeferuntur activis, ut sapientia intellectus, et scientia prudentiae et arti; ita tamen quod sapientia praefertur intellectui, et intellectus scientiae, sicut prudentia, et synesis eubuliae; ita etiam in donis sapientia, et intellectus, scientia, et consilium praeferuntur pietati, et fortitudini, et timori, in quibus etiam pietas praefertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, et fortitudo temperantiae. Sed quantum ad materiam fortitudo, et consilium praeferuntur scientiae, et pietati: quia scilicet fortitudo, et consilium habent in arduis locum; pietas autem, et etiam scientia in communibus.

Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet: partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia, et intellectus omnibus praeferunt: partim autem secundum ordinem materiae, secundum quod consilium, et fortitudo praeferuntur scientiae, et pietati.

Ad primum ergo dicendum, quod timor maximo requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum: quia *initium sapientiae timor Domini*, non propter hoc quod sit ceteris dignius. prius enim est secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur *Prover. 16.* quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua praemittit, quod ad modicum utilis est.

Ad tertium dicendum, quod scientia etsi praeferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium praefertur ratione materiae: nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur *in 3. Ethic. c. 3. to. 5.* sed iudicium scientiae in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum, quod dona directiva, quae pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur a potentiis: ratio enim appetitivae praeeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiae adiungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati: quia scilicet consilium, et fortitudo in arduis locum habent; scientia autem, et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiae numeratur ante scientiam, et pietatem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Augustino, quod dignitas donorum debet attendi secundum enumerationem factam ab Isaia. A Divo Augustino quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Luc. 14. Cum invitatus fueris ad nuptias, ne recumbas in primo loco, ne forte honoratior te sit invitatus ab illo etc. da huic locum, et tunc incipias novissimum locum tenere.* Ibi enim patet, quod primus locus datur digniori, et secundus usque ad novissimum minus dignis, illorum gradu servato. Hoc igitur in praedicta auctoritate solum considerato, dicendum, quod Isaias primum locum dat dono digniori, secundum minus digno, tertium adhuc minus, et sic deinceps, servatis ipsorum donorum gradibus in dignitate. Per illam ergo sententiam Evangelistae datur intelligi, quod dona enumerantur a propheta secundum dignitatem ipsorum. Quod et in aliis enumerationibus a Scriptura factis potest intelligi, nisi aliud specialiter in subiecta materia obstet. Convenienter itaque dignitas donorum dicenda secundum Scripturam est tanta, vel tanta, secundum quod ipsa dona ordinavit Isaias. Vide de convenientia Scripturarum *2. 2. q. 22. a. 2. app. q. 140. a. 1. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. VIII.

Utrum virtutes sint praeferendae donis.

Inf. q. 69. ar. 1. ad 1. et 2. 2. q. 9. ar. 1. ad 3. et 3. d. 34. q. 1. ar. 1. ad 5. et d. 35. q. 2. ar. 3. et q. 2. ad 2. et vir. qu. 2. art. 2. ad 17.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod virtutes sint praeferendae donis. Dicit enim Augustinus *in 15. de Trinit. cap. 18. in princ. tom. 3.* de caritate loquens: *Nullum est isto Dei dono excellentius: solum est, quod dividit inter filios regni aeterni, et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt.* Sed caritas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus Sancti.

2. Praeterea. Ea quae sunt priora naturaliter, videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus Sancti: dicit enim Gregorius *in 2. Moral. cap. 26. par. a princ. to. 3.* quod *donum Spiritus Sancti in subiecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem, et temperantiam format: et sic eamdem mentem septem mox virtutibus*, idest donis *temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem intellectum; contra praecipitationem consilium; contra timorem fortitudinem; contra ignorantiam scientiam; contra duritiam pietatem; contra superbiam det timorem.* Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Praeterea. *Virtutibus nullus male uti potest*, ut Augustinus dicit *l. 2. de lib. arb. cap. 19. in princ. tom. 1.* Donis autem potest aliquis male uti: dicit enim Gregorius *in 1. Moral. cap. 18. in princ.* quod *hostiam nostrae precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam praebet, praecipitet: ne scientia, dum novit, et non diligit, inflet; ne pietas, dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus iusto trepidat, in desperationis foveam mergat.* Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus Sancti.

Sed contra est, quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta *arg. 2.* et sic videtur, quod perficiant illud, quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *q. 57. 58. et 62.* virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt, quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt, quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt, quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt, quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes

intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit *in 1. Moral. cap. 12. in fin.* quod *neque ad denarii perfectionem septem filii*, idest septem dona, *perveniunt, nisi in fide, spe, et caritate fiat omne quod agunt.*

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales, vel morales, dona praeferuntur virtutibus: quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem, quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit potior donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo ordine perfectionis, et dignitatis, sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi: et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus, et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo ordine generationis, seu dispositionis, sicut dilectio proximi praecedit dilectionem Dei quantum ad actum: et sic virtutes morales, et intellectuales praecedunt dona: quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod sapientia, et intellectus, et alia huiusmodi sunt dona Spiritus Sancti, secundum quod per caritatem informantur, quae *non agit perperam*, ut dicitur *1. ad Cor. 13. 14.* Et ideo sapientia, et intellectu, et aliis huiusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus Sancti. Sed ad hoc quod a caritatis perfectione non recedant. unum ab altero adiuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito fuisse a Scripturis, et Gregorio simul insinuatum, quod dona praeferenda sunt virtutibus. A Beato Gregorio quidem, quod sint praeferenda, per id quod dicit: *Donum Spiritus Sancti in obiecta mente etc.* ut *in arg. 2.* Nam per illam auctoritatem monstratur, quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, puta contra stultitiam, contra superbiam, et ex consequenti eodem tenore commonstrari intelligitur, quod dona perficiunt id quod virtutes perficere non possunt: hoc autem est, ipsa dona esse potiora virtutibus. A Scripturis vero quod non sint praeferenda, insinuatur per dictum *Ioan. 13. In hoc cognoscent omnes, quod discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem.* Non enim, cum a principali signo discipulatus sui mentionem facit, dicit: Si sapientiam, si intellectum, si consilium, aut aliquod aliud donorum Spiritus Sancti habueritis; sed dicit, *si dilectionem.* Constat autem, et quod dilectio hic sumitur pro caritate, et quod caritas est virtus theologica, et quod esse discipulum Christi, est summa perfectio. Perfectione ergo potiorem esse caritatem omnibus donis designavit Christus, dum summae perfectionis, idest discipulatus sui signum potissimum ipsam esse inter omnia declaravit. Ac si tunc per ly *hoc cognoscent etc.* scholastice in proposito apertius dixerit: Caritas omnium donorum, atque virtutum maxima est. Vide, quid Beatus Augustinus hinc edoctus de excellentia caritatis super alia scripserit, ut *in argum. 1.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LXIX.

De beatitudinibus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de beatitudinibus.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum beatitudines a donis, et virtutibus distinguantur.

Secundo, De praemiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

Tertio, De numero beatitudinum.

Quarto, De convenientia praemiorum, quae eis attribuuntur.

ART. I.

Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus, et donis.

q. 70. a. 2. cor. Et 3. d. 34. q. 1. a. 4. et Is. 1. lect. 1. et Matth. 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudines a virtutibus, et donis non distinguantur. Augustinus enim *in lib. 1. de serm. Dom. in mont. c. 4. a princ. to. 4.* attribuit beatitudines *in Matth. 5.* enumeratas donis Spiritus Sancti. Ambrosius autem *sup. Luc. cap. 6. super illud, Beati pauperes* attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus, et donis.

2. Praeterea. Humanae voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, et lex aeterna, ut *supra* dictum est *q. 19. a. 3. et 4.* Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem aeternam Spiritus Sancti, ut ex dictis patet *q. 68. a. 1.* Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanae praeter virtutes, et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Praeterea. In enumeratione beatitudinum ponitur mititas, et iustitia, et misericordia, quae dicuntur esse quaedam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a donis, et virtutibus.

Sed contra est, quod quaedam enumerantur inter beatitudines, quae nec sunt virtutes, nec dona, sicut paupertas, et luctus, et pax. Differunt ergo beatitudines a virtutibus, et a donis.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *quaest. 2. et 3.* beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Dicitur enim aliquis iam finem habere

propter spem finis obtinendi. Unde et Philosophus dicit *1. Ethic. cap. 9. ad fin. to. 5.* quod *pueri dicuntur beati propter spem*: et Apostolus dicit *Rom. 8. 24. Spe salvi facti sumus.* Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, et appropinquat per operationes virtutum, et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam, et sequelam per dona perficimur.

Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus, et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, et Ambrosius attribuunt beatitudines donis; et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut *supra* dictum est *q. 68. a. 8.* Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus. Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tamquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus Sancti.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat, quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam praeter virtutes, et dona.

Ad tertium dicendum, quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis: et similiter dicendum est de iustitia, et misericordia. Et quamvis haec videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis: quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia, circa quae perficiunt virtutes, ut dictum est *qu. 68. ar. 4.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis esse, quod beatitudines distinguuntur a virtutibus, et donis, tamquam actus ab habitu. Ut per hoc quod dicitur *3. Reg. 10. Beati sunt viri tui, et beati servi tui, hi, qui stant coram te semper, et audiunt sapientiam tuam.* Et per dictum *Matth. 25. Qui unum talentum acceperat, abiens fodit in terram, et abscondit pecuniam Domini sui.* Ex dicto enim libri Regum liquet intelligentibus, quod beatitudo ponitur consistere in actione, immo esse actionem, puta assistere coram rege, audire sapientiam eius. Quod clarius patet *Luc. 10.* et *Matth. 13. Beati oculi, qui vident, quae vos videtis; et beatae aures, quae audiunt, quae vos auditis.* Videre enim est actio, similiter et audire. Ex dicto autem *Matth. 25.* liquet quoque intelligentibus, quod talentum ipsum non est actio, sed habitu: cum possit manere, et de facto tunc maneat otiosum. Implicat enim, quod actio stet otiosa; sed stabile est, quod habitus sit otiosus. Quod vero nomine talentorum ibi significetur, exinde habetur, quod in contextu illo parabolico talenta vocantur bona Domini nostri. Huiusmodi autem bona, quae nobis a Domino traduntur, ut negotiemur in eis, habitus virtutum, atque donorum sunt nobis ab ipso misericorditer infusi ad hoc, ut per operationes habitibus illis conformes, habituumque illorum virtute exercitas, ad gaudium ipsius Domini laetantes intrare mereamur, et tandem valeamus. Scripturae igitur per hoc quod beatitudinem esse actus, virtutes autem, ac dona habitus esse describunt, si ad scholasticam linguam verba sua inflectant, dicunt: Beatitudines a virtutibus, et donis, tamquam actus ab habitibus, distinguuntur. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum praemia, quae attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

2. 2. q. 8. a. 5. et Matth. 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod praemia, quae attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem praemiorum, ut dictum est *art. praec.* Sed obiectum spei beatitudo est futura. Ergo praemia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Praeterea. *Luc. 6.* ponuntur quaedam poenae per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Vae vobis, qui estis saturati, quia esurietis. Vae vobis, qui ridetis nunc, quia lugebitis. et flebitis.* Sed istae poenae non intelliguntur in hac vita: quia frequenter homines in hac vita non puniuntur secundum illud *Iob 21. 13. Ducunt in bonis dies suos.* Ergo nec praemia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Praeterea. Regnum caelorum, quod ponitur praemium paupertatis, est beatitudo caelestis, ut Augustinus dicit *in 19. de civ. Dei* quid simile habet *c. 4. et 20.* sed melius *l. 1. de serm. Dom. in mon. c. 1. to. 4.* Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur secundum illud *Psalm. 16. 15. Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinae ad vitam futuram pertinent secundum illud *1. Ioan. 3. 2. Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo praemia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 1. de serm. Dom. in mont. cap. 4. versus fi. tom. 4. Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus: nam illa omnimoda, et in angelicam formam mutatio, quae post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest.*

Respondeo dicendum, quod circa ista praemia Expositores sacrae Scripturae diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista praemia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius *super Luc. c. 6. sup. illud, Beati paup.* Augustinus vero *loc. sup. cit.* dicit, ea ad praesentem vitam pertinere. Chrysostomus autem *in suis hom. sc. hom. 15. in Matth. a prin.* quaedam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quaedam autem ad praesentem.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo. Primo quidem propter aliquam praeparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti. Alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis etiam

in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum iam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quae in beatitudinibus tanguntur tamquam merita, sunt quaedam praeparationes, vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam, vel inchoatam; ea vero quae ponuntur tamquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum, et donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viae, et ad perfectionem patriae.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine: potest etiam esse et de auxilio gratiae, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud *Psal. 27. 7. In Deo speravit cor meum, et adiutus sum.*

Ad secundum dicendum, quod mali etsi interdum in hac vita temporales poenas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit *in 1. Confes. cap. 12. in fin. tom. 1. Iussisti Domine, et sic est, ut poena sibi sit inordinatus animus.* Et Philosophus dicit *in 9. Ethic. c. 4. sub fi. to. 5.* de malis, quod *contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc:* et postea concludit: *Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intense.* Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia praemia, numquam tamen deficiunt a spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud *Matt. 19. 29.* et *Mat. 10. 30. Centuplum accipietis.... etiam in hoc saeculo.*

Ad tertium dicendum, quod omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum caelorum, ut Augustinus dicit *loc. cit. in cor.* potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terrae significat affectum bonum animae quiescentis per desiderium in stabilitate haereditatis perpetuae per terram significatae. Consolantur autem in hac vita per Spiritum Sanctum, qui *paracletus*, idest consolator dicitur participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo, de quo Dominus dicit *Ioan. 4. 34. Meus cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei: in hac etiam vita purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest: similiter etiam in hac vita qui motus suos perficiant ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur; tamen haec perfectius erunt in patria.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, Ecclesia, et Augustino fuisse insinuatum, quod praemia beatitudinum possunt in via per quamdam inchoationem haberi. A. D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* Quod dicit de Apostolis, intellige specialiter pro tunc, quando adeo repleti Spiritus Sancti consolationibus inenarrabilibus magnalia Dei mirifice, suaviterque ex intimis cordis penetralibus resonabant *Act. 2.* ut ebrii vino materiali iudicarentur ab hominibus animalibus, qui non percipiunt eam, quae ab ubertate domus Dei descenderat, ebrietatem spiritualem *Psal. 35.* A Scripturis vero insinuatur, ut *Psal. 36. Melius est modicum iusto super divitias peccatorum multas.* Et *118. Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo!* Et *144. Memoria suavitatis tuae eructabunt.* Item *Luc. 2. Ex quo facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exultavit prae gaudio infans in utero meo.* Vide et gaudium beatitudinis praegustari a puero cum mira exultatione, et inchoationem supernae felicitatis fuisse tantam in Virgine matre, ut ex ipsa redundaverit in puerum illum. A sancta Ecclesia, ut per hoc quod de B. Maria Magdalena in sequentia eius canit: *Et regnantem confitemur, dum in rupe profitetur, vitam solitariam. Novis modis ibi rapta, novis demum donis aucta, sponsi gaudet praemiis.* Vide, quantis paradisi benedictionibus dulcedinis Beata Magdalena a Domino hic praeventa sit. Per haec ergo omnia, et singula praedicta scholasticis speculativis Augustinus, Scriptura, et Ecclesia demonstrant abundanter intentum, ut prudens ex se faciliter iudicabit. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum convenienter enumerentur beatitudines.

3. d. 34. q. 1. a. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est *a. 1. hu. qu. ad 1.* Donorum autem quaedam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet *sapientia*, et *intellectus*. Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quae pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Praeterea. Ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quaedam dona dirigentia, ut *scientia*, et *consilium*. Nihil autem ponitur inter beatitudines, quod directe ad actum scientiae, vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Praeterea. Inter dona exequentia in vita activa *timor* ponitur ad paupertatem pertinere; *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiae. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Praeterea. In sacra Scriptura tanguntur multae aliae beatitudines: sicut *Iob 5. 17.* dicitur: *Beatus homo, qui corripitur a Deo*: et *in Ps. 1. 1.* dicitur: *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*: et *Prov. 3. 13. Beatus vir, qui invenit sapientiam.* Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

Sed contra. Videtur, quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus Sancti; beatitudines autem tanguntur octo.

Praeterea. *Luc. 6.* ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem, vel octo in *Matth. 5.*

Respondeo dicendum, quod beatitudines istae convenientissime enumerantur.

Ad cuius evidentiam est considerandum, quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam vero in vita contemplativa. Hae autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futurae. Beatitudo vero activae vitae dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quaedam inchoatio eius. Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosae beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiae, sive sint honores; a quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic, ut moderate eius utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur *Matthaei 5. Beati pauperes spiritu:* quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones, sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde secunda beatitudo ponitur, *Beati mites.* A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate huiusmodi passionibus utendo; donum vero eas, si necesse fuerit, totaliter abiiciendo; quinimmo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, *Beati qui lugent.*

Activa vero vita in his consistit praecipue, quae proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quae debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad iustitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera iustitiae impleamus; sicut ferventi desiderio esuriens, et sitiens cupit cibum, vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, *Beati qui esuriunt, et sitiunt iustitiam.* Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus, quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis, aut aliis nobis coniunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his, quibus gratuita beneficia praestat. Unde dicitur *Luc. 14 12. Cum facis prandium, aut coenam, noli vocare amicos, aut fratres tuos etc. sed voca pauperes, et debiles etc.* quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, *Beati misericordes.*

Ea vero quae ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius; et ideo non ponuntur in beatitudinibus tamquam merita, sed tamquam praemia. Ponuntur autem tamquam merita effectus activae vitae, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activae vitae quantum ad virtutes; et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, *Beati mundo corde*; quantum vero ad virtutes, et dona, quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activae vitae est pax, secundum illud *Isaiae 32. 17. Opus iustitiae pax.* Et ideo septima beatitudo ponitur, *Beati pacifici.*

Ad primum ergo dicendum, quod actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in praemiis, ratione iam dicta *in corp. art.* Videre enim Deum respondet dono intellectus, et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae.

Ad secundum dicendum, quod in his quae pertinent ad activam vitam, cognitio non quaeritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit *in 2. Ethic. cap. 2. in princ. to. 5.* Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt; sicut consiliari est actus consilii, et iudicare est actus scientiae; sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus diriguntur, sicut scientiae lugere, et consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materiae: et secundum hoc primae omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiae, et consilio, tamquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur: ita scilicet quod esuries, et sitis iustitiae, et etiam misericordia pertineant ad pietatem, quae perficit hominem in his quae sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius *super Luc. cap. 6. super illud, Beati pauperes,* quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere*: est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero, et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus, et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum: et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: praecipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quae pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet praecipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos, et rerum mundanarum, secundum illud *Eccl. 1. 18. Qui addit scientiam, addit et dolorem*; ad esuriendum autem iustitiae opera praecipue movet animi fortitudo; ad miserendum vero praecipue movet consilium Dei, secundum illud *Dan. 4. 24. Consilium meum Regi placet: Peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus *in lib. 1. de ser. Dom. in mon. c. 4. to. 4.*

Ad quartum dicendum, quod necesse est beatitudines omnes, quae in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad praemia: quia necesse est, quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam, et ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur, *Beatus vir, qui corripitur a Domino,* pertinet ad beatitudinem luctus; quod vero dicitur, *Beatus vir, qui non abiit in consilio impio-*

rum, pertinet ad munditiam cordis; quod vero dicitur, *Beatus vir, qui invenit sapientiam*, pertinet ad praemium septimae beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis, quae possunt induci.

Ad quintum dicendum, quod octava beatitudo est quaedam confirmatio, et manifestatio omnium praecedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus, et mititate, et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem praecedentes pertinet.

Ad sextum dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quae solum voluptuosam, et temporalem, et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines quatuor excludit, quae ad praedictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit, *Beati pauperes*. Secundum est, quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis, et potibus, et aliis huiusmodi; et hoc excludit per secundum, quod ponit, *Beati qui esuritis*. Tertium est, quod sit homini bene quantum ad cordis iucunditatem; et hoc excludit tertio dicens, *Beati qui nunc fletis*. Quartum est exterior hominum favor; et hoc excludit quarto dicens, *Beati eritis, cum vos oderint homines*. Et, sicut Ambrosius dicit *loc. supra cit. Paupertas pertinet ad temperantium, quae illecebrosa non quaerit: esuries ad iustitiam; quia qui esurit, compatitur, et compatiendo largitur: fletus ad prudentiam, cuius est flere occidua: pati odium hominum, ad fortitudinem.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, quod beatitudines convenienter enumerantur *Matt. 5.* Ut *Sap. 11. Omnia in mensura, numero etc.* ut *qu. 68. art. 4. app.* cum facto ibi discursu ad hunc locum applicando. Item *Prover. 8. Recti sunt sermones mei etc.* ut *2. 2. quaest. 122. art. 2. ap.* cum discursu etc. Vide etiam *2. 2. quaest. 140. ar. 1. oppen.* Et, ut noveris, quod nec plures, nec pauciores debuerint beatitudines ibi enumerari, vide de Scripturarum sufficientia *2. 2. q. 179. a. 2. oppen.* applicando huc illa communia. Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum praemia beatitudinum convenienter enumerentur.

3. d. 34. q. 1. a. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod praemia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim caelorum, quod est vita aeterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno caelorum, non oportuit alia praemia ponere.

2. Praeterea. Regnum caelorum ponitur pro praemio et in prima beatitudine, et in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Praeterea. In beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit *lib. 1. de serm. Dom. in mon. c. 4. in princ. to. 4.* In praemiis autem videtur procedi descendendo: nam possessio terrae est minus quam regnum caelorum. Ergo inconvenienter huiusmodi praemia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini praemia huiusmodi proponentis.

Respondeo dicendum, quod praemia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines *supra* assignatas *art. praec.*

Tres enim primae beatitudines accipiuntur per retractionem ab his, in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quaerens id quod naturaliter desideratur, non ubi quaerere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus, et caducis: et ideo praemia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quae in beatitudine terrena aliqui quaerunt. Quaerunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis, et honoribus excellentiam quamdam, et abundantiam; quorum utrumque importat regnum caelorum, per quod homo consequitur excellentiam, et abundantiam bonorum in Deo: et ideo regnum caelorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quaerunt autem homines feroces, et immites per litigia, et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo: unde Dominus repromisit mitibus securam, et quietam possessionem terrae viventium, per quam significatur soliditas aeternorum bonorum. Quaerunt autem homines in concupiscentiis, et delectationibus mundi habere consolationem contra praesentis vitae labores: et ideo Dominus consolationem vitae lugentibus repromittit.

Aliae vero duae beatitudines pertinent ad opera activae beatitudinis, quae sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum: a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni: et ideo Dominus attribuit illa praemia his beatitudinibus, propter quae homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiae non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur: et ideo Dominus esurientibus iustitiam saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiae, ne se immisceant miseriis alienis: et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur.

Aliae vero duae ultimae beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem, seu beatitudinem; et ideo secundum convenientiam dispositionum, quae ponuntur in merito, praemia redduntur: nam munditia oculi disponit ad clare videndum: unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis, et pacis: et ideo pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *ho. 15. in Matth. ante med.* omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo aeterna, quam intellectus humanus non capit: et ideo oportuit, quod per diversa bona nobis nota describe-

retur observata convenientia ad merita, quibus praemia attribuuntur.

Ad secundum dicendum, quod sicut octava beatitudo est firmitas quaedam omnium beatitudinum; ita debentur sibi omnium beatitudinum praemia: et ideo redit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia praemia attribui.

Vel secundum Ambrosium *sup. illud Luc. 6. Beati pauperes* pauperibus Spiritu repromittitur regnum caelorum quantum ad gloriam animae, sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam praemia secundum additionem se habent ad invicem: nam plus est possidere terram regni caelorum, quam simpliciter habere: multa enim habemus, quae non firmiter, et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere, et possidere: multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari: nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat, quam meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem maius est Deum videre: sicut maior est, qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod praemia beatitudinum convenienter enumerantur. Ut *Sap. 11. Omnia in pondere etc. Prov. 8. Recti sunt etc.* Vide *ar. 3. appen.* et loca ibi citata, applicando omnia ad praesens propositum. Communia enim illa sunt, ibique pro communibus posita, ut scilicet his, omnibusque similibus quaestionibus de Scripturae dictis satisfacere possint; si, ut opus fuerit, ad occurrentes materias a Lectoribus applicentur. Quod quidem facile est. Secundo vides etc.

QUAESTIO LXX.

De fructibus Spiritus Sancti, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de fructibus.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum fructus Spiritus Sancti sint actus.
Secundo, Utrum differant a beatitudinibus.
Tertio, De eorum numero.
Quarto, De oppositione eorum ad opera carnis.

ART. I.

Utrum fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Galatas 5. sint actus.

Gal. 5. lect. 5. co. 1. et 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat *ad Gal. 5.* non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus: sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus: dicitur enim *Sap. 4. 15. Bonorum laborum gloriosus est fructus:* et *Io. 4. 36. Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam aeternam.* Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Praeterea. Sicut Augustinus dicit *in 10. de Trin. cap. 10. par. a princ. tom. 3. Fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit.* Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Praeterea. Inter fructus Spiritus Sancti enumerantur ab Apostolo aliquae virtutes, scilicet caritas, mansuetudo, fides, et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut *supra* dictum est *qu. 55. a. 1.* Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est, quod dicitur *Matth. 12. 33. Ex fructibus arbor cognoscitur*, idest *ex operibus suis homo*, ut ibi exponitur a Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Respondeo dicendum, quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet.

Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, et ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus. Uno modo, ut dicatur fructus hominis quasi arboris id quod ab eo producitur. Alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum delectationem habens. Habet enim homo agrum, et arborem, quae fructus non dicuntur, sed solum id quod ultimum, quod scilicet ex agro, et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suae rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quae est virtus Spiritus Sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus Sancti, quasi cuiusdam divini seminis. Dicitur enim *1. Io. 3. 6. Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi, et finis, nihil prohibet alicuius fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, inquantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed inquantum ordinantur ad finem vitae aeternae, sic magis habent rationem florum: unde dicitur *Eccli. 24. 23. Flores mei fructus honoris, et honestatis.*

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod ly *propter* dicit

causam finalem: et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo secundum quod designat causam formalem: et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam : sicut patet, quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine ; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem ; in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtuosis. Unde Ambrosius dicit *lib. de Parad. ex cap. 15. et lib. de Isaac et An. cap. 5. ver. fin.* quod *opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sancta, et sincera delectatione reficiunt.*

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum: sicut Augustinus dicit *tract. 40. in Ioan. post med. tom. 9. et lib. 3. de doctr. Christ. cap. 10. a med. tom. 3.* quod *fides est credere quod non vides: et caritas est motus animi ad diligendum Deum, et proximum.* Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, quod humani actus possunt dici fructus Spiritus Sancti. Ut *Matt. 12.* secundum quod *in arg. contr.* Ubi nota, quod per ly *ex fructu*, intelligit ad litteram actum proprium hominis procedentem ex virtute Spiritus Sancti. Loquitur enim Dominus ibi de operibus suis humanis contra Pharisaeos, quae opera ipsi videntes esse secundum se bona, depravare contendebant attribuendo malae intentioni, seu malae voluntati eius. Unde ipsorum temeritatem in iudicando arguere volens Dominus, dixit ly *ex fructu cognoscitur arbor.* Ac si dixerit: Si fructus, idest actiones meas vos iudicatis esse secundum se bonas, nec enim aliter, tamquam a manifesta veritate coacti, potestis facere, debetis et meam voluntatem istas operantem iudicare esse bonam. Alioquin in iudicio vestro contra naturam ambulatis: quoniam, secundum ordinem naturae, *ex fructu cognoscitur arbor.* Aut ergo, secundum hunc naturae ordinem procedendo, ut in contextu habetur, facite arborem malam, et fructus eius malos; aut facite arborem malam, et fructus eius bonos. Hoc enim, aut ex malitia fructuum inferte, malam esse etiam arborem : aut ex bonitate fructuum inferte, bonam quoque esse arborem. Primum horum, scilicet arborem malam, et fructus eius malos, non potestis facere de me ; qui fructus, idest actus meos convincimini manifeste dicere esse in se bonos; ergo, velitis, nolitis, restat, ut oporteat, vos de me facere secundum, scilicet arborem bonam, et fructus eius bonos, idest, ut oporteat vos ex actibus meis manifeste de genere suo bonis iudicare voluntatem meam esse bonam. Item insinuatur illud in principio dictum *per Matthaeum 7. A fructibus eorum cognoscetis eos.* Hoc est: Ab actibus qui sunt proprie eorum, ad differentiam actuum per eos quidem factorum, sed non proprie eorum, ut est fugare daemones ex corporibus obsessis, miracula facere, de quibus in contextu subdit ly *Multi mihi dicent in die illa etc.* Qui autem sint fructus eorum proprii, ex quibus, inquit, *cognoscetis eos*, declarat Beatus Augustinus de sermone Domini post nonnulla obiecta concludens: *Qui sunt ergo fructus, quibus cognoscamus arborem malam, dicit Apostolus; Manifesta sunt opera carnis, fornicatio, immunditia, etc. Qui vero sint fructus, quibus cognoscamus arborem bonam, ostendit dicens: Fructus autem Spiritus sunt caritas, gaudium, pax etc.* Ex praemissis igitur Scripturis, maxime Augustini glossa coniuncta, abundanter patet intentum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. II.

Utrum fructus a beatitudinibus differant.

Gal. 5. lect. 9. cor. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut *supra* dictum est *q. 69. a. 3.* Sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur a Spiritu Sancto. Ergo beatitudines ipsae sunt fructus Spiritus Sancti.

2. Praeterea. Sicut se habet fructus vitae aeternae ad beatitudinem futuram, quae est rei, ita se habent fructus praesentis vitae ad beatitudinem praesentis vitae, quae est spei. Sed fructus vitae aeternae est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitae praesentis sunt ipsae beatitudines.

3. Praeterea. De ratione fructus est, quod sit quiddam ultimum, et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut *supra* dictum est *q. 3. art. 1. et qu. 11. art. 3.* Ergo eadem ratio est fructus, et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra. Quorum species sunt diversae, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus, et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

Respondeo dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis, quam ad rationem fructus: nam ad rationem fructus sufficit, quod sit aliquid habens rationem ultimi, et delectabilis; sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur, quod sit aliquid perfectum, et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis, quam virtutibus, ut *supra* dictum est *qu. 69. ar. 1. et 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum, quod fructus vitae aeternae est simpliciter ultimus, et perfectus; et ideo in nullo distinguitur a beatitudine aeterna futura. Fructus autem praesentis vitae non sunt simpliciter ul-

timi, et perfecti; et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis, quam de ratione fructus, ut dictum est *in corp. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod fructus a beatitudinibus differunt. Ut per hoc quod diversimode assignantur utraque. Nam *Matth. 5.* pro beatitudinibus assignata diversa sunt ab illis, quae *Galat. 5.* pro fructibus enumerantur, ut patet utrumque illorum locorum legenti. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.

3. d. 34. q. 1. a. 5. cor. et vir. q. 2. a. 1. ad 12. et Gal. 5. lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod Apostolus inconvenienter enumerot *ad Galat. 5.* duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum praesentis vitae secundum illud *Roman. 6. 22. Habetis fructum vestrum in sanctificatione:* et *Isaiae 27. 9.* dicitur: *Hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Praeterea. Fructus est, qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est *ar. 1. hu. qu.* Sed Dominus *Matth. 13.* ponit triplicem terrae bonae fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet *centesimum, sexagesimum*, et *trigesimum*. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Praeterea. Fructus habet in sui ratione, quod sit ultimum, et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis: patientia enim, et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

Sed contra. Videtur, quod insufficienter, et diminute enumerentur. Dictum est enim *ar. praec.* quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur: nihil enim hic ponitur ad actum sapientiae pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur, quod insufficienter enumerantur fructus.

Respondeo dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; et possunt significari per duodecim fructus, de quibus dicitur *Apoc. ult. 2. Ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim.*

Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit, sicut ex semine, vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus Sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut in primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero ordinetur ad ea quae sunt iuxta; tertio vero ad ea quae sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis se habet in bonis, et in malis. Prima autem dispositio mentis humanae ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix, ut *supra* dictum est *q. 25. a. 1. et 2.* et ideo inter fructus Spiritus primo ponitur caritas, in qua specialiter Spiritus Sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor: unde dicitur *Rom. 5. 5. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur *gaudium*: omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Caritas autem semper habet praesentem Deum, quem amat, secundum illud *1. Ioa. 15. 16. Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Unde sequela caritatis est gaudium. Perfectio autem gaudii est *pax* quantum ad duo. Primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus: non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur: et iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet: unde dicitur *in Psalm. 118. 165. Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruantur. Secundo quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem, et gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum; quod pertinet ad *patientiam*. Secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum; quod pertinet ad *longanimitatem*: nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur *in 5. Ethic. cap. 3. in fi. to. 5.*

Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi: et ad hoc pertinet *bonitas*: secundo quantum ad beneficentiae executionem: et ad hoc pertinet *benignitas*: dicuntur enim benigni, quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis; tertio quantum ad hoc quod aequanimiter tolerentur mala ab eis illata: et ad hoc pertinet *mansuetudo*, quae cohibet iras; quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem, vel per dolum: et ad hoc pertinet *fides*, si pro fidelitate sumatur; sed si sumatur pro fide, qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se; ut scilicet homo intellectum suum Deo subiiciat, et per consequens omnia quae ipsius sunt.

Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo primo quidem quantum ad exteriores actiones per *modestiam*, quae in omnibus dictis, et factis modum observat: quantum ad interiores concupiscentias, per *continentiam*, et *castitatem*: sive haec duo distinguantur per hoc quod *castitas* refraenat hominem ab illicitis, *continentia* vero a licitis: sive per hoc quod

continens patitur concupiscentias, sed non deducitur; *castus* autem neque patitur, neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis, quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quod fructus *centesimus, sexagesimus, et trigesimus* non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis: sicut continentia coniugalis dicitur significari per fructum *trigesimum*; continentia vidualis per *sexagesimum*; virginalis autem per *centesimum*. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis: et ponuntur tres gradus, quia cuiuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium, et finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet: et fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi, et delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa interlinearis *sup. loc. Apost.* exponit, *Fides*, idest *de invisibilibus certitudo.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *super epistol. ad Gal. cap. 5. sup. illud, Fructus autem Spiritus to. 4. Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sunt vel opera carnis, vel fructus Spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint.* Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum, et virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad haec reduci, secundum quod omnes virtutes, et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo praedictorum modorum. Unde et actus sapientiae, et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad caritatem, gaudium, et pacem. Ideo tamen potius haec quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum: quod videtur ad rationem fructus pertinere.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod Apostolus duodecim fructus enumeravit convenienter, et sufficienter, considerata tamen eius intentione, ut *in respon. ad quartum.* Quod quidem convenienter, ut *Sap. 11. Omnia in pondere, numero etc.* Item *Prov. 8. Recti sunt etc.* Vide *q. 68. a. 4. app.* Item de totali convenientia Scripturarum *2. 2. q. 122. art. 2. appen.* et *ibid. q. 140. art. 1. append.* Quod vero sufficienter, ut *Sap. 11. Omnia in* etc. Vide *q. 88. art. 7. appen.* Item de sufficientia Scripturarum *2. 2. q. 179. ar. 2. appen.* Illa enim in omnibus praemissis vita, utpote ad haec, aliaque huiusmodi communia quaedam, ad praesentem locum, pro quanto opus fuerit, specialiter applicabis; et tunc satis factum esse a Scripturis intento huius articuli videbis. Secundo vides, quomodo ex iis bene beno pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum fructus Spiritus Sancti contrarientur operibus carnis.

Gal. 5. lect. 6. fi.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod fructus Spiritus non contrarientur operibus carnis, quae Apostolus enumerat *Gal. 5.* Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Praeterea. Unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis, quam fructus Spiritus. Ergo fructus Spiritus, et opera carnis non contrariantur.

3. Praeterea. Inter fructus Spiritus primo ponuntur *caritas, gaudium,* et *pax*; quibus non correspondent ea quae primo enumerantur inter opera carnis: quae sunt *fornicatio, immunditia,* et *impudicitia.* Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ibidem 17.* quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.*

Respondeo dicendum, quod opera carnis, et fructus Spiritus possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum communem rationem: et hoc modo in communi fructus Spiritus Sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim Sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quae sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum, et motus deorsum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus.

Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, et operum carnis: et sic non oportet, quod singula singulis contraponantur: quia, sicut dictum est *art. praec. ad 4.* Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia.

Sed tamen secundum quamdam adaptationem Augustinus *sup. epist. ad Galat. cap.5. sup. illud, Fructus autem Spiritus tom. 4. contraponit singulis operibus carnis singulos fructus*: sicut fornicationi, quae est amor explendae libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur caritas, per quam anima coniungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. *Immunditiae* autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptae, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. *Idolorum* autem *servitus*, per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur paci. Contra *veneficia* autem, *inimicitias*, et *contensiones*, *animositates, aemulationes*, *et dissensiones* opponuntur *longanimitas* ad sustinendum mala hominum, inter quos vivimus, et ad curandum *benignitas*, et ad ignoscendum *bonitas*. *Haeresibus* autem opponitur *fides*; *invidiae mansuetudo*; *ebrietatibus*, *et comessationibus continentia.*

Ad primum ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus eius, sed magis corruptio quaedam,

Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam*, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. part. 4. lect. 22.* Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis, quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis *in corp.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis esse insinuatum, quod fructus contrariantur operibus carnis. Ut *Galat. 5. caro etc.* Ubi per ly *caro* intelligit appetitum sensitivum non in se tantum, quomodo, *Nemo umquam carnem suam odio habuit, sed fovet, et nutrit eam Ephes. 5.* sed appetitum sensitivum, quatenus ad bona sensibilia contra rationem trahit, quomodo, *Qui amat animam suam in hoc mundo, perdet eam; et qui odit animam suam, in vitam aeternam custodit eam Ioann. 12.* Item insinuatur a fortiori per dictum *Galat. 4. Quomodo is, qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum, qui secundum Spiritum: ita et nunc.* Ad quod exponendum dicit B. Augustinus *serm. 78. de temp. Sicut duo parvuli in utero Rebeccae collidebantur: sic in utero Ecclesiae duo sibi populi iugiter adversantur.* Ratio enim continuae persecutionis est caro, et spiritus; quia scilicet unus secundum carnem, alius secundum Spiritum, idest unus contra rationem appetitum sensitivum sequendo, alius secundum rationem Spiritus Sancti motionem sequendo vivit: et per hoc multo magis caro, et Spiritus sibi invicem contrariantur: quoniam *propter quod unumquodque, et illud magis*, ut dicit Philosophus *1. Poster.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, etc.

QUAESTIO LXXI.

De vitiis, et peccatis secundum se, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de vitiis, et peccatis.

Circa quae sex consideranda occurrunt: primo quidem de ipsis vitiis, et peccatis secundum se: secundo de distinctione eorum: tertio de comparatione eorum ad invicem: quarto de subiecto peccati: quinto de causa eius: sexto de effectu ipsius.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, Utrum vitium contrarietur virtuti.

Secundo, Utrum vitium sit contra naturam.

Tertio, Quid sit peius, utrum vitium, vel actus vitiosus.

Quarto, Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.

Quinto, Utrum in omni peccato sit aliquis actus.

Sexto, De definitione peccati, quam Augustinus ponit *lib. 22. cont. Faust. Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam.*

ART. I.

Utrum vitium contrarietur virtuti.

Sup. q. 66. ar. 1. ad 2. et ver. q. 14. a. 6. ad 2. et ver. q. 1. a. 1. ad 1. et 5. q. 1. a. 13. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod vitium non contrarietur virtuti. Uni enim unum est contrarium, ut probatur *in 10. Metaph. te. 17. t. 3.* Sed virtuti contrariantur peccatum, et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium; quia vitium dicitur, etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Praeterea. Virtus nominat quamdam perfectionem potentiae. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Praeterea. Tullius dicit *in 4. de Tuscul. quaest. par. ante med.* quod *virtus est quaedam sanitas animae.* Sanitati autem opponitur aegritudo, vel morbus magis, quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est, quod dicit Augustinus *in lib. de perf. iust. cap. 2. cir. fi. t. 7.* quod *vitium est qualitas, secundum quam malus est animus*; virtus autem est qualitas quae *facit bonum habentem*, ut ex supradictis patet *qu. 55. ar. 3. et 4.* Ergo vitium contrariatur virtuti.

Respondeo dicendum, quod circa virtutem duo possumus considerare. scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quamdam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae. Unde Philosophus dicit *in 7. Phys. te. 17. to. 2.* quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Ex consequenti autem sequitur, quod virtus sit bonitas quaedam. In hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habet secundum modum suae naturae. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supradictis patet *quaest. 55. art. 3. et qu. 56. ar. 3.*

Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est *peccatum*, quod opponitur sibi ex parte eius, ad quod virtus ordinatur: nam peccatum proprio nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus, et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur, quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti *malitia.* Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti *vitium.* Vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur, quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit *in 3. de lib. arb. c. 14. in fin. tom. 1. Quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem; sed *peccatum*

quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni; *malitia* autem, secundum quod est bonitas quaedam; *vitium* autem proprie, secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum, quod virtus non solum importat perfectionem potentiae, quae est principium agendi; sed etiam importat debitam dispositionem eius cuius est virtus: et hoc ideo, quia unumquodque operatur, secundum quod actu est. Requiritur ergo, quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Tullius dicit *in 4. de Tuscul. quaest. par. ante med. morbi, et aegrotationes partes sunt vitiositatis.* In corporibus enim morbum appellat *totius corporis corruptionem*, puta febrem, vel aliquid huiusmodi; aegrotationem vero *morbum cum imbecillitate*; vitium autem. *cum partes corporis inter se dissident.* Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine aegrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius praepeditur a solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, *haec duo non possunt nisi cogitatione secerni.* Necesse est enim, quod quandocumque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia *unaquaeque arbor ex suo fructu cognoscitur*, idest homo ex opere, ut dicitur *Matth. 12.* Sed vitium animi, ut Tullius *ibidem* dicit, *est habitus, aut affectio animi in tota vita inconstans, et a seipsa dissentiens*: quod quidem invenitur etiam absque morbo, vel aegrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate, vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium, quam aegrotatio, vel morbus: sicut etiam virtus in plus se habet, quam sanitas: nam sanitas etiam quaedam virtus ponitur *in 7. Physic. te. 17. t. 2.* et ideo virtuti convenientius opponitur vitium, quam aegrotatio, vel morbus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Libertinorum, et Quintinistarum dicentium, quod vitium est virtus, et quod virtus est vitium. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *ab Isa. 5. Veh, qui dicitis malum bonum, et bonum malum: qui ponitis lucem tenebras, et tenebras lucem.* Item ab Ecclesia *in collecta: Pietate tua quaesumus.* Ibi enim Dominum orans dicit: *A vitiis omnibus purga, virtutibus illustra.* Item a D. Augustino cum Philosopho, ut *in arg. cont. et q. 55. a. 3. arg. cont. et a. 4.* Item a Veritatibus aureis *super tot. leg. vet. Gen. 4. concl. 16. Levit. 19. conclusio. 5.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

ART. II.

Utrum vitium sit contra naturam.

2. 2. qu. 154. ar. 12. et 4. di 41. a. 3. q. 1. ad 1. et mal. qu. 14. a. 2. ad 8. etq. 15. a. 1. ad 7. et Rom. 6. le. 8. et Gal. 5. lect. 6. et cor. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est *ar. praec.* Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est *q. 63. a. 2. et 3.* Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Praeterea. Ea quae sunt contra naturam, non possunt assuefiori, sicut lapis numquam assuescit ferri sursum, ut dicitur *in 2. Ethic. c. 1. in princ. to. 5.* Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Praeterea. Nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus, Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus; quia sicut dicitur *Matth. 7. 13. Lata est via, quae ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam.* Ergo vitium non est contra naturam.

4. Praeterea. Peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supradictis patet *art. praec.* Sed peccatum definitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum *22. cont. Faust. cap. 27. in princ. to. 6.* lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est, quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 3. de lib. arb. cap. 13. circ. fin. to. 1. Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *ar. praec.* vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut *supra* dictum est *ibid.* Unde oportet, quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suae naturae: unde et de hoc unaquaeque res vituperatur: a vitio autem nomen vituperationis detractum creditur, ut Augustinus dicit *in 3. de lib. arb. cap. 14. ad fi. to. 1.*

Sed considerandum est, quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit *4. cap. de divin. nom. par. 4. lect. 22.* Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum,

tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius *in Rhetor. sua lib. 2. de Invent. aliquant. ante fi.* quod *virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus*. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam: et per contrarium intelligitur, quod vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his quae sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura; non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam: eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturae convenit.

Ad tertium dicendum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis, et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationem naturae sensitivae, quam ordinem rationis. Plures enim sunt, qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia, et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quod quicquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem aeterna comparatur ad ordinem rationis humanae, sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est, quod vitium, et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam. Unde Augustinus dicit *in 3. de lib. arbit. cap. 13. in princ. to. 1.* quod *a Deo habent omnes naturae, quod naturae sunt; et intantum sunt vitiosae, inquantum ab eius, qua factae sunt, arte discedunt.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod omne vitium est contra naturam. A. D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod in peccatores, seu vitiosos narrat naturalia etiam inanimata insurrexisse, puniisseque eos. Ut *Gen. 3. Maledicta terra in opere tuo: spinas, et tribulos etc.* Item *ibid. cap. 4. Cum operatus eam fueris, non dabit tibi fructus suos.* Per hoc enim, quod inferiora homine secundum naturam puniunt ipsum propter vitium, demonstratur, quod vitium facit hominem, ut vitiosum, esse inferiorem suis aliis inferioribus, et hoc, quia illa punientia fecerunt semper secundum naturam suam, homo autem non; quoniam, ut vitiosus, egit contra naturam; quod quidem non esset, nisi vitium factum ab homine esset contra ipsius naturam. Quasi ergo tales punitiones, quod saepissime contingit, introducendo taliter factas, Scriptura scholastice in proposito dicit: Vitium est contra naturam. Pro meliori dictorum captu vide notatu pulcherrima *in Verit. aur. super tot. leg. vet. Gen. 1. conclus. 21. et ibi cap. 3. conclus. 24. et ibid. cap. 4. conclus. 14. 16. et ibid. cap. 9. conclus. 2.* Ex his patet quoque contra haeresim narratam *ar. 1. app.* quod scilicet etiam ab inanimatis condemnatur facto ipso. Dum enim puniunt vitiosos,, virtuososque honorant, ut patet *Daniel. 14. et in Ver. praemis. Gen. 1. concl. 21.* tunc practice loquendo dicunt: Nos per hoc damnamus haeresim dicentium, quod vitium est virtus, et virtus est vitium: et consequenter per hoc idem adprobamus, quod virtus, et vitium differunt ab invicem. Secundo vides, quomodo ex iis, et similibus quae inquirere tuum est iuxta notationem pro lectoribus positam *2. 2. q. 70. ar. 1. appen.* bene pensatis et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum vitium sit peius quam actus vitiosus.

Sup. art. 2. co. et mal. qu. 2. art. 2. ad. 9. et art. 5. ad 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod vitium, idest habitus malus, sit peius quam peccatum, id est actus malus. Sicut enim bonum, quod est diuturnius, est melius; ita malum, quod est diuturnius, est peius. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

2. Praeterea. Plura mala sunt magis fugienda, quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

3. Praeterea. Causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate, quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate, et in malitia.

Sed contra. Pro actu vitioso aliquis iuste punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est peior quam habitus vitiosus.

Respondeo dicendum, quod habitus medio modo se habet inter potentiam, et actum. Manifestum est autem, quod actus in bono, et malo praeeminet potentiae, ut dicitur *in 9. Metaph. tex. 19. to. 3.* melius est enim bene agere, quam posse bene agere: et similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur, quod habitus in bonitate, et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam, et actum, ut scilicet sicut habitus bonus, vel malus praeeminet in bonitate, vel malitia potentiae, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum, vel malum. Unde propter bonitatem, vel malitiam actus dicitur habitus bonus, vel malus.

Et sic potior est actus in bonitate, vel malitia, quam habitus: quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur, quod praeeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod praeeminet secundum id quod per accidens se

habet ad utrumque. Ostensum est autem *in corp.* ex ipsa ratione actus, et habitus, quod actus est potior in bonitate, et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quae non potest semper agere, et cuius actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate, quam in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest concludi, quod habitus sit simpliciter potior in bonitate, vel malitia quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus est causa actus in genere causae efficientis; sed actus est causa habitus in genere causae finalis, secundum quam consideratur ratio boni, et mali; et ideo in bonitate, et malitia actus praeeminet habitui.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod actus praeeminet habitui in malitia, et in bonitate. Ut per hoc quod dicitur *Eccles. 31. Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit.* Patet enim consideranti, quod iste vir magis laudatur de actu, scilicet de non esse transgressum, et de non fecisse mala, quam laudetur, vel vituperetur de habitu, scilicet de potuisse transgredi, et de potuisse facere mala: sive accipiatur iste habitus pro libertate arbitrii praecise, sive pro libertate ipsa cum habituali concupiscentia, seu pronitate illa descripta *Genes. 8.* et declarata a Concilio Tridentino *sess. decr. de pecc. orig.* circa finem. Ecce quod, si actus vitiosus non sequatur, vir ille de habitu ad malum prono non condemnatur: signum profecto a simili negato universaliter existens, quod actus in bonitate, et malitia praeeminet habitui. Non enim aliquis de actu malo negato, prae habitu, laudaretur, nisi actus malus positus magis, quam habitus, esset vituperandus. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute.

Sup. q. 63. ar. 1. ad 2. et inf. qu. 73. art. 1. ad 2. et q. 77. a. 2. ad 3. et 2. 2. q. 24. a. 12. et mal. q. 2. a. 9. ad 13. et vir. q. 1. ar. 1. ad 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod actus vitiosus, sive peccatum non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est *ar. 1. hu. q.* Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Praeterea. Peccatum est peius, quam vitium, idest actus malus, quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Praeterea. Sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur *in 2. Physic. tex. 82. to. 2.* Sed numquam in rebus naturalibus accidit peccatum, nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis: sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur *in 2. Physic, ibid.* Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum, nisi corrupta aliqua virtute animae: et sic peccatum, et virtus non possunt esse in eodem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 2. Ethic. cap. 2. et 3. in fi. to. 5.* quod *per contraria virtus generatur, et corrumpitur.* Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut *supra* habitum est *qu. 51. ar. 3.* Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus formae contrariae: sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem; sed homo utitur eo cum voluerit: unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum: et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum; ita nec per unum actum corrumpitur, ut *supra* dictum est *q. 63. a. 2. ad. 2.*

Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est, quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes; et ideo per unum actum peccati mortalis exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, inquantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem, et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale: et sic non sunt virtutes.

Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati.

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum vero veniale potest simul esse cum virtutibus infusis, et cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum, quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso; et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales a-

gunt ex necessitate: et ideo, integra existente virtute, numquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animae non producunt actus ex necessitate. Unde non est similis ratio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis insinuatum, quod unus actus vitiosus, sive unum peccatum potest, et non potest simul esse cum virtute. Quod possit, ut per hoc quod Iudas actum vitiosum, scilicet luxuriosum committens, dixit *Gen. 38. Quid tibi vis pro arrabone dari?* et postea, ut redimeret arrabonem datum, misit haedum. Patet enim, quod Iudas ibi et promittendo, et promissum reddendo, fuit verax: veritas autem talis est virtus *2. 2. q. 109. ar. 1.* Quod autem non possit, ut per dictum *Dan. 13. Si hoc egero, mors mihi est.* Hinc enim per ly *mors* intelligitur amissio gratiae Dei, seu caritatis, quae est spiritualis vita animae: et consequenter amissio omnium virtutum a caritate profluentium. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina, etc.

ART. V.

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

2. 2. q. 54. ar. 2. ad 2. et q. 79. ar. 5. et 2. dist. 35. art. 3. et d. 41. q. 2. ar. 1. ad 4. et po. q. 1. ar. 6. ad 9. et q. 21. ar. 1. ad 6. et ma. q. 8. ar. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. 3. de lib. arb. implic. cap. 18. in princ. sed expres. lib. de vera Relig. cap. 14. in princ. tom. 1.* quod *omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum.* Sed non potest esse aliquid voluntarium, nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Praeterea. Si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet, qui numquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur, quod continue peccaret: quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est, quod dicitur *Iac. 4. 17. Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum, quod quaestio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior, vel exterior: interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illa hora, qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur, et hoc quodammodo videtur in primum redire: qui enim vult aliquid, cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat, quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur: in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alii vero dicunt, quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus: ipsum enim non facere, quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori; ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam; quandoque vero absque omni actu vel interiori, vel exteriori; sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad ecclesiam.

Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causae, vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis praetermittit, quod potest facere, et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere, et non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione coniuncta, vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati: et tunc semper oportet, quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem: et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem: voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito: sive illud, in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere, quando ad ecclesiam deberet ire; sive etiam sit praecedens; puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur, quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam: et tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur praeter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse, quod est praeter intentionem, ut patet *in 2. Physic. implic. tex. 49. 50. et seq. to. 2.* Unde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum, vel praecedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis.

Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus, et occasiones circumstantes.

Ad primum ergo dicendum, quod plura requirun-

tur ad bonum, quam ad malum, eo quod *bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. par. 4. lect. 22.* Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet. Sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actum voluntatis, sed quia in potestate nostra est, ut fiat, vel non fiat, ut dicitur *in 3. Ethic. c. 5. to. 5.* Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle, et non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur praecepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper; et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod peccatum potest esse absque omni actu tum exteriori, tum interiori. Ut *Iac. 4.* secundum quod *in arg. cont.* Ubi propter rationem nunc mox dicendam expone in proposito ly *non facienti*, idest neque etiam actu interiori, idest non volenti facere. Item *Matth. 3. Arbor, quae non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur.* Ubi, quia universaliter loquitur de non faciente fructum bonum, cum tamen sciat, quod casus impossibilitatis faciendi exteriori actu fructum talem excusat non facientem; ideo, ut universaliter salvetur dictum illud in quocumque casu, tu de actu interiori exponendum dices ly *non facit*, idest non vult facere. Casus namque impossibilitatis non cadit in interiori, sicut in exteriori, quod quandoque impossibile fit homini, dum hic vivit, posse velle facere bonum, sicut impossibile est quandoque posse exterius facere bonum. Unde fit, quod dictum illud non salvaretur universaliter absolute, idest in quocumque casu, si non exponeretur de actu interiori, ubi casus de impossibilitate debilis non est. Item *Prov. 1. Extendi manum meam, et non fuit, qui aspiceret.* Vides enim hic, quod ideo culpatur homo, quia ad extensionem manus divinae non aspexit: et consequenter, cum non aspicere sit non actus, patet ibi, quod peccatum hoc consistit in non actu. Et, ut casus impossibilitatis modo praedicto non excuset in hoc dicto; et consequenter ne faciat universaliter pronunciatum intelligi particulariter solum: ideo tu de actu interiori expones ly *non fuit, qui aspiceret*, idest non fuit, qui aspicere vellet. Item *Apoc. 2. Dedi illi tempus, ut poenitentiam ageret: et non vult poenitere.* Vide hic clarius, quod ly *non vult* pro peccato reputatur absque omni actu, cum ipsum non velle sit purus non actus. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. VI.

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam.

Inf. q. 76. a. 2. ad 1. et 2. d. 35. a. 2. cor. et ad 3. et mal. q. 2. a. 1. cor. et ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: ***Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam. Dictum*** enim, vel ***factum***, vel ***concupitum*** importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est *art. praec.* Ergo haec definitio non includit omne peccatum.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. de du. anim. c. 12. in princ. vel 11. in fi. to. 6. Peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi, quod iustitia vetat.* Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere, ***Peccatum est concupitum contra legem aeternam***, nec oportuit addere, ***dictum***, vel ***factum.***

3. Praeterea. Peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine: nam bonum, et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supradictis patet *q. 1. ar. 3. et q. 18. ar. 4. et 6.* unde et Augustinus *in 1. lib. de lib. arb. c. ult. a princ. to. 1.* per comparationem ad finem definit peccatum, dicens, quod *peccare nihil est aliud, quam, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari:* et *in lib. 83. QQ. qu. 30. cir. prin. to. 4.* dicit, quod *omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis.* Sed in praemissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Praeterea. Ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quaedam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni, quod sit *contra legem Dei.*

5. Praeterea. Peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet *art. 1. huius quaest.* Sed *malum hominis est contra rationem esse*, ut Dionysius dicit *4. cap. de divin. nomin. par. 4. lect. 22.* Ergo potius debuit dici, quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem aeternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini *lib. 22. cont. Faust. cap. 27. in princ. to. 6.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *art. 1. huius quaest.* peccatum nihil aliud est, quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet *quaest. 1. art. 1.* sive sit voluntarius, quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle, vel eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis, vel operationis. Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam: a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua, et homogenea, sci-

licet ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.

Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani. quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, *dictum*, *vel factum*, *vel concupitum*: aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dicit, *contra legem aeternam*.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio, et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum, et ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit *in 5. de Trinit. cap. 6. et 7. tom. 3.* Et ideo pro eodem est accipiendum *dictum*, et *non dictum*, *factum*, et *non factum*.

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quae imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est *in corp. et q. 20.* necesse fuit, quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum, quod lex aeterna primo, et principaliter ordinat hominem ad finem: consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quae sunt ad finem: et ideo in hoc quod dicit, *contra legem aeternam*, tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, quod *non omne peccatum ideo est malum, quia est prohibitum*, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum; si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae, tunc *omne peccatum est malum, quia prohibitum*; ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod a Theologis consideratur peccatum praecipue, secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est *contra legem aeternam*, quam ex hoc quod est *contra rationem*: praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis, quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Augustino, quod convenienter definitur peccatum dicendo, quod est *dictum*, *factum*, *vel concupitum contra legem aeternam*. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont. et tit.* A Scripturis vero, ut per hoc quod, data lege divina, subditur *Exod. 20. Ut probaret vos, venit Deus, et ut terror illius esset in vobis, et non peccaretis.* Ac si dicatur per contextum praecedentem: Ex hoc quod Deus veniens in terroribus dedit vobis legem ad hunc finem, ut non peccaretis, cognoscere debetis, quod peccatum est quidquid est contra legem hanc divinam vobis datam. Cum ergo in lege illa mandetur de tribus, scilicet dictis, factis, et concupitis, relinquitur ad litteram illam Scripturae planam, quod *peccatum est dictum*, *factum*, *vel concupitum contra legem aeternam*. Quod vero in lege mandetur de dictis, patet per ly *non assumes nomen Dei tui in vanum*; quod autem de factis, per ly *non furtum facies*: quod etiam de concupitis, per ly *non concupisces domum proximi tui*. Discurre tu per totam illam decalogi legem; et omnia ad tria praedicta reduci invenies: simulque recolito, pro quanto opus fuerit doctrinae datae a D. Thoma *in respon. ad 1.* scilicet quod *affirmatio, et negatio reducuntur ad idem genus etc.* De convenientia Scripturarum, ac sufficientia vide *qu. 70. ar. 3. append.* Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO LXXII.

De distinctione peccatorum, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum, vel vitiorum.

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo, Utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta.
Secundo, De distinctione peccatorum spiritualium, et carnalium.
Tertio, Utrum secundum causas.
Quarto, Utrum secundum eos, in quos peccatur.
Quinto, Utrum secundum diversitatem reatus.
Sexto, Utrum secundum omissionem, et commissionem.
Septimo, Utrum secundum diversum processum peccati.
Octavo, Utrum secundum abundantiam, et defectum.
Nono, Utrum secundum diversas circumstantias.

ART. I.

Utrum peccata differant specie secundum obiecta.

Inf. art. 3. et 4. cor. art. 5. ad 1. et 2. 2. prol. et 39. a. 2. cor. et 2. d. 42. q. 2. a. 2. qu. 1. ad 2. et q. 2. cor. et mal. qu. 2. art. 6. cor. et qu. 14. ar. 2. cor. et Ps. 50.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccata non differant specie secundum obiecta. Actus enim humani praecipue dicuntur boni, vel mali per comparationem ad finem, ut *supra* ostensum est *qu. 1. a. 3. et q. 18. a. 4. et 6.* Cum igitur peccatum nihil sit, quam actus hominis malus, sicut dictum est *q. praec. a. 1.* videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie magis quam secundum obiecta.

2. Praeterea. Malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita, quam secundum obiecta.

3. Praeterea. Si peccata specie differrent secundum

obiecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa obiecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata: nam superbia est in rebus spiritualibus, et in corporalibus, ut Gregorius dicit *in l. 34. Moral. cap. 18. ante med.* avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum obiecta.

Sed contra est, quod peccatum est *dictum*, *vel factum*, *vel concupitum contra legem Dei*. Sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diversa obiecta; quia actus per obiecta distinguuntur, ut *supra* dictum est *q. 18. a. 2.* Ergo etiam peccata secundum obiecta specie distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *quae. praec. ar. 6.* ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis: *nullus* enim *intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit *4. cap. de divin. nomin. par. 4. lect. 14. et 22.* Manifestum est autem, quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens: quia ea quae sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis, quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum obiecta, ut in superioribus ostensum est *q. 18. ar. 2.*

Unde sequitur, quod peccata proprie distinguantur specie secundum obiecta.

Ad primum ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni: et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut obiectum: unde in idem redit, quod peccata differant secundum obiecta, vel secundum fines.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum, quam secundum opposita: quamvis etiam si distinguantur secundum opposita virtutes, in idem rediret: virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta, ut *supra* dictum est *q. 60. a. 5.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in diversis rebus specie, vel genere differentibus invenire unam formalem rationem obiecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quaerit; avaritia vero abundantiam eorum quae usui humano accommodantur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod peccata distinguuntur specie secundum obiecta. Ut per hoc quod dicitur *Levit. 5. Anima, quae tetigerit aliquid immundum etc. Anima, quae iuraverit, et protulerit labiis suis etc. offerat de gregibus agnum, vel capram.* Item *cap. 6. Anima, quae negaverit proximo suo depositum etc. reddet omnia integra, et quintam insuper partem; pro peccato autem suo offeret arietem immaculatum de grege etc.* Ex eo enim quod ibi ponuntur diversa obiecta, in quae peccans intendit actum voluntarium exercere, puta tangere immundum, iurare infideliter, scilicet vel de faciendo malum, vel de faciendo bonum, et non facere, negare depositum sibi creditum, et pro diversis illis diversae poenae infliguntur, ut ibi patet, relinquitur scholasticis perspicacibus concludendum, quod secundum Scripturam peccata distinguuntur specie penes obiecta. Magis autem nunc dicta patebunt, si addideris eis illud universaliter dictum *Deuteronom. 25. Pro mensura peccati erit plagarum modus.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

Inf. q. 73. a. 5. co. et 2. 2. q. 118. a. 6. cor. et 1. Cor. 6. lect. 3. et 2. cor. lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus *ad Galat. 5. 19. Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, luxuria, idolorum servitus, veneficia etc.* ex quo videtur, quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur *opera carnis*. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Praeterea. Quicumque peccat, secundum carnem ambulat secundum illud *Rom. 8. 13. Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Sed vivere, vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Praeterea. Superior pars animae, quae est mens, vel ratio, spiritus nominatur secundum illud *Ephes. 4. 23. Renovamini spiritu mentis vestrae*: ubi *spiritus* pro ratione ponitur, ut ibi Glossa *interl. et ordin.* dicit. Sed omne peccatum, quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum; quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut *infra* dicetur *qu. 74. ar. 7.* Ergo eadem peccata sunt carnalia, et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Praeterea. Si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis, quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed, sicut Apostolus dicit *1. ad Cor. 6. 18. Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cum tamen Apostolus *ad Ephes. 5.* etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra est, quod Gregorius *31. Moral. c. 17. par. ante fin.* dicit, quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* peccata recipiunt speciem ex obiectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni, quod inordinate appetitur; et per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet *qu. 31. ar. 3.* duplex est delectatio. Una quidem animalis, quae consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitae: et haec etiam potest dici delectatio spiritualis; sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quae in ipso tactu corporali perficitur, quae potest etiam dici delectatio carnalis.

Sic igitur illa peccata, quae perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa vero quae perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia: sicut gula, quae perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quae perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit *2. ad Corinth. 7. 1. Emundemus nos ab omni inquinamento carnis, et spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa ordinaria *ex Aug. 14. de civ. Dei c. 2. cir. fin. to. 5. ibi.* dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis*, non quia in voluptate carnis perficiantur, sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit *14. de civ. Dei ibid. et c. 3. a med.* Et huius ratio est ex hoc quod omnis rationis humanae defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Glossa ordinaria *ibidem* dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat.* Delectatio autem gulae, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.

Vel potest dici, quod in hoc peccato etiam quaedam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur: et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero, quae carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est iniusta usurpatio uxoris alienae.

Vel potest dici, quod res, in qua delectatur avarus, corporale quoddam est; et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum: et ideo Gregorius dicit *lib. 31. Moral. c. 17. ante fin.* quod est *spirituale peccatum.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis insinuatum, quod peccata carnalia convenienter distinguuntur a spiritualibus. Ut *1. Ioan. 2. Omne, quod est in mundo, aut concupiscentia carnis est, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Ecce, quod distinguit concupiscentiam carnis, quae est peccatum carnale, a concupiscentia oculorum, et superbia, quae sunt peccata spiritualia. Item *Ro. 1. Evanuerunt in cogitationibus suis etc. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis.* Hic enim peccata spiritualia monstrat esse distincta a carnalibus per hoc quod peccata unius generis introducuntur esse punita per peccata alterius generis. Item per id quod dicitur *1. Thes. 5. Ipse Deus sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester, et anima, et corpus servetur.* Ac si dixerit: Ut vos praeservemini a peccatis spiritualibus, quibus spiritus, et animae plus, et minus integritas maculatur. Simile illi dicto *2. Cor. 7. Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, et spiritus, perficientes sanctificationem in timore Dei.* Ceterum de convenientia totali Scripturarum vide *qu. 68. ar. 4. app. et 2. 2. q. 122. ar. 2. app. et qu. 140. art. 1. app.* Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

2. 2. prol. et 2. d. 28. q. 1. a. 1. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Praeterea. Inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed obiectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Praeterea. Augustinus *sup. illud Psal. 79. t. 8. Incensa igni, et suffossa,* dicit, quod *omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante:* dicitur enim *1. Io. 2. 16.* quod *omne, quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit *sup. Ioan. tract. 2. int. med. et fi. to. 9.* Gregorius etiam *31. Moral. cap. 17. ver. fin.* distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem huiusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur, quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim *Eccli. 10. 15.* quod *initium omnis peccati est superbia:* et *1. ad Timot. ult. 10.* quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Manifestum est autem, esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

Respondeo dicendum, quod cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis, et materialis respiciunt proprie

substantiam rei : et ideo substantiae secundum formam, et materiam specie, et genere distinguuntur. Agens autem, et finis respiciunt directe motum, et operationem : et ideo motus, et operationes secundum huiusmodi causas specie distinguuntur.

Diversimode tamen: nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus: et ideo diversae species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum obiecta, quae sunt fines, vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere, et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum, et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum : et ideo ex uno principio activo, vel motivo possunt diversae species peccatorum procedere: sicut ex timore male humiliante potest procedere, quod homo furetur, et quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum: et haec eadem possunt procedere ex amore (1). Unde manifestum est, quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas, vel motivas, sed solum secundum diversitatem causae finalis: quia finis est obiectum voluntatis. Ostensum est enim *supra qu. 1. ar. 3. et qu. 18. ar. 4. et 6.* quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum, quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum *in 9. Metaph. te. 15. et 16. to. 3.* et ideo a fine perficitur esse, et species peccati.

Ad secundum dicendum, quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae *circa quam* : sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium : et ex hoc habent, quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia *circa quam*, habent rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur *in 5. Physic. tex. 4. to. 2.* et *in 10. Ethic. c. 4. to. 5.* sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod illae divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, quod peccata non distinguuntur specie secundum causas. Ut per hoc quod dicitur *Eccles. 10: Initium etc.* et *1. Timoth. ult. Radix etc.* secundum quod ponitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi nota, quod ly *initium*, ly *radix*, dicunt causam activam, ac si dictum fuisset : Causa activa omnis peccati, seu omnium malorum est et superbia, et cupiditas. In quo etiam datur intelligi, quod, cum duae sint causae cuiuscumque peccati, due reperiuntur in quocumque peccato ; ratione quorum duorum duae illae causae sibi assignantur correspondentes. Ex eo enim quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, intelligimus, quod in omni peccato est aversio a Deo, quoniam, ut ibi scriptum est, *initium superbiae est apostatare a Deo.* Ex eo autem quod cupiditas dicitur omnium malorum radix, intelligimus, quod in omni peccato est conversio ad bonum commutabile: quoniam, ut patet, cupiditas est appetitus, sive amor habendi pecunias, seu res pecunia aestimabiles. Ratione ergo, seu ex parte aversionis initium omnis peccati est superbia; ratione vero, seu ex parte conversionis causa omnis peccati est cupiditas. Dant igitur istae causae peccato aversionem, et conversionem ; non autem speciem propter rationem deductam *in eodem arg. cont.* De aversione, et conversione hac vide pulchram declarationem *in Ver. aur. sup. tot. leg. vel. Genes. tertio, conclusio. 22.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum.

1. d. 42. q. 2. a. 2. q. 2. et Ps. 25. co. 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum, quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato, quod sit contra Deum: ponitur enim in definitione peccati, quod *sit contra legem Dei*, ut *supra* dictum est *q. 71. a 6.* Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Praeterea. Omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita : quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum, et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum haec tria.

3. Praeterea. Ea quae sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus, et proximus sunt extra nos. Ergo per haec non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum haec tria peccatum dividitur.

Sed contra est, quod Isidorus *in lib. de sum. bono* distinguens peccata dicit, quod *homo dicitur peccare in se, in Deum, et in proximum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q.71.a. 1. et 6.* peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones, et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum, et sociale, ut probatur *in 1. Polit. cap. 2. a princ. to. 5.* ideo necesse est, quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

Horum autem ordinum primus continet secundum,

(1) *Al.* additur, male inflammante.

et excedit ipsum. Quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quaedam continentur sub ordine ipsius Dei, quae excedunt rationem humanam, sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut haereticus, et sacrilegus, et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum: quia in omnibus, in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad operationem: et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso, et prodigo; quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure, et homicida.

Sunt autem diversa, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, et ad seipsum. Unde haec distinctio peccatorum est secundum obiecta, secundum quae diversificantur species peccatorum: unde haec distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species: nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis *qu. 62. a. 1. 2. et 3.* quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero, et fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccare in Deum secundum quod ordo, qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua, quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum id quod unum excedit alterum, sicut patet in divisione numerorum, et figurarum: non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo: et similiter est dicendum de ternario, et quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus, et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum, sicut propria obiecta ipsius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Isidoro, quod peccatum convenienter distinguitur in peccatum contra Deum, proximum, et seipsum. Ab Isidoro quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Exo. 20. Non habebis deos alienos coram me: Non moechaberis: Non desiderabis uxorem proximi tui.* Ac si apertius dicatur: Non peccabis contra me, neque contra proximum tuum. Habere enim deos alienos est in corpus suum peccare, ut patet *1. Cor. 6.* Quomodo nomine moechiae intelligitur omnis non licitus usus illorum membrorum, ut ex D. Augustino habetur *in decr. 32. q. 4. cap. Meretrices*, desiderare autem uxorem proximi est iniustitia. Tanto autem magis per decalogum insinuatur intentum praecedens, quanto non solum illa tria praecepta, sed etiam omnia simul denotant idem. Ordinantur namque omnia decem ad tria solum, scilicet ad non peccare contra Deum, ad non peccare contra seipsum, ad non peccare contra proximum, ut sapiens per decalogum ibi discurrendo faciliter indicare potest. Ceterum, quia dictum est ly *convenienter*, de Scripturarum convenientia totali vide *q. 68. a. 4. app. et 2. 2. q. 122. a. 2. app. et q. 140. a. 1. app.* De sufficientia etiam Scripturarum, ne quid in proposito desit, cui occurrere non possis, vide *2. 2. q. 179. a. 2. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina presens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. V.

Utrum divisio peccatorum, quae est secundum reatum, diversificet speciem.

Inf. q. 88. ar. 1. et 2. et 1. d. 17. q. 2. a. 5. co. et 2. d. 42. qu. 1. a. 3. et 4. d. 16. q. 3. a. 2. q. 4. ad 5. et 3. con. c. 139. fin. et 147.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod divisio peccatorum, quae est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum veniale, et mortale. Ea enim quae in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale, et mortale peccatum differunt in infinitum: veniali enim debetur poena temporalis, mortali poena aeterna: mensura autem poenae respondet quantitati culpae secundum illud *Deuteron. 25. 2. Pro mensura delicti erit et plagarum modus.* Ergo veniale, et mortale non sunt unius generis, nec dicendum, quod sint unius speciei.

2. Praeterea. Quaedam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium, et adulterium; quaedam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, et risus superfluus. Ergo peccatum veniale, et mortale specie differunt.

3. Praeterea. Sicut se habet actus virtuosus ad praemium, ita se habet peccatum ad poenam. Sed praemium est finis virtuosi actus. Ergo et poena est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est *ar. 1. hu. qu. ad 1.* Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum poenae.

Sed contra. Ea quae constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiae specificae. Sed poena sequitur culpam, sicut effectus eius. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum poenae.

Respondeo dicendum, quod eorum quae specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem, quae constituit diversitatem specierum: et talis differentia numquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut rationale, et irrationale, animatum, et inanimatum. Alia autem differentia est consequens diversitatem speciei: et talis differentia etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie, sicut album, et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi,

et cycni; tamen invenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie.

Dicendum est ergo, quod differentia venialis, et mortalis peccati, vel quaecumque alia differentia, quae sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Numquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est praeter intentionem agentis, est per accidens, ut patet *in 2. Physic. ex tex. 50. to. 2.* Manifestum est autem, quod poena est praeter intentionem peccantis: unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis.

Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex iustitia iudicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas poenas infligit. Unde differentia, quae est ex reatu poenae, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati venialis, et mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quae complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quae sunt post principium: sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; et haec est mors; quandoque vero, salvo principio vitae, fit deordinatio quaedam in humoribus: et tunc est aegritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur *in 7. Ethic. cap. 8. cir. med. to. 5.* Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per caritatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem aegritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitae: similiter est in his quae pertinent ad animam. Nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem: et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium: et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale, et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, per quam respicit obiectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale, et veniale: sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quae sunt eiusdem speciei, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad tertium dicendum, quod praemium est de intentione merentis, vel virtuose agentis; sed poena non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

APPENDIX

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod divisio peccatorum, quae est secundum reatum poenae, non diversificat speciem. Ut per hoc quod dicitur *2. Machab. 7. Tu autem ne existimes tibi impune futurum, quod contra Deum pugnare tentaveris.* His enim verbis subindicatur a simili de Antiocho, quod nullus peccans intendit ex hoc incurrere poenam: tantoque magis poenam ipsam extra peccantium intentionem esse, quanto illorum aliqui existimant sibi impune futurum, quod peccant, idest se impunitos evasuros, postquam peccaverint. Contra illud *ibidem cap. 4. In leges divinas impie agere, impune non cedit.* Sed hoc tempus sequens declarabit. Ubi nota ly *sed hoc*, scilicet quod non impune cedit, agere impie contra leges divinas, tempus sequens declarabit. Additum enim fuit istud praemissae sententiae ad designandum, quod aliqui sibi videntur posse promittere impunitatem peccatorum propriorum ex eo quod differtur punitio divina contra nonnullos peccatores. De quorum numero sibi id ex illa mora vane promittentium illi filii hominum esse subintelliguntur, qui adnotantur *Eccles. 8. Quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.* Item insinuatur idem, scilicet quod peccantes non intendant poenam ex peccato suo, et quidem tamquam in radice *1. Corint. 2. Si cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent.* Hoc est: Tantum abest, ut peccatores intendant poenam; ut etiamsi cognoscerent, ut deberent, illam supra se venturam, numquam peccarent. In cuius rei evidens testimonium est, quod, si Christi Domini gloriae crucifixores cognovissent, poenas tantas se reportaturos ex peccato suo, idest ex ipsa crucifixione, illi utique numquam Dominum ipsum crucifixissent. Vide a simili de diabolo *3. qu. 44. ar. 1. ad 2. fin.* Scripturae igitur, cum per dicta illa *2. Mac. 7. 4. et Ecc. 8. et 1. Corin. 2.* demonstrent, quod poenae sequentes peccata non sunt de intentione peccantium, si scholastice loquantur, fundamentaliter dicunt: Differentia peccatorum secundum poenam considerata non potest constituere speciem ipsorum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VI.

Utrum peccatum commissionis, et omissionis differant specie.

2. d. 42. q. 2. ar. 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum commissionis, et omissionis specie differant. *Delictum* enim contra *peccatum* dividitur *Eph. 2. 1.* ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis, et peccatis vestris:* et exponit ibi glossa interlinearis *delictis*, idest *dimittendo quae iubentur*, *et peccatis*, scilicet *agendo prohibita*. Ex quo patet, quod per *delictum* intelligitur peccatum omissionis; per *peccatum* peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tamquam diversae species.

2. Praeterea. Peccato per se convenit, quod sit contra legem Dei: ponitur enim in eius definitione, ut ex supradictis patet *qu. 71. ar. 6.* Sed in lege Dei alia sunt praecepta affirmativa, contra quae est peccatum omissionis; et alia praecepta negativa, contra quae est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis, et peccatum commissionis differunt specie.

3. Praeterea. Omissio, et commissio differunt, sicut affirmatio, et negatio. Sed affirmatio, et negatio non possunt esse unius speciei: quia negatio non habet speciem: *non entis enim non sunt species, neque differentiae*, ut Philosophus dicit *lib. 4. Physic. tex. 67. tom. 2.* Ergo omissio, et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed contra. In eadem specie peccati invenitur omissio, et commissio. Avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis: et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio, et commissio non differunt specie.

Respondeo dicendum, quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, et alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod etiam est obiectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur: sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet iugulatio, lapidatio, et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturae.

Sic ergo si loquamur de specie peccati omissionis, et commissionis materialiter, differunt specie; large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio, vel privatio speciem habere potest.

Si autem loquamur de specie peccati omissionis, et commissionis formaliter, sic non differunt specie; quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quae dare debet: et similiter gulosus ad satisfaciendum gulae et superflua comedit, et ieiunia debita praetermittit: et idem est videre in ceteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa eius. Unde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis est, quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio, quae est per commissionem, et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad secundum dicendum, quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa praecepta affirmativa, et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Et sic praecepta affirmativa, et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis: et per consequens non oportet, quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio, vel privatio: sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa praecepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen, quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem, quam sequitur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, quod peccatum omissionis, et commissionis non differunt specie. Ut *Isa. 1. Omnes diligunt munera, sequuntur retributiones. Pupillo non iudicant, et causa viduae non ingreditur ad illos.* Ex eodem enim motivo, scilicet avaritia, velut ex eadem specie, nasci monstrat peccatum commissionis, quod est diligere munera, sequi retributiones, et peccatum omissionis, quod est pupillo non etc. Item *Apocalip. 2. Dicis, quia dives sum, et locupletatus, et nullius egeo: et nescis, quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et caecus, et nudus.* His enim monstratur, quod ex eadem specie, scilicet tepiditate nascitur peccatum commissionis, idest, ly *dicis*, *quia sum etc.* et peccatum omissionis, idest ly *nescis quia tu etc.* Per haec ergo Scriptura, quasi scholastice loquens dicit: Omissio, et commissio possunt esse unius speciei. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VII.

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis.

Inf. q. 110. ar. 5. et 6. corp. et 2. 2. prol. et 2. d. 42. qu. 2. art. 2. qu. 1.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum *cordis*, *oris*, et *operis*. Augustinus enim *in 12. de Trin. cap. 12. to. 3.* ponit tres gradus peccati; quorum primus est, *cum carnalis sensus illecebram quandam ingerit*, quod

est peccatum cogitationis: secundus gradus est, *quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est:* tertius gradus est, *quando faciendum decernitur per consensum*. Sed tria haec pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Praeterea. Gregorius *in 4. Moral. cap. 25. in princ.* ponit quatuor gradus peccati: quorum primus est *culpa latens in corde*: secundus, *cum exterius publicatur*; tertius est, *cum consuetudine roboratur*: quartus est, *cum usque ad praesumptionem divinae misericordiae, vel ad desperationem homo procedit*: ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris: et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Praeterea. Non potest esse peccatum in ore, vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit *sup. Ezech. in illud cap. 43. Cum complev. expiat. Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subiacet genus: aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

Respondeo dicendum, quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter. Uno modo ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus, et bos differunt specie. Alio modo prout secundum diversos gradus in aliqua generatione, vel motu accipiuntur diversae species: sicut aedificatio est completa generatio domus; collocatio autem fundamenti, et erectio parietis sunt species incompletae, ut patet per Philosophum *in 10. Ethicor. cap. 4. to. 5.* et idem etiam potest dici in generationibus animalium.

Sic igitur peccatum dividitur per haec tria, scilicet peccatum *oris, cordis, et operis*, non sicut per diversas species completas: nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam; sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus eius est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus iam est in consummatione operis: et sic haec tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen, quod haec tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde, secundo in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero procedit usque ad facta iniuriosa: et idem patet in luxuria, et in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti: et secundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet *cogitationis, delectationis, et consensus.*

Ad secundum dicendum, quod peccatum oris, et operis conveniunt in manifestatione: et propter hoc ea Gregorius *loc. cit. in arg.* sub uno computat. Hieronymus autem *loc. cit. in arg. sed con.* distinguit ea: quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta; in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti: consuetudo vero, et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia, et iuventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum, quod peccatum cordis, et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur: sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Hieronymo, quod peccatum dividitur in peccatum cordis, oris, et operis, tamquam in quosdam gradus peccati. A. B. Hieronymo quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis autem per dictum *Matth. 5. Audistis, quia dictum est antiquis: Non occides. Ego autem dico vobis, quod omnis, qui irascitur fratri suo etc. qui autem dixerit Racha, fatue* etc. Hic enim per ly *irascitur*, demonstratur primus gradus, scilicet peccatum cordis, et per ly *dixerit*, secundus gradus, scilicet oris, et per ly *occides*, tertius gradus, scilicet operis. Unde B. Augustinus ibi *in homil.* dicit: *Quosdam gradus factos esse a levioribus ad graviora, et gradatim peccata fuisse commemorata, doneo ad gehennam ignis veniretur.* De convenientia Scripturarum vide *art. 4. appen.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VIII.

Utrum superabundantia, et defectus diversificent species peccatorum.

Mal. q. 2. a. 6. co. et qu. 14. a. 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod superabundantia, et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim, et defectus differunt secundum magis, et minus. Sed magis, et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia, et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Praeterea. Sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis; ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus, vel minus esse, quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus, vel minus.

3. Praeterea. *Ex duabus speciebus non constituitur una species*, ut Porphyrius dicit *in Isagog. cap. ult. et Arist. 1. met. tex. 37. to. 3.* Sed superabundantia, et defectus uniuntur in uno peccato: sunt enim simul quidam illiberales, et prodigi: quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum; prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia, et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra. *Contraria differunt secundum speciem: nam contrarietas est differentia secundum formam,* ut

dicitur *in 10. Metaphy. tex. 13. et 14. to. 3.* Sed vitia, quae differunt secundum superabundantiam, et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, et inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis, et legis divinae, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quae est praeter intentionem peccantis, ut *supra* dictum est *art. 1. huius quaest.* sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem, quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis, quae sunt secundum superabundantiam, et in peccatis, quae sunt secundum defectum; quinimmo sunt contraria motiva: sicut motivum in peccato intemperantiae est amor delectationum corporalium; motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum.

Unde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod magis, et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis, sicut si dicatur, quod ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit *in 8. Ethic. ca. 1. in fi. to. 5.* quod *qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis, et minus, non sufficienti crediderunt signo.* Et hoc modo superexcedere rationem, et deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum, quod intentio peccantis non est, ut recedat a ratione: et ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiae, et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille, qui dicit falsum, intendit veritatem occultare: unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat plus, vel minus. Si tamen recedere a veritate non sit praeter intentionem, tunc manifestum est, quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus, vel minus: et secundum hoc diversa est ratio falsitatis: sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quaerens gloriam, et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem: unde et quaedam falsae opiniones sunt sibi invicem contrariae.

Ad tertium dicendum, quod prodigus, et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa, ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quae non debet, et prodigus in dando quae non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod vitia secundum superabundantiam, et defectum differunt specie, seu, et in idem redit, quod superabundantia, et defectus diversificant species peccatorum. Ut per hoc quod dicitur *Ezech. 22. Usuram, et superabundantiam accepisti, et avare proximos tuos calumniabaris etc. avare sectando lucra.* Et contra de prodigo dicitur *Luc. 15. Dissipavit omnem substantiam suam vivendo luxuriose.* Ecce, quod superabundantiam ibi *Ezech. 22.* in accipiendo, in proximos gravando, in lucra sectando constituit avaritiam, facitque eam specie diversam a prodigalitate, quae deficit et in accipiendo, et in proximos gravando, et in lucra sectando, ut Evangelista a fortiori demonstrat. Si enim secundum hunc prodigus dissipat omnem substantiam suam, et vivit luxuriose: utique secundum eumdem sequitur, quod multo magis prodigus deficit in his quae praediximus. Dissipare namque non tantum substantiam propriam, sed etiam omnem, et vivere luxuriose, idest non solum pro victu proprio, sed etiam pro multorum aliorum opes absque fraeno effundere, haec duo, inquam, defectum maximum e directo contra illam avari superabundantiam dicunt. Scripturae igitur per praedicta, si ad scholasticum idioma suaviter inflectantur, manifestant intentum. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. IX.

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

2. 2. q. 53. art. 2. ad 3. et q. 92. a. 2. co. et q. 148. art. 4. ad 1. 2. et 3. et 3. d. 36. a. 5. et mal. qu. 2. art. 6. et qu. 14. art. 3.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod vitia, et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. Quia, ut dicit Dionysius *4. cap. de div. nom. par. 4. lect. 22. malum contingit ex singularibus defectibus.* Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulae species peccatorum consequuntur.

2. Praeterea. Peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut *supra* habitum est *qu. 18. ar. 10.* Ergo peccata differunt specie, secundum quod diversae circumstantiae corrumpuntur.

3. Praeterea. Diversae species gulae assignantur secundum particulas, quae in hoc versiculo continentur, *Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.* Haec autem pertinent ad diversas circumstantias: nam *praepropere* est, antequam oportet: *nimis*, plus quam oportet; et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 7. in prin.* et *in 4. c. 1. to. 5.* quod singula vitia peccant agendo plusquam oportet, et quando non oportet; et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motivum ad peccandum est finis, et obiectum. Contingit autem quandoque, quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum: sicut illiberalis ab eodem motivo habet, quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet; et similiter de aliis

circumstantiis : hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniae congregandae. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum , sed pertinent ad unam et eamdem peccati speciem.

Quandoque vero contingit , quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis : puta quod aliquis praepropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturae potentem ad convertendum multum cibum ; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis , quae est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum huiusmodi , privatio est : et ideo diversificatur specie secundum ea quae privantur , sicut et ceterae privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis, vel aversionis, ut *supra* dictum est *ar. 1. hu. q.* sed ex conversione ad obiectum actus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia numquam transfert actum in aliam speciem , nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum , quod in diversis speciebus gulae diversa sunt motiva, sicut dictum est *in cor. ar.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo , quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Philosopho esse insinuatum , quod secundum diversas circumstantias non diversificantur specie peccata. A Philosopho quidem , ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Marc. 6. Herodes tenuit Ioannem , et vinxit etc. Dicebat Ioannes Herodi etc. Herodes natalis sui caenam fecit . etc. Et decollavit Ioannem in carcere.* Hic enim una species peccati, scilicet iniustissimae occisionis, narratur, quam tamen circumstantiae diversae concurrentes in diversas species, licet eam plurimum multipliciter deforment , non trahunt. Nam circumstantia, secundum quod non oportet, ibi est, quoniam Ioannes, qui Herodis famam, simulque Herodiadis defendebat correctione illa sua, *non licet tibi etc.* ab Herode ipso propter correctionem ipsam occiditur. Unde et circumstantia , propter quod non oportet , ibi includitur. Item circumstantiam , quando non oportet , vide ibi , quod quando gratias Deo agere debuerat Herodes, qui ipsum die illo in lucem produxerat , et consequenter prae gaudio sui natalis Ioannem e vinculis relaxare , tunc occisionem eius exequitur. Ceterum circumstantias reliquas facti huius exsculpere poteris lector intelligens *ex hom. 49. Chrys. sup. Matt.* Ex his ergo circa eandem homicidii speciem narratis , relictum esse scholasticis acutis Scriptura voluit , quod diversae circumstantiae possunt non variare speciem peccati. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo , Utrum omnia peccata , et vitia sint connexa.

Secundo , Utrum omnia sint paria.

Tertio, Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum obiecta.

Quarto , Utrum secundum dignitatem virtutum , quibus peccata opponuntur.

Quinto, Utrum peccata carnalia sint graviora, quam spiritualia.

Sexto, Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.

Septimo , Utrum secundum circumstantias.

Octavo, Utrum secundum quantitatem nocumenti.

Nono , Utrum secundum conditionem personae , in quam peccatur.

Decimo , Utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum.

ART. I.

Utrum omnia peccata sint connexa.

3. q. 86. a. 3. et 3. d. 36. a. 5. et 3. d. 15. q. 1. a. 3. q. 1. cor. et d. 16. q. 2. a. 1. q. 2. cor. et d. 18. q. 2. art. 5. qu. 3. ad 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur , quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim *Iac. 2.16. Quicumque totam legem servaverit , offendat autem in uno , factus est omnium reus.* Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis , quod habere omnia peccata : quia , sicut Ambrosius dicit *l. de Parad. c. 8. ante med. peccatum est transgressio legis divinae , et caelestium inobedientia mandatorum.* Ergo quicumque peccat in uno peccato , subiicitur omnibus peccatis.

2. Praeterea. Quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute , caret omnibus, ut patet ex supradictis *q. 65. a. 1.* Ergo qui peccat in uno peccato , privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute , habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet unum peccatum , habet omnia peccata.

3. Praeterea. Virtutes omnes sunt connexae, quae conveniunt in uno principio , ut *supra* habitum est *qu. 65. art. 1. et 2.* Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio , ita et peccata : quia sicut amor Dei qui facit civitatem Dei , est principium , et radix omnium virtutum; ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis , est radix omnium peccatorum , ut patet per Augustinum *14. de civ. Dei cap. 28. et ult. to. 5. et in Ps. 64. parum a princ. to. 8.* Ergo etiam omnia vitia, et peccata sunt connexa, ita ut qui unum habet , habeat omnia.

Sed contra. Quaedam vitia sunt sibi invicem con-

traria, ut patet per Philosophum *in 2. Ethic. c. 8. to. 5.* Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata, et vitia sibi esse invicem connexa.

Respondeo dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est, ut ipsius rationis regulam sequatur; et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit: et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quae est prudentia, sicut *supra* dictum est *q. 65. a. 1.* Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona, in quae tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem: immo etiam interdum sunt contraria.

Cum igitur vitia, et peccata speciem habeant secundum illud, ad quod convertuntur, manifestum est, quod secundum illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quae sunt connexae, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod Iacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est *in cor. ar. et qu. 72. a. 1.* sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse *ibidem* dicit: et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato: et ex hac parte dicit, quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus:* quia scilicet uno peccato peccando, incurrit poenae reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 71. a. 4.* non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita: nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo: sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitae; sed si multiplicentur actus, intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitae, qua exclusa, excluditur prudentia: quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut *supra* habitum est *q. 58. a. 4. et qu. 65. a. 1.* et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum, et formale esse virtutis, quod habent, secundum quod participant prudentiam; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur, quod propter hoc homo incurrat omnia vitia, vel peccata. Primo quidem quia uni virtuti plura vitia opponuntur; ita quod virtus potest privari per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit. Secundo quia peccatum directe opponitur virtuti quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut *supra* dictum est *q. 71. art. 1.* Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici, quod homo habeat vitia, vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum; et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia, et diversa: et ideo vitia, et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Philosopho, quod peccata omnia non sunt connexa. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Gen. 41. Dixit ergo Pharao ad Ioseph, quia ostendit tibi Deus omnia, quae locutus es, numquid sapientiorem, et consimilem tui invenire potero? Tu eris super etc.* Inde enim habetur, quod Pharao fuit et gratus suo coniectori Ioseph, et prudens in praeeligendo illum aliis omnibus ex praeviso iudicio ipsius Ioseph, et providens bene suorum populorum necessitatibus de proximo futuris constituendo ipsum Ioseph super totam Aegyptum, resque omnes pro necessitate, ac opportunitate dispensandas. Constat autem, quod Pharao peccata habebat, cum esset gentilis, seu paganus; et quod gratitudo est virtus *2. 2. q. 106. a. 1.* Item prudentia ibidem *q. 47. ar. 4.* Item providentia *ibid. q. 49. a. 6.* Vitia igitur his opposita pro tanto non erant in Pharaone. Per praedicta itaque Scriptura, ceu scholastice loquens, ait: Peccata non sunt ad invicem connexa. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum omnia peccata sint paria.

1. d. 42. q. 2. a. 5. et 3. con. c. 139. et mal. q. 2. a. 9. et Matth. 11. co. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet. Sed facere quae non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Praeterea. Omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quae ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est aequaliter, et uno modo, etiamsi aliquis longius recedat, vel propinquius stet: quia privationes non recipiunt magis, vel minus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

3. Praeterea. Peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes aequales sunt, ut Tullius dicit *in Parad. parad. 3.* Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra est, quod Dominus dicit ad Pilatum *Ioan. 19. 11. Qui tradidit me tibi, maius peccatum*

habet: et tamen constat, quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est maius alio.

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur *in Parad. loc. cit.* quod omnia peccata sint paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorumdam haereticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes poenas inferni esse pares.

Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici ducebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione: unde simpliciter aestimantes, quod nulla privatio susciperet magis, et minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quaedam simplex, et pura privatio, quae consistit quasi in *corruptum esse*, sicut mors est privatio vitae, et tenebra est privatio luminis: et tales privationes non recipiunt magis, et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito: unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio, vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum: et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quae quidem privatio magis consistit in *corrumpi*, quam in *corruptum esse*; sicut aegritudo, quae privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remaneat, alioquin non remaneret animal vivum: et similiter est de turpitudine, et aliis huiusmodi. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis, et minus ex parte eius, quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad aegritudinem, vel turpitudinem, utrum plus, vel minus a debita commensuratione humorum, vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis, et peccatis: sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur: alioquin malum si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur *in 4. Ethic. cap. 5. ante med. tom. 5.* Non enim posset remanere substantia actus, vel actio (1) agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus, vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est, quod non omnia peccata sunt paria.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem, quam habent: unde illa, quae maiorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes sunt aequales proportionaliter in uno et eodem; tamen una virtus praecedit aliam dignitate secundum suam speciem; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut *supra* habitum est *q. 6. a. 1. et 2.* Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

(1) *Al.* affectio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem destruas haeresim Ioviniani, ut refert Augustinus, dicentis, quod peccata omnia sunt paria, et consequenter quod peccatores omnes in peccatis, et poenis sunt pares. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *Ioan. 19.* ut *in arg. cont.* Item *a Prov. 6. Sex sunt, quae odit Dominus, et septimum detestatur anima eius.* Patet enim, quod peccatum esse magis detestabile Deo infert peccati maiorem gravitatem. Item *a Matth. 11. Tyro, et Sidoni remissius erit in die iudicii, quam vobis.* Item a Concilio Florentino. Plures haeresis praedictae damnationes vide *in 2. 2. ar. num. 108. 794.* Item *in Ver. Aur. sup. tot. leg. vet. Exod. 9. concl. 6, et Lev. 4. concl. 1. et Num. 15. concl. 6. et Deut. 29. concl. 5.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

ART. III.

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum obiecta.

Inf. a. 4. 5. et 9. cor. et q. 74. a. 9. cor. et 2. 2. q. 74. a. 2. ad 1. et mal. q. 2. a. 2. ad 6.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatorum gravitas non varietur secundum obiecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum, vel qualitatem ipsius peccati. Sed obiectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa obiecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Praeterea. Gravitas peccati est intensio malitiae ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiae ex parte conversionis ad proprium obiectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa obiecta.

3. Praeterea. Peccata quae habent diversa obiecta, sunt diversorum generum. Sed ea quae sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur *in 7. Phys. tex. 30. 31. 32. to. 2.* Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem obiectorum.

Sed contra. Peccata recipiunt speciem ex obiectis, ut ex supradictis patet *qu. 72. ar. 1.* Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum obiecta.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *ar. praec. et qu. 72. ar. 5.* gravitas peccatorum differt eo modo, quo una aegritudo est alia gravior. Sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis; ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis.

Manifestum est autem, quod tanto est gravior aegritudo, quanto tollitur debita humorum commen-

guratio per incommensurationem principii: sicut aegritudo, quae provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitae, vel ex aliquo, quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium, quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Obiecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supradictis patet *qu. 72. art. 3. ad 2.* et ideo secundum diversitatem obiectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis: sicut patet, quod res exteriores ordinantur ad hominem. sicut ad finem; homo autem ordinatur ulterius in Deum, sicut in finem. Unde peccatum, quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato, quod est circa res exteriores, sicut furtum: et adhuc est gravius peccatum, quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et huiusmodi: et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius, vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia gravitatis, quae attenditur penes obiecta, est prima, et principalis, quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut *supra* dictum est *qu. 72. a. 3. ad 2.* Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet *q. praec. a. 6. et q. 18. a. 6.*

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet, quod secundum diversitatem eorum quae pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiae in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, quod peccatorum gravitas variatur secundum obiecta. Ut *1. Reg. 2. Si peccaverit vir in virum, placari ei potest Deus: si autem in Deum peccaverit vir, quis orabit pro eo?* Ecce enim hic duo obiecta, scilicet Deus, et vir: secundum quorum considerationem, ut ad litteram patet, unum peccatum altero gravius indicatur. Vide *q. 2. art. 4.* Insinuatur item *Genes. 9. Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius.* Et *Exod. 22. Si quis furatus fuerit bovem etc. quinque boves pro uno ove restituet.* Ex diversitate enim obiectorum, scilicet humani sanguinis, et rei exterioris, puta bovis, iudicatur gravitas punitionis maior, vel minor fienda: et consequenter gravitas peccati, secundum illud *Deut. 25. Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum, quibus opponuntur.

2. 2. qu. 20. a. 3. et q. 118. a. 2. co. et q. 119. ar. 2. cor. et mal. quol. 2. ar. 10.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur, ut scilicet maiori virtuti gravius peccatum opponatur. Quia, ut dicitur *Prov. 15. 5. In abundanti iustitia virtus maxima est.* Sicut autem dicit Dominus *Matth. 5.* abundans iustitia cohibet iram, quae est minus peccatum, quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximae virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Praeterea. *In 2. Ethic. cap. 3. circa fin. tom. 5.* dicitur quod *virtus est circa difficile, et bonum*: ex quo videtur, quod maior virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum, si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Praeterea. Caritas est maior virtus, quam fides, et spes, ut dicitur *1. ad Corinth. 13.* Odium autem, quod opponitur caritati, est minus peccatum, quam infidelitas, vel desperatio, quae opponuntur fidei, et spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 8. Ethic. cap. 10. par. a princ. tom. 5.* quod *pessimum optimo contrarium est.* Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximae virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter. Uno quidem modo principaliter, et directe, quod scilicet est circa idem obiectum: nam contraria circa idem sunt: et hoc modo oportet quod maiori virtuti opponatur gravius peccatum: sicut enim ex parte obiecti attenditur maior gravitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis: utrumque enim ex obiecto speciem sortitur, ut ex supradictis patet *q. 60. a. 5. et q. 62. a. 1.* Unde oportet, quod maximae virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eodem distans in eodem genere.

Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum: quanto enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario; ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est, quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet: sicut etiam sanitas quanto fuerit maior, tanto etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione, quae attenditur secundum cohibitionem peccati: sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quod maiori virtuti, quae est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum, quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quaedam eminentia ex eo quod ostenditur voluntas proclivior in bonum, vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod caritas non est quicumque amor, sed amor Dei: unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Ecclesia, et Philosopho esse insinuatum, quod gravitas peccati differt, et non differt secundum dignitatem virtutum. A Philosopho quidem, quod differat, ut per hoc quod de Iob, qui erat virtute maxima praeditus secundum *cap. 1. 2.* utpote simplex, rectus, timens Deum, recedens a malo, et adhuc retinens innocentiam, dicitur *cap. 1. In omnibus his non peccavit labiis suis*, et *cap. 31. Pepigi faedus cum oculis meis, ut non cogitarem quidem de virgine*, et *cap. 42. Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Iob*. Ex his enim omnibus patet, quod maxima virtus ipsius Iob, eo quod esset maxima, extendebatur ad cohibitionem etiam minorum peccatorum, puta oris, et cordis, immo et occasionum peccandi, puta oculorum. Item per hoc quod praecepta magna evangelica ideo vocantur *Matth. 5. mandata minima*, quia ad cohibitionem etiam minorum peccatorum, puta irascendi, extenduntur. Ab ecclesia autem insinuatur idipsum, scilicet quod non differat secundum etc. ut per hoc quod de Ioanne Baptista, qui fuit *Luc. 1. Repletus Spiritu Sancto adhuc ex utero matris suae*, canit dicens eidem in hymno: *Antra deserti teneris sub annis, civium turmas fugiens petisti; ne levi saltem maculare vitam famine posses.* His enim verbis testificatur, quod B. Ioannes ideo petiit desertum, ibi vivere volens, ne famine; idest locutione levi macularetur, hoc est ut etiam peccata venialia, specialiter linguae, quantum sibi possibile erat, sollicite evitaret. Praedictis ergo tam Scripturae, quam Ecclesiae sententiis, si scholastice in proposito loquamur, dicitur: Maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum peccata carnalia sint minoris culpae, quam spiritualia.

2. 2. q. 154. a. 3. et 4. d. 9. a. 3. q. 5. co. et d. 33. q. 1. a. 3. q. 1. a. 3. q. 2. ad 3. et ver. q. 25. a. 6. ad 2. et Isa. 1. lect. 6. fi.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod peccata carnalia non sint minoris culpae, quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est, quam furtum. Dicitur enim *Prover. 6. 30. Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit: qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.* Sed furtum pertinet ad avaritiam, quae est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quae est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt maioris culpae.

2. Praeterea. Augustinus dicit *sup. Levitic.* ubi non occurrit, sed habetur *lib. 2. de civ. Dei cap. 4. et lib. 4. cap. 31. ante med. to. 5.* quod *diabolus maxime gaudet de peccato luxuriae, et idololatriae*. Sed de maiori culpa magis gaudet. Ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximae culpae.

3. Praeterea. Philosophus probat *in 7. Ethic. c. 6. tom. 5.* quod *incontinens concupiscentiae est turpior, quam incontinens irae*. Sed ira est peccatum spirituale secundum Gregorium *31. Moral. cap. 17. vers. fi.* concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *l. 33. Mor. cap. 11. cir. med.* quod peccata carnalia sunt minoris culpae, et maioris infamiae, quam spiritualia.

Respondeo dicendum, quod peccata spiritualia sunt maioris culpae, quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpae quolibet peccato carnali; sed quia considerata hac sola differentia spiritualitatis, et carnalitatis, graviora sunt quam cetera peccata, ceteris paribus.

Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti: nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum, et ab eo averti; peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti; et ideo peccatum carnale, inquantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhaesionis; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpae; et ideo peccatum spirituale, inquantum huiusmodi, est maioris culpae. Secunda ratio potest sumi ex parte eius, in quem peccatur: nam peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem caritatis, quam Deus, et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia: et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi: quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut *infra* dicetur *art. seq.* peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam; et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriae, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiae: et quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa Hieronymi dicit *ad Ephes. 5. super illud Omnis fornicator aut immundus, aut avarus etc.* et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriae, quia est ma-

xime adhaerentiae, et difficile ab eo homo potest eripi. *Insatiabilis est enim delectabilis appetitus*, ut Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 12. a med. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *lib. 7. Ethic. cap. 6. to. 5.* turpius est esse incontinentem concupiscentiae, quam incontinentem irae, quia minus participat de ratione: et secundum hoc etiam dicit *in 3. Ethicor. cap. 10. cir. fi. tom. 5.* quod *peccata intemperantiae sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes, quae sunt communes nobis, et brutis*: unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur, et inde est quod, sicut Gregorius dicit *loc. cit. in arg. sed con.* sunt maioris infamiae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis, et Gregorio fuisse insinuatum, quod spiritualia peccata sunt gravioris culpae, quam carnalia. A D. Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Thren 4. Maior est effecta iniquitas populi mei peccato Sodomorum.* Et *Luc. 10. Sodomis in die illa remissius erit quam illi civitati.* Patet enim, quod peccatum Sodomorum inter peccata carnalia pessimum erat, utpote contra naturam *Gen. 13. 19.* Si ergo spiritualia peccata, de quibus auctoritates praedictae loquuntur, sunt graviora peccatis sodomiticis, utique per hoc Scriptura a fortiori demonstravit articuli conclusionis intentum. Secundo vides etc.

ART. VI.

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

2. 3. quol. 148. ar. 3. cor. et 2. 13. in expos. li. et mal. q. 2. a. 1. et 10. cor.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quando enim peccati causa fuerit maior, tanto vehementius movet ad peccandum; et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur: hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, ut non facile resistat peccato: peccatum autem, quod est ex infirmitate, levius iudicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suae causae.

2. Praeterea. Concupiscentia est generalis quaedam causa peccati: unde dicit Glossa ordinaria Augustini *lib. de spir. et lit. cap. 4. tom. 3. sup. illud Rom. 7. nam concupiscentiam nesciebam etc. Bona est lex quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Sed quanto homo fuerit victus maiori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causae.

3. Praeterea. Sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum; intantum quod qui caret usu rationis, omnino excusatur a peccato, et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causae.

Sed contra. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati maior fuerit, peccatum erit gravius.

Respondeo dicendum, quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quae est per se, et propria causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi: comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa Augustini *lib. 1. cont. Iul. c. 8. ante med. to. 7. super illud Matth. 7. non potest arbor bona fructus malos facere.* Et huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit gravius: quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat.

Aliae vero causae peccati accipiuntur quasi extrinsecae, et remotae, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum: et in his causis est distinguendum. Quaedam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis: et ex tali causa augetur peccatum, gravius enim peccat, cuius voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliae vero causae sunt, quae inclinant voluntatem ad peccandum praeter naturam, et ordinem ipsius voluntatis, quae nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis. Unde causae, quae diminuunt iudicium rationis, sicut ignorantia; vel quae diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid huiusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium; intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de causa movente extrinseca, quae diminuit voluntarium; cuius quidem causae augmentum diminuit peccatum, ut dictum est *in cor.*

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quaedam, quae est motus vis concupiscibilis, sic maior concupiscentia praecedens iudicium rationis, et motum voluntatis diminuit peccatum: quia qui maiori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione, unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis, et motum voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum. Insurgit enim interdum maior concupiscentiae motus ex hoc quod voluntas effrenate tendit in suum obiectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa, quae causat involuntarium: et haec diminuit peccatum, ut dictum est *in corp. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Ecclesia insinuatum fuisse, quod gravitas peccatorum attenditur secundum peccati causam. A Scripturis quidem, ut ab oppositis. *Tob. 12. Quando se-*

peliebas mortuos, et derelinquebas prandium tuum, et mortuos abscondebas per diem in domo tua, et nocte sepeliebas eos, ego obtuli orationem tuam coram Domino. Per hoc enim quod actus virtuosus Tobiae, quo sepeliebat mortuos. commendatur valde ex causa, unde procedebat, scilicet ex voluntate, ita quod quanto voluntas in hoc opere fuit ardentior, tanto magis commendatur actus ille: per hoc, inquam, velut per oppositum, datur intelligi, quod actus vitiosus est valde vituperandus ex causa sua, idest voluntate: ita ut quanto voluntas in opere illo est ardentior, vel minus ardens, tanto magis vel minus sit vituperabilis actus ipse vitiosus, idest peccatum. Et hoc est, ut patet consideranti, gravitatem peccati attendi secundum causam suam. Expende Tobiae praedictum textum, et videbis, quae dico. Quare de sepelitione mortuorum, quod erat opus virtuosum, non sat est Angelo meminisse, nisi etiam de prandii derelictione, de eorum per diem absconsione, et nocturna sepultura mentionem faciat? Quia hinc vult omnes intelligere, voluntatem Tobiae ardentiorem fuisse ad sepeliendos mortuos, quam ad prandendum, quam ad vitam propriam a persecutione tyrannica totaliter evitandum. Vix enim effugerat mortem sibi a tyranno Sennacherib propter hoc virtuosum opus intentatam *cap. 1.* et nihilominus a tali bono opere, etiam cum discrimine novae persecutionis *cap. 2.* non cessabat: id quod ardentissimam eius in hoc voluntatem aperte declarat. Sed tamen, ne Deum tentare videretur non declinando, quantum cum opere illo poterat, persecutionem sui: ideo mortuos in domo sua per diem absconsos sepeliebat de nocte. Hanc ob rem significandam mentio facta est ab ipso Raphaele de absconsione mortuorum, et de sepelitione nocturna. Ab Ecclesia vero insinuatur idipsum, tamquam ab oppositis, per hoc quod in collecta Dominicae *24. post. oct. Trin.* dicit: *Ut divini operis fructum propensius exequentes pietatis tuae remedia maiora percipiant.* Ex hoc enim quod monstrat meritum boni operis attendi valde secundum causam suam, idest secundum quod voluntas operantis illud est propensior, vel minus propensa, idest ad illud operandum inflammatior, vel minus inflammata, ex hoc, inquam, seu ex opposito commonstrat, quod demeritum, idest gravitas pravi operis, idest peccati attendi debet valde secundum causam suam, idest secundum quod voluntas peccantis est ad illud magis, vel minus propensa, idest inflammata. Porro de auctoritate Ecclesiae, quantum in his, aliisque rebus valeat, vide *2. 2. q. 10. art. 12. corp. princ.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. VII.

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens eius. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Praeterea. Aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali; si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Praeterea. Malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiae consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est, quod ignorantia circumstantiae diminuit peccatum: qui enim peccat ex ignorantia circumstantiae, meretur veniam, ut dicitur *in 3. Ethic. cap. 1. cir. med. tom. 5.* Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Respondeo dicendum, quod *unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur*, sicut Philosophus dicit de habitu virtutis *in 2. Ethic. cap. 1. et 2. to. 5.* Manifestum est autem, quod peccatum causatur ex defectu alicuius circumstantiae: ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum sit aggravari per circumstantiam.

Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati: sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam; si autem addatur haec circumstantia, ut illa, ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius: et secundum hoc adulterium est gravius peccatum, quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati; sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det, cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius: sicut etiam aegritudo est gravior, quae plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit *in Parad. parad. 3. a med.* quod *in patris vita violanda multa peccantur: violatur enim is, qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede, ac domo, atque in re publica collocavit.* Tertio circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia, sicut accipere alienum constituit peccatum furti; si autem addatur haec circumstantia, ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multum, vel parum de se non dicat rationem boni, vel mali.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut *supra* habitum est *q. 18. art. 10.* Et tamen circumstantia, quae non dat speciem, potest aggravare peccatum: quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum, quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet, quod constituat speciem peccati: potest enim addere rationem malitiae in eadem specie, ut dictum est *in corp. art.* Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiae.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio

quaedam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantiae : puta si aliquis operetur quando non debet , vel ubi non debet : et huiusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem coniungi.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo , quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a Scripturis, Concilio , et Philosopho, quod circumstantia aggravat peccatum. A Philosopho quidem , ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* Ubi nota vim in ly *hoc autem non esset* , *nisi aliqua alia circumstantia aggravaret peccatum*. A Scripturis vero per hoc quod dicitur *3. Reg. 2. Quod Ioab occidit, et effudit sanguinem belli in pace, et posuit cruorem belli in baltheo suo, qui erat circa lumbos eius, et in calceamento suo, quod erat in pedibus eius.* Ac si dicat: Occidit eos, quando non debuit, hoc est effundere sanguinem belli in pace , et secundum quod non debuit , id est proditorie , hoc est ly *posuit cruorem in baltheo etc.* Ex his autem circumstantiis aggravari peccatum ipsius Ioab, intendit ibi David ostendere. Item *Heb. 12. Deponentes omne pondus , et circumstans nos peccatum.* Id est: Deponentes peccatum cum omnibus eius circumstantiis ponderosis , idest aggravantibus. A Concilio Tridentino autem *sess. 14. cap. 5. Eas circumstantias in confessione explicandas, quae speciem peccati mutant, quod sine illis fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint.* Haec ibi. Porro textus corporis dixit ly *circumstantia transfert in aliud genus peccati*, quod explicat Concilium per ly *speciem peccati mutant*. De circumstantiis aggravantibus, si plura vis, vide *Additio. q. 6. ar. 2. et q. 7. ar. 2. cum Eluc.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. VIII.

Utrum gravitas peccati augeatur secundum maius nocumentum.

2. 2. q. 34. a. 4. et q. 73. a. 3. cor. et q. 74. a. 2. cor. et qu. 14. a. 4. et mal. q. 2. a. 10. cor.

Ad octavum sic proceditur. Videtur , quod gravitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem, vel malitiam actus , ut *supra* dictum est *qu. 20. a. 5.* Ergo peccatum non aggravatur propter maius nocumentum.

2. Praeterea. Nocumentum maxime invenitur in peccatis, quae sunt contra proximum : quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud *Iob 35. 6. Si multiplicatae fuerint iniquitates tuae , quid facies contra illum? homini , qui est similis tibi, nocebit impietas tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter maius nocumentum, sequeretur quod peccatum , quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato, quo quis peccat in Deum, vel in seipsum.

3. Praeterea. Maius nocumentum infertur alicui , cum privatur vita gratiae , quam cum privatur vita naturae : quia vita gratiae est melior quam vita naturae; intantum quod homo debet vitam naturae contemnere , ne amittat vitam gratiae. Sed homo , qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiae, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter maius nocumentum , sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret, quam homicida: quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter maius nocumentum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 3. de lib. arb. cap. 14. cir. fin. to. 1. Quia vitium naturae adversatur, tantum additur malitiae vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur.* Sed diminutio integritatis naturae est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto maius est nocumentum.

Respondeo dicendum, quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum , quod provenit ex peccato , est praevisum , et intentum : sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri , ut homicida , vel fur : et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati.

Quandoque autem nocumentum est praevisum, sed non intentum: sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his , quae sunt seminata in agro scienter , licet non animo nocendi : et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum , sed indirecte , inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit, quod aliquis non praetermittat facere damnum sibi , vel alii , quod simpliciter non vellet.

Quandoque autem nocumentum nec est praevisum, nec intentum : et tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe ; sed propter negligentiam considerandi nocumenta, quae consequi possent, imputantur homini ad poenam mala, quae eveniunt praeter eius intentionem , si dabat operam rei illicitae. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati , licet non sit intentum, nec praevisum, directe peccatum aggravat: quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem : puta si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum ; quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum poenale , quod incurrit ipse , qui peccat. Huiusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati , et non sit praevisum , nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur maiorem gravitatem peccati : sicut si aliquis currens ad occidendum , impingat , et laedat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati ; licet forte nec sit praevisum, nec intentum, tunc maius nocumentum non facit gravius peccatum , sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumen-

tum: sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de poenis inferni, graviorem poenam in inferno patietur pro peccato homicidii, quam pro peccato furti: quia enim hoc nec intendit, nec praevidit, non aggravatur ex hoc peccatum; sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod maiores poenas contemnit, ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas huiusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut etiam *supra* dictum est *qu. 20. ar. 5.* cum de bonitate, et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit praevisus, et intentus, addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nocumentum aggravet peccatum; non tamen sequitur, quod ex solo nocumento peccatum aggravetur: quinimmo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut *supra* dictum est *art. 3. huius qu.* Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur, quod si nocumentum maxime habet locum in peccatis, quae sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima: quia multo maior inordinatio invenitur in peccatis, quae sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quae sunt contra seipsum. Et tamen potest dici, quod etsi Deo nullus possit nocere quantum ad eius substantiam; potest tamen nocumentum attentare in his quae Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quae sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter, et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non sequitur propter duo. Primo quidem quia homicida intendit directe nocumentum proximi; fornicator autem, qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem. Secundo quia homicida est per se, et sufficiens causa corporalis mortis: spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se, et sufficiens: quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Augustino esse insinuatum, quod peccatum augetur secundum maius nocumentum. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scriptura vero per hoc quod dicitur *2. Reg. 12. Uriam Ethaeum percussisti gladio, et uxorem illius accepisti in uxorem tibi etc. Quoniam blasphemare fecisti inimicos nomen Domini: propter verbum hoc, filius, qui natus est tibi, morte morietur.* Patet enim hic, quod Nathan volens monstrare ipsi David gravitatem peccatorum eius, adducit nocumenta ex peccatis illius secuta: puta ablationem et vitae, et uxoris, ab Uria, nec non scandalum populis datum usque ad blasphemiam nominis Domini excrescens. Nota pro applicatione ad textum conclusionis, quod horum nocumentorum David primum fuit praevisum, et intentum, scilicet nocumentum occisionis Uriae: secundum fuit praevisum, sed forte non intentum, scilicet adulterii cum uxore Uriae, et acceptionis eiusdem pro uxore sua: tertium non fuit intentum, immo nec forsan praevisum, sed tamen ad actum peccati regis per se consequens, scilicet scandali gravis, et universalis. Scandalizantur siquidem populi, etiam exteri, visis, vel auditis peccatis principum, et scandalo tam gravi; ut in scelera magna, puta blasphemiam Domini aperte prorumpant iuxta illud *Isa. 52. Dominatores eius inique agunt, et iugiter toto die nomen meum blasphematur.* Ac si ergo dixerit Nathan ad regem David: Peccata tua ex nocumentis magnis, quae inde et praevisa, et intenta, et praeter intentionem per se sunt consecuta, gravitatem magnam sibiipsis proportionaliter correspondentem contraxerunt. Ubi etiam patet, quam verissimum, maxime de peccatis superiorum, sit illud *Matth. 19. Vae mundo a scandalis*, ex quo blasphemiae inferiorum, seu etiam aliorum exinde occasionatae, una cum poenis ibi debitis, imputantur superioribus ipsis: ut non absque causa dictum fuisse appareat *Sap. 6. Iudicium durissimum his, qui praesunt, fiet: et potentes potenter tormenta patientur*, sicut de David patet legenti totum contextum *2. Reg. 12.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IX.

Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personae, in quam peccatur.

2. 2. q. 61. ar. 2. ad 3. et art. 8. cor. et qu. 65. ar. 4. et 3. q. 80. a. 5. co. et 1. d. 20. art. 2. cor. et op. 4. c. 238. fi. et Ps. 12. et Rom. 2. lec. 2. et 1. Cor. 10. lect. 7.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod propter conditionem personae, in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat in aliquem virum iustum, et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum: minus enim laeditur ex iniuria illata virtuosis, qui aequanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati laeduntur. Ergo conditio personae, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Praeterea. Si conditio personae aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate: quia, sicut Tullius dicit in *Parad. parad. 3. ad fin. in servo necando semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur.* Sed propinquitas personae, in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum: quia unusquisque sibiipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat, qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri, puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum *in 5. Ethic. cap. ult. a med. tom. 5.* Ergo propinquitas personae non aggravat peccatum.

3. Praeterea. Conditio personae peccantis praecipue aggravat peccatum ratione dignitatis, vel scientiae, secundum illud *Sap. 6. 7. Potentes potenter tormenta patientur.* Et *Luc. 12. 47. Servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Ergo pari ratione ex parte personae, in quam peccatur,

magis aggravaret peccatum dignitas, aut scientia personae, in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare, qui facit iniuriam personae ditiori, vel potentiori, quam alicui pauperi: quia *non est personarum acceptio apud Deum*, secundum cuius iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personae, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed contra est, quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum, quod contra servos Dei committitur: sicut dicitur *3. Reg. 19. 14. Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud *Mich. 7. 6. Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum, quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet *Iob 34. 18. Qui dicit regi, Apostata, qui vocat duces impios.* Ergo conditio personae, in quam peccatur, aggravat peccatum.

Respondeo dicendum, quod persona, in quam peccatur, est quodammodo obiectum peccati. Dictum est autem *supra artic. 3. huius. quaest.* quod prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti; ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus: quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari maior, vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personae, in quam peccatur.

Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo coniungitur, quanto est virtuosior, vel Deo sacratior: et ideo iniuria tali personae illata magis redundat in Deum secundum illud *Zachar. 2. 8. Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo coniunctam vel ratione virtutis, vel ratione officii.

Ex parte etiam sui ipsius manifestum est, quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in coniunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacunque coniunctione peccaverit, quia videtur in seipsum magis peccare; et pro tanto gravius peccat, secundum illud *Eccles. 14. 5. Qui sibi nequam est, cui bonus erit?*

Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit: et ideo peccatum, quod fit in personam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius, quam peccatum, quod committitur contra unam personam privatam. Unde specialiter dicitur *Exod. 22. 28. Principi populi tui non maledices:* et similiter iniuria, quae fit alicui famosae personae, videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum, et in turbationem plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui infert iniuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interius, et exterius; sed quod iste interius non turbetur, contingit ex eius bonitate, quae non diminuit peccatum iniuriantis.

Ad secundum dicendum, quod nocumentum, quod quis sibi ipsi infert in his quae subsunt dominio propriae voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato, quam si alteri inferatur; quia propria voluntate hoc agit; sed in his quae non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia, et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre: gravius enim peccat, qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostrae dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, nisi forte velint, vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum, quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas: hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, quod peccatum aggravatur ex conditione personae, in quam peccatur. Ut de singulis per conclusionem *3. 4. 5.* explicatis dicitur secundum Scripturam *in arg. cont.* Quorum veritatem profundius etiam intelliges, si in talibus iniuriis implicari videris ingratitudinem, quod scilicet, quibus honor magis, vel minus debetur, iisdem iniuria infertur. Id quod est reddere mala pro bonis, et ideo mirum in modum iuvat ad declarandum praesens intentum. Vide igitur de ingratitudine, pro quanto opus est *2. 2. quaest. 107. art. 2. 3.* et de derisione ibi *q. 75. ar. 2.* Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. X.

Utrum magnitudo personae peccantis aggravet peccatum.

Inf. qu. 89. ar. 3. et 5. cor. et qu. 102. ar. 3. ad 20. et 2. 2. qu. 100. art. 1. ad 7. et Mal. qu. 7. art. 10. ad 5. et Ps. 24.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod magnitudo personae peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhaeret, secundum illud *Eccles. 25. 13. Quam magnus est, qui invenit sapientiam, et scientiam! sed non est super timentem Dominum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhaeret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum: dicitur enim *2. Paralip. 30. 18. Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabitur eis, quod minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

2. Praeterea. *Non est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur *Rom. 2. 11.* Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personae peccantis.

3. Praeterea. Nullus debet ex bono incommodum reportari. Reportaret autem si id quod agit, magis

ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personae peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est, quod Isidorus dicit *in 1. de sum. bon. cap. 18. in fin. Tanto maius cognoscitur peccatum esse, quanto maior qui peccat habetur.*

Respondeo dicendum, quod duplex est peccatum. Quoddam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanae naturae: et tale peccatum minus imputatur ei qui est maior virtute, eo quod minus negligit huiusmodi peccata reprimere, quae tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit.

Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia: et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto maior est. Et hoc potest esse propter quatuor. Primo quidem quia facilius possunt resistere peccato maiores, puta qui excedunt in scientia, et virtute: unde Dominus dicit *Luc. 12.47.* quod *servus sciens voluntatem Domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Secundo propter ingratitudinem; quia omne bonum, quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando: et quantum ad hoc quaelibet maioritas etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat secundum illud *Sap. 6. 6. Potentes potenter tormenta patientur.* Tertio propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personae: sicut si princeps iustitiam violet, qui ponitur iustitiae custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto propter exemplum, sive scandalum: quia, ut Gregorius dicit *in Pas. par. 1. ca. 2. a. med. in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur.* Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indigne ferunt.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quae per subreptionem infirmitatis humanae negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum, quod Deus non accipit personas, si maiores plus punit: quia ipsorum maioritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad tertium dicendum, quod homo malus non reportat incommodum ex bono, quod habet, sed ex malo usu illius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, Hieronymo, et Isidoro, quod peccatum aggravatur secundum magnitudinem personae peccantis. Ab Isidoro quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Sap. 6. Iudicium durissimum his, qui praesunt, fiet: exiguo autem conceditur misericordia.* Intantum enim contra aliquem iudicium magis, vel minus durum fit, inquantum ille magis, vel minus peccat: quoniam *iudicium Dei est secundum veritatem Roman. 2.* hoc est iudicat de singulis secundum opera ipsorum *Apocal. 20.* Ac si ergo dictum sit *Sapient. 6.* peccata graviora sunt maiorum, quam minorum, ceteris paribus, idest considerata solum magnitudine personae. A. B. Hieronymo vero idem, et quidem abundanter, insinuatur per hoc quod dicit: *Nugae in ore laici nugae sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiae.* Sive enim ab eo per exaggerationem, sive per occasionem dictum hoc fuisse dicas, ut exponit Divus Thomas *in quaest. disput. de malo, quaest. 2. ar. 8. ad quintum:* nihilominus praemissum apparet intentum. Nam si per exaggerationem, scilicet prae intima consideratione sanctitatis, quam correspondenter ad suam dignitatem sacerdos habere debet, hoc dixit: utique, sic loquendo, abundanter monstravit, quod magnitudo personae peccantis valde facit ad aggravandum peccatum. Sin autem per occasionem, scilicet volens ostendere, nugas sacerdotum esse tam scandalizativas laicorum, ut inde occasionaliter moveantur ad blasphemandum, hoc intelligi voluit procul dubio, subindicavit ad plenum illud idem, quod nunc dicebatur. Si enim peccata sacerdotum de genere suo venialia occasio fiunt laicis blasphemandi dicentibus, si tantae dignitatis personae, quibus ideo tanta sanctitas convenire deberet, sic passim venialiter, ut aiunt, peccant; non est tam magnum, et indecens nobis laicis ad tantam sanctitatem non obligatis, si mortalia quaedam fecerimus. Constat utique ex hoc, quod ratione scandali magni maiora sunt peccata maiorum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUAESTIO LXXIV.

De subiecto peccatorum, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de subiecto vitiorum, sive peccatorum.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo, Utrum voluntas possit esse subiectum peccati.

Secundo, Utrum voluntas sola sit peccati subiectum.

Tertio, Utrum sensualitas possit esse subiectum peccati.

Quarto, Utrum possit esse subiectum peccati mortalis.

Quinto, Utrum ratio possit esse subiectum peccati.

Sexto, Utrum delectatio morosa, vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subiecto.

Septimo, Utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subiecto.

Octavo, Utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis.

Nono, Utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis.

Decimo, Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

ART. I.

Utrum voluntas sit subiectum peccati.

4. d. 18. q. 1. a. 1. q. 1. ad 2. et 3. cont. c. 109. fin. et mal. q. 7. ar. 1. ad 16. et Matth. 15.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non possit esse subiectum peccati. Dicit enim Dionysius *in 4. c. de div. nom. par. 4. a med. lect. 22.* quod *malum est praeter voluntatem, et intentionem.*

Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Praeterea. Voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat; hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivae, quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Praeterea. Non potest esse idem subiectum peccati, et causa efficiens: quia *causa efficiens, et materialis non incidunt in idem*, ut dicitur *in 2. Phys. tex. 70. et seq. to. 2.* Sed voluntas est causa efficiens peccati: prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit *in lib. de duab. anim. c. 10. et 11. to. 6.* Ergo non est subiectum peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 1. Retract. cap. 9. cir. med. to. 1.* quod *voluntas est, qua peccatur, et recte vivitur.*

Respondeo dicendum, quod peccatum quidam actus est, sicut *supra* dictum est *q. 71. a. 1. et 6.* Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere, et secare: et huiusmodi actus habent pro materia, et subiecto id in quod transit actio, sicut Philosophus dicit *in 3. Physic. tex. 18. tom. 2.* quod *motus est actus mobilis a movente.* Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere, et cognoscere: et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet, quod proprium subiectum actus peccati sit potentia, quae est principium actus.

Cum autem proprium sit actuum moralium, quod sint voluntarii, ut *supra* habitum est *qu. 1. ar. 1. et qu. 18. ar. 6.* sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum sive bonorum, sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur, quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur esse praeter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum: et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute, sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur, quod etiam defectus apprehensivae virtutis subiacens voluntati deputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus, quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quae non movent se, sed alia: cuius contrarium est in voluntate. Unde ratio non sequitur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod peccatum est in voluntate, tamquam in subiecto. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Eph. 2. In quibus peccatis aliquando conversati sumus facientes voluntatem carnis.* Hoc est voluntatem hominis secundum caput suum viventis *ex qu. 72. a. 2. ad 1.* Istis enim verbis designatur ab Apostolo, quod peccare consistit in hoc quod quis facit voluntatem inordinatam, seu operatur secundum illam. Hoc autem, scholastice loquendo, est peccatum esse in voluntate sicut in subiecto, ut patet consideranti. Item per dictum *Heb. 10. Voluntarie peccantibus nobis etc.* Denotatur enim ibi per hoc, quod omne peccatum est voluntarium. Expressive siquidem loquitur addendo ly *voluntarie* ad ly *peccantibus*; ac si dicat: Non poteritis vosmetipsos excusare de peccatis, si peccaveritis: quoniam peccare nonnisi voluntarie potestis. Item per dictum *Ps. 4. Nolite peccare.* Ac si apertius dixerit: In voluntate vestra consistit, quod peccatis, idest peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium: et ideo voluntatem vestram cohibete, ne consentiat peccato. Pro dictorum meliori intelligentia vide Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. Gen. 3. conclu. 13. 14.* Ex his ergo omnibus Scripturae scholasticis acutis concludendum relinquere volunt, quod voluntas est causa effectiva, et subiectiva peccati. Vide conclusiones cum suis probationibus, et responsionibus ad 3. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum sola voluntas sit subiectum peccati.

Inf. a. 3. co. et q. 83. a. 1. cor. et 2. dis. 44. in exp. lit. ad 2. et mal. q. 2. ar. 2. et 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod sola voluntas sit subiectum peccati. Dicit enim Augustinus *in lib. de du. anim. cap. 10. par. ante med. to. 6.* quod *non nisi voluntate peccatur.* Sed peccatum est sicut in subiecto in potentia, qua peccatur. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

2. Praeterea. Peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum, et malum ad rationem pertinens est obiectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

3. Praeterea. Omne peccatum est actus voluntarius: quia, ut dicit Augustinus *in lib. 3. de lib. arb. c. 18. implic. sed expres. lib. de ver. Relig. cap. 14. in princ. tom. 1. peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum.* Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi inquantum illae vires moventur a voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subiectum peccati: quia secundum hoc etiam membra exteriora, quae moventur a voluntate, essent subiectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Sed contra. Peccatum virtuti contrariatur; contraria autem sunt circa idem. Sed aliae etiam vires animae praeter voluntatem sunt subiecta virtutum, ut *supra* dictum est *qu. 56.* Ergo non sola voluntas est subiectum peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis

patet *art. praec.* omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur, ut *supra* dictum est *qu. 6. a. 4.* cum de voluntario ageretur. Unde non sola voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem: et eaedem etiam potentiae sunt subiecta habituum moralium bonorum, vel malorum, quia eiusdem est actus, et habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quod bonum, et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se obiecta ipsius; sed aliae potentiae habent aliquod determinatum bonum, et malum, ratione cuius potest in eis esse et virtus, et vitium, et peccatum, secundum quod participant voluntate, et ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa: unde et comparantur ad animam moventem, sicut servus, qui agitur, et non agit. Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad rationem quasi liberae: quia agunt quodammodo, et aguntur, ut patet per id quod dicitur *1. Politic. cap. 3. a med. to. 5.* Et praeterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a Scripturis insinuatum, quod etiam aliae potentiae a voluntate sunt subiectum peccati. Ut *Eph. 4. Irascimini, et nolite peccare. Sol non occidat super iracundiam vestram.* Hoc est: Si irascimini, cohibete per voluntatem vestram illum impetum irae, ne perveniat ad peccatum; et maxime ad peccatum faciens solem iustitiae, seu gratiam eius occidere a vobis, idest ad peccatum mortale. Cuiusmodi fuit ira Cain, de qua dicitur *Gen. 4. Iratus Cain vehementer consurrexit adversus fratrem suum Abel, et interfecit eum.* Ex quo loco insinuatur quoque idem, scilicet quod potentia irascibilis est subiectum peccati. Peccatum enim est, sicut in subiecto, in potentia, qua peccatur. Quod vero potentia irascibili peccetur, constat: alioquin neque Cain ex ira occidisset fratrem, neque Apostolum necesse fuisset admonere Ephesios de hoc scilicet, ne sol occideret super iracundiam eorum. Item *Deut. 5. Non concupisces uxorem proximi.* Et *Prover. 6. Non concupiscat pulchritudinem mulieris cor tuum.* Et *Matth. 5. Omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo.* His enim Scriptura demonstrat, quod potentia concupiscibilis potest peccare: et consequenter quod potest esse subiectum peccati. Vide nunc antedicta, et sequentes articulos *3. et 4.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

2. d. 24. q. 3. a. 2. et d. 31. q. 2. a. 1. ad 4. et ver. q. 15. a. 5. et mal. q. 7. a. 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur, vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis, et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Praeterea. *Nullus peccat in eo quod vitare non potest*, sicut Augustinus dicit *in lib. 3. de lib. arbit. cap. 18. cir. princ. tom. 1.* Sed homo non potest vitare, quin actus sensualitatis sit inordinatus: est enim *sensualitas perpetuae corruptionis, quamdiu in hac mortali vita vivimus: unde per serpentem significatur*, ut Augustinus dicit *12. de Trinit. cap. 12. et 13. tom. 3.* Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Praeterea. Illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed *hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus*, ut Philosophus dicit *in 9. Ethic. cap. 8. cir. med. tom. 5.* Ergo motus sensualitatis qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Rom. 7. 19. Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*: quod exponit Augustinus *lib. 3. cont. Iulian. c. 26. to. 7. et de verb. Apost. ser. 12. cap. 2. et 3. tom. 10.* de malo concupiscentiae, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. 2. et 3. hu. qu.* peccatum potest inveniri in qualibet potentia, cuius actus potest esse voluntarius, et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem, quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis, et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur: sicut nos prae aliis animalibus habemus in parte sensitiva cognitivam, et reminiscentiam, ut *in 1.* dictum est *qu. 78. a. 4.* Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi: et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii, et per consequens subiectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui numquam totaliter tollitur in hac vita: transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud

aliquis inordinatus motus insurgere: sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus propter corruptionem praedictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum, quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit: quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine: unde non est perfecte actus humanus; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis, vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum potest esse in sensualitate. Ut *Iacob. 1. Unusquisque tentatur a concupiscentia sua; deinde concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum: peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem.* Concupiscentiam enim ibi accipit pro potentia concupiscibili, quae est in appetitu sensitivo *q. 9. a. 2. arg. cont.* Dicatur ergo: A sensualitate, in qua est concupiscentia, *tentatur unusquisque; concupiscentia autem cum conceperit*, idest cum suum motum absque repressione a ratione sibi facta inordinatum in aliquod obiectum, quasi illud concipiendo, fecerit, *tunc parit peccatum*, idest tunc in ea invenitur peccatum; *peccatum vero hoc, cum consummatum fuerit*, idest cum peccato huic concupiscentiae rationis voluntas consenserit, *generat mortem*, idest transit ad peccatum mortale. Vide *q. 88. ar. 3. 4.* Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. IV.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale.

Inf. qu. 89. a. 5. cor. et 2. d. 24. qu. 3. ar. 2. ad 3. et ver. qu. 25. ar. 5. et mal. qu. 7. a. 6. et quol. 4. ar. 22. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex obiecto cognoscitur. Sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale: et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Praeterea. Peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: temperantia enim, et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit *in 3. Ethic. c. 10. in princ. to. 5.* Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Praeterea. Veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio, et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est *a. 3. hu. qu. ad. 3.* etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 1. Retract. cap. 23. a princ. to. 1.* et habetur in Glossa *ord. sup. illud: Ego autem carnalis sum Rom. 7. Inordinatus concupiscentiae motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia*: in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod sicut inordinatio corrumpens principium vitae corporalis causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut *supra* dictum est *q. 72. a. 5.* Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi eius, cuius est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet, quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis, et voluntatis, cuius est eligere: nam actus virtutis moralis non est sine electione: unde semper cum actu virtutis moralis, quae perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiae, quae perficit vim rationalem: et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est *in solut. praeced.*

Ad tertium dicendum, quod dispositio tripliciter se habet ad id, ad quod disponit. Quandoque enim est idem, et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem, nec in eodem, sicut in his quae habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quae est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale. A. B. Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in argum. contr.* Ubi advertendum est, quod illae indefinitae propositiones, scilicet et Augustini auctoritas, et argumenti conclusio aequipollenter ad universales sumi debent. Ac si a D. Augustino dictum sit: Omnis inordinatus motus sensualitatis potest esse in his qui sunt in gratia: et in conclusio-

ne dicatur: Nullus inordinatus motus sensualitatis potest esse peccatum mortale. A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Eccl. 15. Deus reliquit hominem in manu consilii sui. Adiecit mandata, et praecepta. Si volueris mandata conservare etc. Ad quod volueris, porrige manum. Ante hominem vita, et mors.* Ex eo enim quod mortem esse ante hominem, non dixit, nisi postquam dixerat, hominem relictum fuisse in manu consilii sui, idest hominem donatum fuisse voluntate rationis libera, sequitur quod peccare mortaliter, quod est porrigere manum ad mortem, non potest esse in homine, nisi mediante libera voluntate rationis. Tantoque clarius hoc inde sequitur, quanto ad differentiam sensualitatis in ipso existentis dictum fuisse intelligimus ly *reliquit eum in manu consilii sui.* Item per hoc quod dicitur *Rom. 7. Si illud, quod odi malum facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*, idest sensualitatis fomes. Constat enim, quod homo ex deliberatione operatur peccatum mortale *qu. 88. art. 1. 2.* Si ergo peccata sensualitatis, de quibus Apostolus ibi loquitur, homo proprie non operatur, restat, ut per ly *ego non operor illud*, quasi scholastice loquens, dixerit: In sensualitate non potest esse peccatum mortale. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. V.

Utrum peccatum possit esse in ratione.

Inf. ar. 6. cor. et 2. d. 24. q. 3. et ver. q. 17. a. 2. cor.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non possit esse in ratione. Cuiuslibet enim potentiae peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum: excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Praeterea. Primum subiectum peccati est voluntas, ut dictum est *ar. 1. hu. q.* Sed ratio praecedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Praeterea. Non potest esse peccatum nisi circa ea quae sunt in nobis. Sed perfectio, et defectus rationis non est eorum quae sunt in nobis: quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 12. de Trin. cap. 12. to. 3.* quod peccatum est in ratione inferiori, et in ratione superiori.

Respondeo dicendum, quod peccatum cuiuslibet potentiae consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet *a. 1. 2. et. 3. hu. q.* Habet autem ratio duplicem actum: unum quidem secundum se in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium.

Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione: et primo quidem inquantum errat in cognitione veri: quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam, vel errorem circa id quod potest, et debet scire. Secundo quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis, qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti: et hoc, quando est defectus cognitionis eius quod quis non potest scire: tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato, sicut patet in his quae per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest, et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 17. a. 1.* cum de actibus voluntatis, et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet, et praecedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem: unde motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus eius voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis *ad 1. arg.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod in ratione peccatum esse potest. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Levit. 4. Anima, quae peccaverit per ignorantiam etc.* Ignorantia enim in ratione est. Item per dictum *Isa. 65. Quae nolui, elegisti.* Ibi enim arguit eos de peccatis: et electio ad rationem pertinet secundum declarationem *q. 13. ar. 1.* Item per dictum *Ioan. 16. De peccato quidem, quia non crediderunt in me.* Infidelitas enim in ratione est *2. 2. q. 10. a. 2.* Secundo vides etc.

ART. VI.

Utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione.

Inf. q. 88. a. 5. ad 2. et. 2. d. 24. q. 3. a. 4. et ver. q. 15. a. 4. cor.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum morosae delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivae virtutis, ut *supra* dictum est *q. 31. ar. 1.* Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quae est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Praeterea. Ex obiectis cognosci potest, ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosae non est in ratione.

3. Praeterea. Morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non

est ratio, quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *12. de Trin. cap. 12. ante med. to. 3.* quod *consensus illecebrae si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit.* Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut *ibidem* ipse exponit. Ergo peccatum morosae delectationis est in ratione.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *art. praec.* peccatum contingit esse in ratione, non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem, quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum.

Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo quando imperat illicitas passiones: sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae, vel concupiscentiae. Alio modo quando non reprimit illicitum passionis motum: sicut cum aliquis, postquam deliberavit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio, sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod *supra* dictum est *a. 1. hu. q.* quod actiones, quae non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum, quod ratio actum proprium elicitum habet circa proprium obiectum, sed directionem habet circa omnia obiecta inferiorum virium, quae per rationem dirigi possunt: et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur; nec tamen eam repellit, *tenens, et volvens libenter, quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt*, ut Augustinus dicit *12. de Trin. c. 12. cir. med. to. 3.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod peccatum morosae delectationis est in ratione. A B. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *1. Cor. 6. Fugite fornicationem.* Scientibus enim loquitur, et consequenter hoc dictum ad rationem dirigit. In cuius signum in textu praemittit ly *An nescitis, quoniam qui adhaeret meretrici etc.* Ac si ex contextu aperte dicatur: Ad rationem vestram, qua scitis tantum inconveniens, pertinet fugere fornicationem; quod est, nec per instans tempus immorari circa ipsam. Cum igitur fugere fornicationem sit fugere etiam motus concupiscentiae de ipsa insurgentes; et morari circa ipsius motum non sit, nisi eius, cuius est non morari ibi, ut patet, etiam a simili *ar. 4. corp. fin.* ly *inordinatio autem a fine etc.* constat ex Apostolo intentum, scilicet quod peccatum morosae delectationis, nam hoc est immorari circa motum passionis illicitum, ipsumque non expellere, est in ratione. Quasi ideo ex omnibus praemissis ab illo dictum sit: Fugite fornicationem, idest si eam non fugeritis, immoratio circa illam imputabitur pro peccato vobis scientibus, seu rationi vestrae, quod redit in idem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. VII.

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Sup. q. 15. a. 4. et inf. praes. q. a. 8. ad 1. et 2. d. 24. q. 3. a. 1. et 4. et ver. q. 15. a. 3. et 5. et mal. q. 15. ar. 2. ad 9.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivae virtutis, ut *supra* habitum est *q. 15. a. 1.* Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Praeterea. *Ratio superior intendit rationibus aeternis inspiciendis, et consulendis*, ut Augustinus dicit *12. de Trin. c. 7. in fi. to. 3.* Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus aeternis: non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Praeterea. Sicut per rationes aeternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed *consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris*, ut dicit Augustinus *12. de Trin. c. 12. ante med. tom. 3.* Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Praeterea. Sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativae absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impraemeditato movet manum, aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *12. de Trin. cap. 12. ante med. tom. 3. Si in consensione male utendi rebus, quae per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcunque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse;* per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondeo dicendum, quod consensus importat iudicium quoddam de eo, in quod consentitur. Sicut

enim ratio speculativa iudicat, et sententiat de rebus intelligibilibus; ita ratio practica iudicat, et sententiat de agendis.

Est autem considerandum, quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium; sicut et videmus in speculativis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia: quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur: unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem, quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinae, ut *supra* dictum est *q. 19. a. 4.* Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est, ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; praeambulum autem est ipsa delectatio, quae inducit ad actum.

Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praeambulum, quod est de delectatione: quamvis etiam et de delectatione superior ratio iudicare possit: quia quidquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur.

Ad primum ergo dicendum, quod consentire est actus appetitivae virtutis non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis, et iudicantis, ut *supra* dictum est *q. 15. ar. 3.* In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est iam ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati, et rationi.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege aeterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit; cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione: quia, ut Augustinus dicit *12. de Trinit. c. 12. ante med. to. 3. non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat, aut serviat.*

Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis aeternae sicut potest dirigere, vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen, antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque huiusmodi delectationem acceptat: et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativae est subita, et sine deliberatione: et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior, vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quae indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest: unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem; merito illi imputabitur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod peccatum consensus in actum est in ratione superiori. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut per hoc quod dicitur *Ps. 136. Beatus, qui tenebit, et allidet parvulos suos ad petram*, idest secundum expositionem Remigii, et Cassiodori: Beatus erit homo, qui insurgentes motus carnis, quae non incongruo per filiam Babylonis ibi praenotatur, tenet, idest restringit, seu reprimit, proculdubio per rationem, cuius intuitu de homine praedictum est ly *beatus*. Et motus illos, dum sunt parvuli, in principio apparentes, *allidit ad petram*, idest ad Christum. Patet vero sapienti lectori, quod reprimere motus passionum carnis, seu sensualitatis, eosque in initio venientes virtute petrae, idest Christi allidere, idest illis truncare caput, est eis nec quantum ad interiorem actum, idest delectationem, nec quantum ad exteriorem actum, idest opus consentire. Ex eo igitur quod beatificandum hominem, qui per rationem non consenserit in actum a motibus inordinatis suggestum, affirmat Scriptura, relinquit tamquam naturali ductu rationis consequenter clarum, quod secundum seipsam consensus in actum pertinet ad rationem, id quod in proposito est, peccatum consensus in actum esse in superiori ratione. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

2. 2. q. 154. a. 4. cor. et q. 180. a. 7. et 2. d. 24. q. 3. a. 4. et ver. q. 15. a. 4. et mal. qu. 15. art. 2. ad 16. et 17. et quol. 12. a. 34.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus aeternis, vel legi divinae, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quae *supra* posita est *qu. 71. art. 6.* Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed *propter quod unumquodque, et illud magis*, vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur, potest esse minus malum, quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale

tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Praeterea. Delectationes differunt in bonitate, et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus *in 10. Ethic. cap. 3. et 5. to. 5.* Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate, vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens nec consensus in delectationem (1).

4. Praeterea. Exterior actus fornicationis, vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quae etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Praeterea. Peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem, quae consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem, quae consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Praeterea. Oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit *in Enchir. cap. 78. in fin. tom. 3.* Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam: dicit enim *in 12. de Trin. c. 12. a med. to. 3.* quod *hoc est longe minus peccatum, quam si opere statuatur implendum; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum: Dimitte nobis debita nostra.* Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est, quod Augustinus post pauca subdit: *Solus homo damnabitur, nisi haec, quae sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur.* Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt, quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii vero dixerunt, quod est peccatum mortale. Et haec opinio est communior, et verisimilior.

Est enim considerandum, quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur *in 10. Ethic. c. 4. a. med. to. 5.* et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum; delectatio quaelibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem, quam consequitur, et ad obiectum, in quo quis delectatur. Contingit autem, quod aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut et aliqua alia res: quia ipsa operatio potest accipi ut bonum, et finis, in quo quis delectatus requiescit: et quandoque quidem ipsamet operatio, quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis, inquantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem, sicut in quoddam bonum: puta cum aliquis cogitat, et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio placet; quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam: et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans de duobus potest delectari: uno modo de ipsa cogitatione; alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam; cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale: immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de eo cogitat, sicut cum vult de ea praedicare, vel disputare; et ideo per consequens affectio, et delectatio, quae sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum: unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio eius inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est, quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem: nullus enim delectatur, nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est *art. praec.* Et tamen ipsa ratio inferior potest averti a rationibus aeternis, quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis, ut secundum eas regulata: et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter: nam et actus inferiorum virium, et etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes aeternas.

Ad secundum dicendum, quod consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum: et secundum hoc potest concludi, quod consensus in delectationem, quae est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale; sed delectatio, quae est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus: quae quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem: unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de

(1) *Al.* Ergo nec delectatio et per consequens etc.

delectatione, quae habet cogitationem pro obiecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio, quae habet actum exteriorem pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicuius superioris, unde actus fit inordinatus: et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiam consensus in delectationem, quae procedit ex complacentia actus homicidii cogitati, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem, quae procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum, quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem a fortiori destruas errorem Begardorum dicentium, quod coitus carnalis, urente carnis libidine, non est peccatum mortale. Si enim sola cogitationis libidinosae, etiam absque actu, delectatio volita, est peccatum mortale: quid de aliis dicendum restat? Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hunc merito a fortiori damnari ab Augustino, et a Scripturis. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* Ex quo melius intelligis eius sensum in suis auctoritatibus adductis *in arg. 6.* et dicta *in responsio. ad illud.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Daniel. 13. At illi iniqui iusserunt, ut discooperiretur, erat enim cooperta, ut vel sic satiarentur decore eius.* Non enim statuebant tunc illi opere implere suam malam delectationem, quam in cogitatione per visum habebant, ut patet consideranti, quod non de actu venereo exterius complendo, sed de contrario, idest de occidendo Susannam cogitabant. et tamen consensus eorum in talem delectationem libidinosam reputatur peccatum mortale, in cuius signum in tali facto vocantur iniqui. Nec obstat quod cogitationi illi additur visus, tum quia visus non facit quod consensus ille fuerit in actum exteriorem, tum quia etiam tunc principaliter, et formaliter damnantur de cogitatione per ly *ut vel sic satiarentur decore eius.* Quasi aperte dictum sit: Quod visus talis damnetur, est propter cogitationem malae delectationis; quod cogitatio talis damnetur, est propter seipsam, quia scilicet secundum seipsam mala est. Item per hoc quod dicitur *Sap. 1. Spiritus Sanctus auferet se a cogitationibus, quae sunt sine intellectu.* Cogitationes enim non solum de opere malo exterius implendo sunt sine intellectu, sed etiam de sola delectatione: immo istae secundae videntur hominibus esse magis sine intellectu, quasi sunt magis inutiles, tamquam ad actum suum finalem, nec etiam per intentionem attingentes. Spiritum vero Sanctum auferre se ab aliquo dicitur tunc tantummodo, quando homo ille peccat mortaliter. Item per dictum *Mich. 2. Veh, qui cogitatis inutile*; inutile enim cogitat etiam, qui ob solam delectationem de re cogitata habendam cogitat; immo, ut dictum est, hoc magis apud homines communiter videtur inutile, quam si talis cogitatio simul esset de opere exterius adimplendo. Veh autem in Scripturis dictum importare peccatum mortale, omnes, dicente B. Hieronymo, didicimus. Idem ergo in praedictis est ac si Scripturae scholastice dixissent: Consensus in delectationem cogitationis meretur et veh, et ablationem Spiritus Sancti ab illo sic cogitante, et notam iniquitatis. Primum horum est Micheae, secundum Sapientiae, tertium Danielis. Ceterum de praedicti erroris aliorumque similem materiam concernentium, nam et contra omnes alios est a fortiori praesens articulus, damnationibus multis vide *2.2. ar. nu. 683. 745. 753. 739.* Item *Eluc. addit. art. num. 204. 267. 269. 271. 27. 255.* Item Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. Gen. 26. concl. 4.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IX.

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

Inf. a. 10. et locis ibid. inductis.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, idest secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus *in 12. de Trin. cap. 7. in fi. to. 3.* quod *ratio superior inhaeret rationibus aeternis.* Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus aeternis. Ergo videtur, quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Praeterea. Superior ratio se habet in vita spirituali tamquam principium, sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt morales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Praeterea. Peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinae, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinae legis.

Sed contra. Consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut *supra* dictum est *a. 7. hu. qu.* Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *12. de Trinit. cap. 7. in fin. tom. 3. ratio superior inhaeret rationibus aeternis conspiciendis, aut consulendis : conspiciendis* quidem secundum quod earum veritatem speculatur : *consulendis* autem secundum quod per rationes aeternas de aliis iudicat, et ordinat : ad quod pertinet, quod deliberando per rationes aeternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo.

Contingit autem, quod inordinatio actus, in quem consentit, non contrariatur rationibus aeternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est praeter eas,

sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus aeternis: unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est infirmitas cordis. Una quae est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius: et talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus eius, vel alicuius eorum quae circumstant cor: et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium obiectum, quod est rationis aeternae; sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinae, sed solum quando peccatum legi divinae contrariatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod in ratione superiori potest peccatum veniale reperiri, quando scilicet consentit in actum peccati venialis. Ut per hoc quod dicitur *1. Io. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Constat enim, quod peccatum, de quo est haec auctoritas, est etiam veniale; immo, si ad Apostolos tantum post missionem Spiritus Sancti, de quibus etiam loquitur, restringatur, de veniali solum peccato intelligi potest. Vide Sanctum Thomam *sup. ad Gal. 2.* in ly *quia reprehensibilis erat.* Quo etiam dicto, scilicet reprehensibilis erat, insinuatur idipsum, quod in principio appendicis dictum est. Ad peccatum autem veniale consensus rationis intervenit, maxime aliquando in tam longo tempore. Scriptura igitur ex eo quod de Apostolis dicit ly *si dixerimus etc,* relinquit scholasticis perspicacibus concludendum, quod ratio superior potest peccare venialiter per consensum in actum peccati inferiorum virium. Secundo vides, quomodo etc.

ART. X.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. d. 24. qu. 3. ar. 5. et ver. q. 15. ar. 5. et mal. a. 1. ad 12. et 17. et a. 3. ad 17. et ar. 5.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes aeternas. Actus enim potentiae non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum obiectum. Sed obiectum superioris rationis sunt aeternae rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Praeterea. Cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quae Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam numquam est peccatum mortale.

3. Praeterea. Contingit quandoque, quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale: peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod maius bonum, contra quod homo agens gravius peccat: sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat, quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret, quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius, quam sit suum obiectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale; quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra. Motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

Respondeo dicendum, quod ratio superior aliter fertur in suum obiectum, atque aliter in obiecta inferiorum virium, quae per ipsam diriguntur. In obiecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consulit rationes aeternas. Unde non fertur in ea, nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quae ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium, in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium obiectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, et deliberationem, secundum quod etiam de proprio obiecto consulit rationes aeternas. Secundum autem simplicem intuitum potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale: quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quae pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur, vel consuli possit ratio aeterna, idest lex Dei: puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam: et simul apprehendendo renititur (1), antequam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium obiectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum. In his autem quae pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortali-

(1) *Al.* remittitur.

ter in his quae sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quae secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, quod est contra rationes aeternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum, ex quibus deliberatio procedit: sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare: et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum, quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior, sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum traditur revelatione divina, quae est consideratio altior. Et ideo quamvis obiectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum; tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem: et hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut *supra* expositum est *in cor. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale. Ut per hoc quod dicitur *Matth. 8. Quid timidi estis, modicae fidei?* Et *cap. 14. Modicae fidei, quare dubitasti.* Non enim ex hoc peccasse mortaliter Petrum, aut ceteros Apostolos sentiendum est, sed venialiter. Unde B. Hieronymus de Petro ait: *Ardebat in animo eius fides; sed humana fragilitas in profundum trahebat.* Et Augustinus de eodem: *Titubavit ut homo.* Item ad idem signandum Origenes de omnibus simul loquens ait: *O veraces discipuli Salvatorem habetis vobiscum, et de periculo timetis? Sed respondeant; Parvuli sumus adhuc infirmi, ideoque timemus.* Et *infra: Qui modicum credit, arguetur; qui nihil credit, contemnetur.* Haec illi, ut recitantur a sancto doctore in Catena aurea *sup. Matth. ibid.* Ex his patet intelligentibus, quod superior ratio discipulorum, cuius obiectum est fides, peccavit tantum venialiter per quemdam subitum turbationis motum ex visione venti validi, humanaque fragilitate derivatum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis peccatorum: et primo in generali, secundo in speciali.

Circa primum quaeruntur quatuor.
Primo, Utrum peccatum habeat causam.
Secundo, Utrum habeat causam interiorem.
Tertio, Utrum habeat causam exteriorem.
Quarto, Utrum peccatum sit causa peccati.

ART. I.

Utrum peccatum habeat causam.

Inf. ar. 1. et 4 co. et ad 1. et q. 77. ar. 4. co. et 2. d. 36. art. 1. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est *q. 71. a. 6.* Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. part. 4. lect. 23.* Ergo peccatum non habet causam.

2. Praeterea. Causa est, ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum; eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Praeterea. Si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum; quia bonum non facit nisi bonum: *non enim potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur *Mat. 7.18.* Similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum poenae sequitur ad peccatum; malum autem culpae est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed contra. Omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur *Iob 5.6. Nihil in terra sine causa fit.* Sed peccatum fit: est enim *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.* Ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam eo modo, quo negatio, vel privatio potest habere causam.

Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem defectus causae affirmationis, idest ipsius causae negatio est causa negationis secundum seipsam: ad remotionem enim causae sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis: sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem.

Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio eius quod aliquid natum est, et debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est inesse, et debet, numquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati

consequitur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis, et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, et praeter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quae est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quae habet rationem mali: quod quidem qualiter habeat causam, dictum est *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod si illa definitio causae universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti, et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; et tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens: alioquin sequeretur, quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet *in 6. Metaphys, tex, 5. tom. 3.* Sic igitur etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria: quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *in corp. art.* voluntas sine adhibitione regulae rationis, vel legis divinae est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis, vel legis divinae, secundum se non habet rationem mali, nec poenae, nec culpae, antequam applicetur ad actum, Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni.

APPENDIX

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, quod peccatum habet causam. Ut *Iob 5.* secundum quod adducitur cum discursu *in arg. cont.* Ex quo discursu dic, quod ly *non sine causa*, differenter sumitur a sensu, quem habet *in ad Galat. 4. Timeo, ne sine causa laboraverim in vobis*, et *ibid. 3. Tanta passi estis sine causa*: et multoties alibi, ut *Psal. 3. 72*, et *Prov. 23.* et *1. Machab. 6.* et *Isai. 49.* et *Matth.15.* et *Iob 9. 22. 27.* In istis enim et aliis locis sumitur ly *sine causa*, idest vane, seu frustra, seu absque ratione, seu iniuste. Ex quibus notatis patet, quod Scriptura adducta a Sancto Doctore hic in textu non discordat realiter a dictis alibi in eadem, sicut nec unquam potest hoc esse, secundum illud *Ioan. 10. Non potest solvi Scriptura*, quamvis verbaliter discordare videatur. In auctoritate eadem ly *fit*, sumitur extense, idest sive fiat corde, sive ore, sive opere, ut ostendit applicatio ad ly *dictum*, *factum*, *vel concupitum contra legem Dei*. Vide *qu. 7. 1. ar. 6.* Insinuatur item per dictum *Oseae 13. Perditio tua ex te Israel est.* Hoc est: Tu Israel es causa perditionis tuae. Haec vero in primis est peccatum, quod et dicitur perditio culpabilis: unde omnes postea perditiones poenosae derivantur. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

Inf. art. 3. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicui rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret; cum posita causa ponatur effectus.

2. Praeterea. Idem non est causa suiipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Praeterea. Quicquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa: quia *peccatum est contra naturam*, ut dicit Damascenus *lib. 2. orth. fid. cap. 3. et 4. et lib. 4. cap. 21.* quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, iam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *l. de duab. anim. c. 10. et 11, tom. 6, et lib. 1. Retract. cap. 9. et l. 3. de lib, arb. c. 17. tom. 1.* quod *voluntas est causa peccati.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *art. praec.* per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio, et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio: causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem; ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur: quae quidem inclinatio interdum trahit voluntatem, et rationem, sicut *infra* patebit *q. 77. a. 1.*

Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima ex parte rationis, et voluntatis; alia vero remota ex parte imaginationis, vel appetitus sensitivi.

Sed quia *supra* dictum est *art. praeced. ad 3.* quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulae rationis, vel legis divinae, ipsum motivum, quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus, et appetitum; ipsa autem absentia debitae regulae pertinet ad rationem, quae nata est huiusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem; ita quod ipse voluntatis actus praemissis suppositis iam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est intrinsecum, sicut potentia naturalis, semper inest; id autem quod est intrinsecum, sicut actus interior appetitivae, vel apprehensivae virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus praecedentes, et sensitivae partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensi-

tivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae: et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus praecedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum, quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis; sed quidam praecedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est causa peccati, sicut potentia producens actum, est naturale: motus etiam sensitivae partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, Ecclesia, et Augustino insinuatum, quod peccatum habet causam interiorem. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Rom. 7. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* Sic enim lamentabatur Apostolus, postquam ostenderat, quod interiora nostra, puta passiones per ly *passiones peccatorum*, et membra nostra, per ly *in membris nostris*, immo toti fere nos ipsi, per ly *Ego carnalis sum sub peccato venumdatus*, scilicet a patrono domus meae, idest a voluntate, patronorum enim est vendere, concurrimus ad causandum peccatum. Alioqnin, si hic non considerasset hominem, quatenus sua interiora sunt causa peccati, sed solum quatenus est quoddam dempto peccato naturaliter diligibile, non dixisset ly *Infelix ego, quis me separabit de corpore mortis huius?* sed dixisset, ut 2. *Cor. 5.* ly *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Per illam ergo sententiam *Infelix etc.* ex contextu, ut decet, bene intellectam, si scholastice loquatur, ait: Peccatum habet causam interiorem. Ideo enim clamo, et me infelicem, et corpus meum esse corpus mortis, et me velle ab ipso liberari. Item insinuatur etc. ut *supra* de Scripturis *qu. 74. art. 1. 2. app.* Idem enim est subiectum, et causa efficiens in actionibus immanentibus *ibid. art. 1. ad 3.* Ab Ecclesia autem insinuatur idipsum in hymno ad horam primam horarum canonicarum, dum ibi dicit: *Deum precemur supplices, ut in diurnis actibus nos servet a nocentibus: linguam refraenans temperet, ne litis horror insonet; visum fovendo contegat, ne vanitates hauriat: Sint pura cordis intima; absistat et ve cordia; carnis terat superbiam potus, cibique parcitas.* Ex eo enim quod post ly *nocentibus* subiungit linguam, visum, intima cordis, superbiam carnis, esse coercenda a Deo in nobis, et de hoc debere nos tunc supplices precari eumdem, patet ad litteram, quod ipsa mater Ecclesia iudicat, omnia haec, scilicet linguam, visum, cordis intima, carnis motus esse connumeranda inter nocentes nostros, idest eos, qui nocent nobis, idest inter inimicos; a quibus nos servari precamur iuxta exhortationem illam suam. Interiora profecto sunt haec, ut optime novit, qui dixit *Ps. 58. Libera me ab insurgentibus in me*, idest in meipso secundum illud *Iob 7. Factus sum mihimetipsi gravis*; et ideo inter nocentes nostri ipsorum computantur, quia sunt causa peccati. Quod et eamdem significat, cum docet, nos dicere ly *Confiteor Deo, etc. quia peccavi nimis cogitatione, locutione, visu, verbo, opere, et omissione, mea culpa.* Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum peccatum habeat causam exteriorem.

Inf. qu. 80. a. 1. et 3. et 1. p. qu. 115. a. 4. co. et 2. 2. qu. 73. ar. 3. cor. et ad 2. et qu. 115. art. 2. ad 1. et 2. et mal. qu. 3. ar. 3. per tot. et art. 4. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quae sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Praeterea. Sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus numquam accidit nisi ex aliqua interiori causa, ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicuius principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Praeterea. Multiplicata causa multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt, et maiora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est, quod dicitur *Num. 31. 16. Nonne isti sunt, qui deceperunt filios Israel, et praevaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. praec.* causa interior peccati est et voluntas ut perficiens actum peccati, et ratio quantum ad carentiam debitae regulae, et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati: vel quia moveret immediate ipsam voluntatem: vel quia moveret rationem: vel quia moveret appetitum sensitivum.

Voluntatem autem, ut *supra* dictum est *qu. 9. a. 1. et qu. 10. art. 4.* interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut *infra* ostendetur *qu. 79. art. 1.*

Unde relinquitur, quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo, vel daemon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositae ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum: et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem, et voluntatem.

Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccan-

dum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter, et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare, et non peccare.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior: non enim id quod est exterius, est causa peccati, nisi mediante causa interiori, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati: quia plures ex illis causis, et pluries inclinant ad actus peccati; sed tamen minuitur ratio culpae, quae consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium, et in nobis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse insinuatum a Scripturis, et Augustino, quod peccatum habet causam exteriorem. A D. Augustino quidem per hoc quod dicit: *Satisfactio est causa peccatorum excidere*, Ut recitatur *in Addit. qu. 12. art. 3.* A Scripturis vero, ut *Num. 31.* secundum quod dicitur *in arg. contr.* Item *Gen. 37. Haec ergo causa somniorum, atque sermonum invidiae, et odii fomitem ministravit.* Item *Sap. 14. Creaturae Dei factae sunt in tentationem, et in muscipulam pedibus insipientium.* Nota ly *factae sunt*, quia secundum se non sunt, neque a Deo factae sunt in tentationem: nam *Deus intentator malorum est Iacob. 1.* sed propter insipientiam, seu ab insipientia ipsorum insipientium *factae sunt in tentationem et muscipulam ipsismet insipientibus*, Pro meliori captu hic et in textu articuli dictorum vide Veritates aureas *sup. leg. vet. Genes. 3. conclus. 12. 13.* Secundo vides, quomodo de iis bene pensatis etc.

ART. IV.

Utrum peccatum sit causa peccati.

Inf. q. 84. et 2. d. 36. a. 1. et d. 42. q. 2. a. 1. 2. 3. et 5. cor. et mal. q. 8. a. 1. cor. et Ro. 1. lect. 7.

Ad quartum si proceditur. Videtur, quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere, quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum: et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia *malum non est causa agens, sed est infirmum, et impotens*, ut Dionysius dicit *4. cap. de divin. nom. par. 4. lect. 22.* Causa autem materialis, et formalis videntur habere solum in naturalibus corporibus, quae sunt composita ex materia, et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem, et formalem.

2. Praeterea. *Agere sibi simile est rei perfectae*, ut dicitur *in 4. Meteor. forte ex cap. 2. sed expres. lib. 2. de anim. te. 54. to. 2.* Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Praeterea. Si huius peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum: et sic procedetur in infinitum; quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *sup. Ezech. hom. 11. post med. Peccatum, quod per poenitentiam citius non deletur, peccatum est, et causa peccati.*

Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causa alterius secundum quatuor genera causarum.

Primo quidem secundum modum causae efficientis, vel moventis, et per se, et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens: cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum: et sic primum peccatum est causa secundi per accidens; per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit. Ex actibus enim causantur dispositiones, et habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causae materialis unum peccatum est causa alterius, inquantum praeparat ei materiam: sicut avaritia praeparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causae finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum: sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut *supra* habitum est *q. 1. a. 3. et q. 18. a. 4. et 6.* ex hoc etiam sequitur, quod unum peccatum sit formalis causa alterius: in actu enim fornicationis, quae propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali; sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine: et ita ex parte actus potest esse causa et finalis, et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non *ex qua*, sed *circa quam*. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturae; et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod non omnis causa peccati est peccatum; unde non oportet, quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Gregorio insinuatum, quod peccatum est causa peccati. A Divo Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Psalm. 124: Declinantes autem in obligationes adducet Dominus cum operantibus iniquitatem.* Hoc est declinantes autem in peccata post alia peccata adducet Dominus in infernum. Ad designandum enim, quod unum peccatum est causa alterius, peccata ipsa vocavit obligationes, quod quasi primum peccatum de se obliget ad aliud, idest ad declinandum, seu cadendum in aliud. Item per hoc quod dicitur *Matth. 26. Petrus negavit coram omnibus dicens, nescio, quid dicas: et iterum negavit cum iuramento, non novi hominem. Tunc caepit detestari, et iurare, quia non novisset hominem.* Patet enim hic, quod Petrus de peccato in peccatum cecidit, et quidem in maius semper. Nam primo negat sine iuramento, secundo cum iuramento simplici, tertio cum iuramento per execrationem, seu detestationem; item primo dicit, *nescio, quid dicis:* secundo, *non novi hominem*, quasi nec de praeterito propinquo novi; tertio, *non novisset hominem*, quasi de praeterito longinquo, immo quasi numquam novisset. Quae utique prudens lector videt, dicere gradum peccatorum de minori semper ad maius. Scripturae ergo per haec narrata, quasi loquendo scholastice ab exemplo, dixerunt: Peccatum unum est causa peccati, et saepe maioris. Item per dictum *2. Timoth. Mali homines, et seductores proficient in peius errantes, et in errorem mittentes.* Quod patet quotidie, intelligendo tamen semper praedicta de peccato primo, quantum est de se. Nam, si per poenitentiam citius deleretur, non causaret de facto aliud peccatum, sed hoc adhuc non esset, immo nec esse posset, quantum est de se. Secundum enim naturam inconvenientis loquendo: *uno inconvenienti dato, necesse est multa sequi*, ut ait etiam Philosophus *Physic. 1.* quasi dicatur, quod ad causae positionem necessario, quantum est de natura causae, sequitur effectus. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis et applicatis etc.

QUAESTIO LXXVI.

De causis peccati in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali: et primo de causis interioribus peccati: secundo de exterioribus: tertio de peccatis, quae sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum praemissa erit tripartita. Nam primo agetur de ignorantia, quae est causa peccati ex parte rationis. Secundo de infirmitate, seu passione, quae est causa peccati ex parte appetitus sensitivi. Tertio de malitia, quae est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum ignorantia sit causa peccati.
Secundo, Utrum ignorantia sit peccatum.
Tertio, Utrum totaliter a peccato excuset.
Quarto, Utrum diminuat peccatum.

ART. I.

Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

Inf. a. 3. co. et 2. d. 42. a. 1. cor. et ad 3. et ma. q. 3. a. 3. per to. et q. 7. co. fi. et ad 6.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non possit esse causa peccati. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quaedam scientiae. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Praeterea. Causae peccati sunt accipiendae ex parte conversionis, ut ex supradictis patet *qu. 75. ar. 1.* Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Praeterea. Omne peccatum in voluntate consistit, ut *supra* dictum est *q. 74. a. 1. et 2.* Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum: quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de nat. et grat. cap. 67. ante med.* 7. quod *quidam per ignorantiam peccant.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum *in 8. Physic. tex. 27. tom. 2.* causa movens est duplex: una per se, et alia per accidens. Per se quidem est, quae propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia, et levia; per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis.

Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiae perficientis rationem, quae prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium, seu electio, vel operatio; actiones autem in singularibus sunt: unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari: sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quaedam regula rationis, et singularis circumstantiae. Unde patet, quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum, quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans secundum Philosophum *in 3. Ethic. cap. 1. a. med. to. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod non ens non po-

test esse alicuius causa per se; potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquid est secundum aliquid notum, et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle: et hoc modo ignorantia est causa peccati, sicut cum quasi scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod ignorantia est causa peccati. Ab Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Io. 15. Haec facient vobis*, idest contra vos, *quia non noverunt Patrem, neque me.* Item *Exod. 1. Surrexit rex novus, qui ignorabat Ioseph, et dixit ad populum etc.* Ideo enim incipit iste rex persequi Israelitas, quia ignorabat, licet postea haec sua ignorantia per crementa peccatorum transierit in malitiam maximam. Vide Veritates Aureas *sup. tot. leg. vet. Exod. 1. concl. 1.* ut de ignorantia noveris inter alia, quod est *mater cunctorum errorum*, ut iam olim sanxit Concilium Toletanum, et recitatur *in Decr. dist. 38. c. 2.* Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum ignorantia sit peccatum.

Inf. qu. 84. ar. 4. ad 5. et qu. 105. a. 2. ad 9. et 2. 2. q. 53. a. 2. ad 2. et 2. d. 42. qu. 2. art. 2. q. 1. ad 3. et mal. qu. 3. a. 7. cor. et ad 1. 7. et 11. et quolib. 1. a. 19. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est *dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut *supra* habitum est *q. 71. a. 6.* Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Praeterea. Peccatum directius opponitur gratiae, quam scientiae. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed magis poena quaedam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quae est privatio scientiae, non est peccatum.

3. Praeterea. Si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Praeterea. Omne peccatum per poenitentiam tollitur, nec aliquid peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu omni reatu per poenitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Praeterea. Si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remanet ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret; quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra. Nihil meretur poenam, nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam, secundum illud *1. ad Cor. 14. 38. Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem: unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit *7. cap. cael. hierar. a med. et cap. 5.* ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire.

Horum autem quaedam aliquis scire tenetur, illa scilicet, sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalia iuris praecepta; singuli autem ea quae ad eorum statum, vel officium spectant. Quaedam vero sunt, quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriae, et contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem, quod quicumque negligit habere, vel facere id quod tenetur habere, vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quae aliquis scire tenetur, est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quae scire non potest. Unde horum ignorantia invincibilis dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet, quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quae aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quae quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 71. art. 6. ad 1.* in hoc quod dicitur *dictum*, vel *factum*, vel *concupitum*, sunt intelligendae etiam negationes oppositae, secundum quod omissio habet rationem peccati: et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub praedicta definitione peccati, inquantum praetermittitur aliquid, quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum, quod privatio gratiae, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiae praeparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia: et tamen quantum ad hoc est dissimile: quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus

voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria: et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa consideratio est peccatum.

Ad quartum dicendum, quod licet transeunte reatu per poenitentiam, remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiae; non tamen remanet negligentia, secundum quod ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiae: non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam, quam habere tenetur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod ignorantia est peccatum. Ut *1. Cor. 4.* secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Item *Luc. 19. Venient dies in te etc. eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae.* Hoc est: Punieris, eo quod peccatum, quo ignorasti tempus incarnationis meae factae propter te, habes. Patet enim, quod non cognoscere aliquid, tunc, quando quis potest, et debet cognoscere, ut de Iudaeis illis erat, est ignorantia: et consequenter, quod talis ignorantia secundum illam Domini sententiam, est peccatum. Secundo vides, quomodo ex iis bene etc.

ART. III.

Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato.

Sup. q. 74. a. 1. ad 2. et a. 5. cor. et ad 1. et d. 22. qu. 2. o. 2. et 4. d. 9. a. 3. q. 2. et mal. q. 3. a. 8. et quol. 9. ar. 15. cor. et Psal. 14. cor. 4. et Rom. 1. lect. 7. princ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ignorantia ex toto excuset a peccato. Quia, ut Augustinus dicit *lib. 1. Retract. c. 9. a med. to. 1. Omne peccatum voluntarium est.* Sed ignorantia causat involuntarium, ut *supra* habitum est *q. 6. a. 8.* Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Praeterea. Id quod aliquis facit praeter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet iudicari peccatum, vel virtuosum in humanis actibus.

3. Praeterea. Homo est subiectum virtutis, et peccati, inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 3. de liber. arb. cap. 18. a princ. tom. 1.* quod *quaedam per ignorantiam facta recte improbantur.* Sed solum illa directe improbantur, quae sunt peccata. Ergo quaedam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato.

Respondeo dicendum, quod ignorantia de se habet, quod faciat actum, quem causat, involuntarium esse. Iam autem dictum est *a. 1. et 2. hu. qu.* quod ignorantia dicitur causare actum, quem scientia opposita prohibebat: et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia, quae per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia huius scientiae non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur *in 3. Ethic. c. 1. to. 5.* Et talis ignorantia, quae non est causa actus peccati, ut dictum est *hic, et ar. 1. hu. qu.* quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente, vel concomitante actum peccati.

Sed ignorantia, quae est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati.

Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus. Uno modo ex parte rei ipsius ignoratae. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere, quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non; et tamen adhuc remanet in eius scientia aliquid, per quod cognoscit illud esse actum peccati: puta si aliquis percutiens aliquem, scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati: vel forte nescit, quod ille se defendens repercutiat eum; quod si sciret, non percuteret: quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiae, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria: vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam, et peccatum, dummodo sit eorum quae quis scire tenetur, et potest; et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia, quae omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est eius quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut *supra* dictum est *q. 6. a. 8.* Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

Ad secundum dicendum, quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati: et secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod si esset talis ignorantia, quae totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis, et amentibus. Non autem semper ignorantia causans peccatum est talis; et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod ignorantia non ex toto excusat a peccato. A D. Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. con.* A Scripturis vero per hoc quod ignorantia, qua Lamech occidit Cain *Genes. 4.* et qua Pharao tulit Sarai in domum suam *Genes. 12.* non excusavit totaliter aliquem ipsorum a peccato. In cuius signum uterque pro suo illo peccato punitus est, ut ibidem a Scriptura innuitur. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica etc.

ART. IV.

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Sap. a. 3. et loc. ibid. annotatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis in omni peccato: dicit enim Philosophus *in 3. Ethic. c. 1. a. med. to. 5.* quod *omnis malus est ignorans.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Praeterea. Peccatum additum peccato facit maius peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est *art. 2. huius quaest.* Ergo non diminuit peccatum.

3. Praeterea. Non est eiusdem aggravare, et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum: quoniam super illud Apostoli *Rom. 2: Ignoras, quod benignitas Dei etc.* dicit Ambrosius *implic.* et Glossa *ord. Gravissime peccas, si ignoras.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Praeterea. Si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa, quae totaliter tollit usum rationis. Sed huiusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget: dicit enim Philosophus *in 3. Ethic. c. 5. ante med. to. 5:* quod *ebrius meretur duplices mulctationes.* Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra. Quicquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi, ut patet *1. ad Tim. 1. 13. Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum, quod quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem, quod ignorantia, quae totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert.

Ignorantia vero quae non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget.

Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quae est causa peccati, et tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque, quod talis ignorantia directe, et per se est voluntaria: sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet: et talis ignorantia videtur augere voluntarium, et peccatum: ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit, quod aliquis vult subire ignorantiae damnum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia, quae est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte, vel per accidens: puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari, et discretione carere: et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe, et per se feratur in peccatum, sed per accidens. Unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia, secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem, vel habitum inclinantem in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper maius peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura: et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet: sicut homicidium gravius peccatum est, si sit a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine; quamvis haec sint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata. Vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est, quod homo etiam beneficia non recognoscat. Vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quae fundamentum spiritualis aedificii subvertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem duplices mulctationes propter duo peccata, quae committit, scilicet ebrietatem, et aliud peccatum, quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantiae adiunctae diminuit sequens peccatum; et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est *in corp.*

Vel potest dici, quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cuiusdam Pittaci legislatoris, qui statuit, ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem; quia plures iniuriantur ebrii, quam sobrii, ut patet per Philosophum *in 2. Polit. sub fi. lib. tom. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod ignorantia minuit peccatum. Ut *Timoth. 1.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Ubi nota, quod ly *ignorans* sumi-

tur figurative, idest per illam figuram, quae minus dicit, significando plus. Significat namque plus ly *ignorans*, quam dicat, idest quam in veritate fuerit. Secundum veritatem enim Paulus peccavit per ignorantiam, quod est minus, quam peccare ignoranter, ut recitatum est ex B. Thoma *a. 1. notat. post probat. conclus.* Item *Luc. 23: Dimitte illis, non enim sciunt, quid faciunt.* Hanc enim ignorantiam illorum ibi adducit pro aliquali ratione remissionis; ut patet, et consequenter ad alleviandum peccatum eorum. Ubi tamen notabis, quod non loquitur de peccato illo, ut procedit a principibus Iudaeorum; sed a simplicibus turbis. Ut declaratur *3. q. 47. a. 6.* Secundo vides etc.

QUAESTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animae sit causa peccati.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, Utrum passio appetitus sensitivi possit movere, vel inclinare voluntatem.

Secundo, Utrum possit superare rationem contra eius scientiam.

Tertio, Utrum peccatum, quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.

Quarto, Utrum haec passio, quae est amor sui, sit causa omnis peccati.

Quinto, De illis tribus causis, quae ponuntur *1. Ioan. 3. 16. Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitae.*

Sexto, Utrum passio, quae est causa peccati, diminuat ipsum.

Septimo, Utrum totaliter excuset.

Octavo, Utrum peccatum, quod ex passione est, possit esse mortale.

ART. I.

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi.

Sup. q. 9. a. 1. et q. 10. a. 3. et 2. 2. q. 156. a. 1. cor. et 3. q. 46. a. 7. ad 1. et ver. q. 5. a. 10. cor. et q. 25. a. 9. ad 3. et 6.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur, nisi a suo obiecto. Voluntas autem est potentia passiva, et activa simul, inquantum est movens, et mota; sicut Philosophus dicit *in 3. de anim. tex. 54. to. 2.* universaliter de vi appetitiva. Cum ergo obiectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Praeterea. Superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quae est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem: dicit enim Philosophus *in 3. de anim. tex. 57. to. 2.* quod *appetitus rationis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus caelestibus sphaera movet sphaeram.* Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Praeterea. Nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quaedam immaterialis: non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur *in 4. de anim. tex. 42. tom. 2.* appetitus autem sensitivus est via materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est, quod dicitur *Daniel. 13. 65. Concupiscentia subvertit cor tuum.*

Respondeo dicendum, quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere, aut movere voluntatem, sed indirecte potest: et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum quamdam abstractionem. Cum enim omnes potentiae in una essentia animae radicentur, necesse est, quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor: unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi: tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quamdam distractionem quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcunque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum: impeditur enim iudicium, et apprehensio rationis propter vehementem, et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem, quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus: unde videmus, quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his, circa quae afficiuntur: unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de obiecto voluntatis, sicut dictum est *in corp. art.* quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis obiectum.

Ad secundum dicendum, quod superius non movetur ab inferiori directe; sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est *in corp. art.*

Et similiter dicendum est ad tertium.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scriptura insinuatum, quod voluntas movetur ab appetitu sensitivo. Ut *Dani. 13.* secundum quod adduci-

tur *in arg. cont.* Ubi ly *cor* sumitur pro voluntate, propter rationem communiter dictam 2. 2. q. 44. a. 5. Item *Iacobi 1. Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, et illectus.* Tentatio enim haec fit per hoc, quod concupiscentia, seu passio appetitus sensitivi trahit, seu movet voluntatem ad peccandum. Quod patet exemplo Davidis 2. *Reg. 11.* Cuius voluntas ex visu, et concupiscentia fuit abstracta, et illecta ad perpetrandum adulterium. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. II.

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam.

Mal. q. 3. a. 9.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quae in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quae est debilis (1), et cito transiens.

2. Praeterea. Voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam: cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur. Ergo passio numquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Si dicatur, quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari. Contra: Universalis, et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem: sicut, Omnis homo, et non omnis homo. Sed duae opiniones, quae sunt contradictoriae, sunt contrariae, ut dicitur *in 2. Periherm. cap. ult. t. 1.* Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones; quod est impossibile.

4. Praeterea. Quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri: sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam; ut patet per id quod dicitur *in 1. Poster. te. 2. tom. 1.* Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur, quod etiam in particulari sciat.

5. Praeterea. *Ea quae sunt in voce, sunt signa intellectus animae*, secundum Philosophum *in princ. lib. 1. Periherm. tom. 1.* Sed homo in passione existens frequenter confitetur, id quod eligit, esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur, quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem: quia non potest esse, quod habeat scientiam universalem, et aestimet oppositum in particulari.

Sed contra est, quod dicit Apostolus *Rom. 7. 23. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem, quae est in membris, est concupiscentia, de qua *supra* locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quaedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum, quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit *in 7. Ethic. cap. 2. in princ. to. 5.* quod scientia numquam possit superari a passione: unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat: quia cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, numquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat: et propter hoc voluntas numquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur *Prov. 14. 22. Errant, qui operantur malum.*

Sed quia experimento patet, quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud *Luc. 12. 47. Servus, qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit, plagis vapulabit multis:* et *Iac. 4. 17.* dicitur: *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi*, non simpliciter verum dixit: sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit *in 7. Ethic. cap. 3. tom. 5.* Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali, et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis, et operis, ut *supra* dictum est *qu. 76. ar. 1.* Contingit ergo, quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum: et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est, quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere, quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret: et tunc non videtur difficile, quod praeter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis: puta cum homo sciens Geometriam non intendit ad considerandum Geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare; quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem: et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem.

Impedit autem tripliciter. Primo quidem per quamdam distractionem, sicut *supra* expositum est *art. praec.* Secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius, quod scientia

(1) *Al.* mobilis.

universalis habet. Tertio per quamdam immutationem corporalem; ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat, sicut etiam somnus, vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis: multi enim propter abundantiam amoris, et irae sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam, quam habet in universali.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis particularis, eo quod operationes sunt circa singularia: unde non est mirum, si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquod bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione: et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non posset contingere, quod aliquis haberet simul in actu scientiam, aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere, quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo: actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire: sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit *in 7. Ethic. cap. 3. to. 5.* quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares, et duas universales; quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat, et concludat sub secunda.

Ad quintum dicendum, quod sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente diiudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit, quod sit faciendum, ut dicitur *in 7. Ethic. cap. 3. a med. to. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod ratio potest superari a passione contra scientiam suam, scilicet, ut ratio agat contra scientiam, quam ipsamet habet. Ut *Rom.* 7. secundum quod adducitur *in arg. cont.* Item per hoc quod dicitur *Matt. 27. A sanguine iusti huius.* Et *infra: Iesum flagellatum tradidit eis, ut crucifigeretur.* Item *Marc. 15. Pilatus vero dicebat illis: Quid enim mali fecit?* Et *infra: Volens populo satisfacere tradidit Iesum flagellis caesum, ut crucifigeretur.* Item *Luc. 23. Nihil invenio causae in hoc homine. Ecce ego coram vobis interrogans nullam causam invenio in homine isto, ex his, in quibus eum accusatis. Emendatum ergo illum dimittam. Tertio dixit ad illos: Quid enim mali fecit?* Et *infra: Invalescebant voces eorum: et Pilatus adiudicavit, fieri petitionem eorum.* Item *Io. 18. Ego nullam invenio in eo causam.* Et *c. 19. Ego enim non invenio in eo causam. Exinde quaerebat Pilatus dimittere eum.* Et *infra: Tunc ergo tradidit eis illum, ut crucifigeretur.* Nam in praedictis videre est, et passionem pugnare cum ratione, et rationem impugnatam volentem ex propria scientia concludere, et tandem rationem ipsam a passione superatam conclusionem totius negotii facere contra propriam scientiam, id quod aliis verbis dicitur, facere contra conscientiam. Ecce. Passionis locum revera tenent Iudaei; cum per invidiam tradidissent eum *Matth. 27. Marc. 15.* exterioris tamen a Pilato; a quibus in ipso excitatur, concitatur, confoveturque interior passio timoris mundani, scilicet displicendi Iudaeis eisdem, atque in primis Caesari. In Pilato igitur, praeter externam passionem, interna contra rationem pugnat. Ratio eius propriam scientiam saepius profert, ut ab Evangelistis audivimus, ex ipsaque scientia concludere negotium satagit per ly *emendatum ergo illum dimittam*, et ly *exinde quaerebat Pilatus dimittere eum.* Passio eiusdem contra instat, ut aperte ex contextu constat, ac demum ratio contra propriam scientiam superatur a passione ipsa timoris, ut ostendit ly *volens populo satisfacere tradidit etc.* et ly *invalescebant voces eorum, et Pilatus adiudicavit etc.* idest ex invalescentia vocum eorum timorem adaugentium motus Pilatus contra conscientiam propriam crebrius prolatam *adiudicavit fieri petitionem eorum;* hoc est, ut textus Ioannis exponit, *tradidit eis illum, ut crucifigeretur.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. III.

Utrum peccatum, quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

Inf. qu. 85. ar. 3. ad 4. et 2. d. 22. qu. 2. a. 2. ad 5. et in exp. lit. fi. et 4. d. 19. qu. 1. art. 3. qu. 2. ad 2. et ma. q. 3. a. 8. ad 5. et a. 9. 10. 11. et 12. cor. et Psa. 9. co. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum, quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est *art. 1. hu. quaest.* Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini, quam infirmitati. Ergo peccatum, quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Praeterea. Infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro: unde dicitur *in Ps. 77. 39. Recordatus est, quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate, quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animae passione.

3. Praeterea. Ad ea non videtur homo esse infirmus, quae eius voluntati subduntur. Sed facere, vel

non facere ea ad quae passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud *Gen. 4. 7. Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Ergo peccatum, quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est, quod Tullius *in 4. lib. de Tuscul. quaest. ante med. et deinc.* passiones animae *aegritudines* vocat. Aegritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum, quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Respondeo dicendum, quod causa peccati propria est ex parte animae, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur, vel impeditur in executione propriae operationis propter aliquam inordinationem partium corporis: ita scilicet quod humores, et membra hominis non subdantur virtuti regitivae, et motivae corporis: unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus *in 10. de hist. anim. cap. 1. circ. prin. to. 4.* Unde et infirmitas animae dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae, ita et partes animae dicuntur esse inordinatae, quando non subduntur ordini rationis: ratio enim est vis regitiva partium animae.

Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis, aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto, debitae actioni hominis; dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus *in 7. Ethic. c. 8. cir. princ. tom. 5.* comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quanto fuerit motus fortior in corpore praeter ordinem naturae, tanto est maior infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis praeter ordinem rationis, tanto est maior infirmitas animae.

Ad secundum dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem: potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum; impeditur autem per passionem, ut *supra* dictum est *art. 1. hu. quaest.* Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animae, quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentiri, vel non assentiri his, in quae passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus, vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo praedicto in *cor. ar. et a. 1. hu. quaest.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccata ex passione dicuntur ex infirmitate. Ut per hoc quod dicitur *Rom. 5. Debemus nos firmiores imbecillitatem infirmorum sustinere.* Hoc est compati his qui peccant ex infirmitate. Item per dictum *Gal. 6. Si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis; considerans teipsum, ne et tu tenteris.* Hic enim per praeoccupatum in aliquo delicto ex tentatione intelligit eum, qui tentatus a passione deficit: et talem vocat praeoccupatum, quasi ex infirmitate cadentem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum amor sui sit principium omnis peccati.

Inf. art. 5. cor. et q. 84. art. 2. ad 3. et 2. 2. qu. 25. art. 7. ad 1. et qu. 153. art. 5. ad 3. et 2. d. 42. q. 1. art. 1. cor. et mal. q. 8. art. 1. ad 19.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum, et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum, et debitum, unde praecipitur homini, ut diligat proximum, sicut seipsum *Lev. 19.* Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Praeterea. Apostolus dicit *Rom. 7. 8. Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*: ubi Glossa ordinaria Augustini *lib. de spir. et lit. cap. 4. tom. 3.* dicit, quod *bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*: quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut *supra* habitum est *q. 3. a. 2. et q. 23. a. 4.* Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Praeterea. Augustinus *sup. illud Ps. 79. to. 8. Incensa igni, et suffossa,* dicit, quod *omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante.* Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Praeterea. Sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *14. de civ. Dei cap. 28. in princ. tom. 5. et in Psal. 64. a princ. to. 8.* quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.* Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum, quod sicut *supra* dictum est *q. 75. a. 1.* propria, et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis

boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est, quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus, et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum, quod congruit; sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum *loc. citat. in arg. sed con.*

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut iam dictum est *in corp.*

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare et illud bonum, quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum, vel pecuniam, recipit (1) pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali: omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui: propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat scipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse; et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod amor sui est causa omnis peccati. A Divo Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in argum. cont.* Ubi ly *per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis*, exponendum est de pertinere sive completive, sive dispositive. Patet enim, quod peccatum etiam veniale comprehenditur in conclusione articuli, ita quod amor sui est causa peccati etiam venialis: et patet, quod peccatum veniale non facit hominem actualiter pertinere ad civitatem Babylonis, idest ad infernum damnatorum *q. 87. art. 2.* sed dispositive tantum, inquantum sicilicet veniale disponit ad mortale *qu. 88. ar. 3.* Sic ergo in illa minori ly *pertinet*, exponitur completive, in casu peccati mortalis; exponitur autem dispositive, in casu venialis. A Scripturis vero per hoc quod dicitur *2. Timoth.3. Erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, tumidi, voluptatum amatores magis, quam Dei; habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem eius abnegantes.* Constat enim, quod hic ly *seipsos amantes* praeponitur omnibus aliis, quia universa repraesentat, ut per ultimam clausulam, scilicet *habentes quidem etc.* patere potest consideranti, et ex hoc denotatur quod amor ille sui ipsorum erit radix, seu causa omnium ceterorum vitiorum. Ac si dixerit: Amor sui inordinatus abundabit maxime tunc; et ideo abundabunt maximo reliqua vitia, scilicet cupiditas, elatio, superbia, blasphemia etc. Vide inibi Sanctum Doctorem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

(1) *Al.* respicit.

ART. V.

Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae.

Inf. qu. 108. art. 3. ad. 2. et 2. d. 52. qu. 2. art. 1. et ma. qu. 8. art. 1. ad 23.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ponantur causae peccatorum esse *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum*, et *superbia vitae*. Quia secundum Apostolum *1. ad Timoth. ult. 10. Radix omnium malorum est cupiditas.* Sed superbia vitae sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Praeterea. Concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud *Dan. 13.56. Species decepit te.* Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Praeterea. Concupiscentia est delectabilis appetitus, ut *supra* habitum est *quaest. 30. ar. 2.* Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni concupiscentia auditus, et aliorum sensuum.

4. Praeterea. Sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est *art. praec. ad 3.* Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causae peccatorum tanguntur.

Sed contra est, quod dicitur *1.Ioan.2.16. Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum: unde et *ibidem* dicitur, quod *totus mundus in maligno positus est.* Ergo praedicta tria sunt causae peccatorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *artic. praec.* inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni: unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est, quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati.

Bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animae passiones, quae sunt causa peccati. Uno modo absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut *supra* dictum est *qu. 23. a. 1.* Est autem duplex concupiscentia, sicut *supra* habitum est *q. 30. a. 3.* Una quidem naturalis, quae est eorum, quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus, et potus, et alia huiusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis: et horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis.*

Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per sensum carnis sustentationem, aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi ac-

ceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia huiusmodi: et haec quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum;* sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit *in 10. Conf. c. 33. par. a princ. to. 1.* sive referatur ad concupiscentiam rerum, quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur.

Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad *superbiam vitae:* nam superbia est appetitus inordinatus excellentiae, ut *inferius* dicetur *qu. 84. a. 2. et 2. 2. q. 162. ar. 1.*

Et sic patet, quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quae sunt causa peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis naturaliter conformantur concupiscentiae animali.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cuiuslibet boni, sic etiam *superbia vitae* continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, *infra* dicetur *qu. 84. ar. 1.*

Ad secundum dicendum quod *concupiscentia oculorum* non dicitur hic concupiscentia omnium rerum, quae videri oculis possunt, sed solum earum, in quibus non quaeritur delectatio carnis, quae est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cuiuscumque apprehensivae virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur *in 1. Metaph. in prin. tom. 3.* et ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit *in l. de ver. Dom. ser. 33. a med. tom. 10.*

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut *supra* dictum est *qu. 25. a. 2. et q. 29. a. 2.* et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum tamquam causae earum quae faciunt inordinate fugam mali.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod causae peccatorum convenienter ponuntur ista tria, scilicet *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, et *superbia vitae*. Ut *1. Io. 2. Omne etc.* secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Ex hoc tamen non fit, quod amor inordinatus sui non sit causa omnis peccati *art. 4.* et consequenter omnium istorum trium. Si igitur ad ista tria reducuntur propter hoc omnes ceterae causae peccati, ut dixit conclusio, multo magis propter hoc reducuntur ad amorem inordinatum sui. De convenientia Scripturarum totali, et sufficientia vide *qu. 68. art. 4. app.* Item *2. 2. q. 122. art. 2. app. et qu. 140. ar. 1. appen. et q. 179. ar. 2. appen.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. VI.

Utrum peccatum allevietur propter passionem.

Sup. qu. 23. ar. 3. ad 3. et qu. 47. ar. 2. cor. et ver. q. 26. ar. 7. et ma. qu. 3. ar. 11.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causae auget effectum: si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est *ar. prae.* Ergo quanto est intensior passio, tanto est maius peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Praeterea. Sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum, quam alleviet.

3. Praeterea. Quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra. Passio ipsa concupiscentiae vocatur tentatio carnis. Sed quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum *lib. 14. de civ. Dei cap. 12. in fi. to. 5. ab opposito colligi potest.* Ergo passio diminuit peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis, et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter, et consequenter: antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit, vel inclinat rationem, vel voluntatem, ut *supra* dicum est *a. 1. et 2. hu. q. et q. 10. a. 3.* consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipitur passio, secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem, et voluntatem. Unde quanto ratio, et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium, et in nobis existens: et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium.

Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est, quod quanto aliquis maiori libidine, vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quae quidem ex conversione sequitur per accidens, idest praeter intentionem peccantis. Causae autem per ac-

cidens augmentatae non augmentant effectus, sed solum causae per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequens iudicium rationis augmentat meritum; si autem praecedat, ut scilicet homo magis ex passione, quam ex iudicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem, et laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus; non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum alleviatur propter passionem. Ut per hoc quod dicitur *Psalm. 77. Recordatus est, quia caro sunt.* Contextus enim illo innuit, quod ly *recordatus etc.* dicitur ad alleviandum peccatum Israelitarum illorum, qui petierant et panes, et carnes. Ac si dictum sit: Recordatus est, scilicet per effectum: quod illi sic petentes petierunt ea ex quadam nimia passionis commotione: et ideo peccantibus taliter illis Deus ex misericordia sua facilius indulsit, et fuit propitius. Ubi ad intelligendum melius ly *caro sunt*, nota, quod per hunc modum loquendi significatur, quod passio concupiscentiae, concupierunt enim, ut contextus ibi dicit, vocatur tentatio carnis. Tunc subsume, quod, quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut ex Augustino dicit *arg. cont.* et Psalmi dictum in favorem primae conclusionis stare, clarius adhuc videbis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VII.

Utrum passio totaliter excuset a peccato.

Inf. a. 8. ad 3. et mal. q. 3. a. 10. cor.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod passio totaliter excuset a peccato. Quicquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed *concupiscentia carnis*, quae est quaedam passio, causat involuntarium, secundum illud *Gal. 5. 17. Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quaecumque vultis, illa faciatis.* Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Praeterea. Passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est *ar. 2. hu. q. et q. 76. art. 3.* Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut *supra* habitum est *q. 6. ar. 8.* Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Praeterea. Infirmitas animae gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quae est infirmitas animae.

Sed contra est quod Apostolus *Rom. 7.* vocat *passiones peccatorum*, nonnisi quia peccata causant: quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quae totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin non totaliter.

Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur: ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur, quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte: directe quidem id in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

Secundum hoc igitur distinguendum est: quia passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem, vel iram insaniunt: et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est *hic supra.* Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex aegritudine, vel aliqua huiusmodi causa incidit in talem passionem, quae totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta, quod totaliter intercipiat usum rationis: et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum: quia membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis, ut *supra* dictum est *quaest. 17. art. 9.* Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *Ut non quaecumque vultis, illa faciatis*, non est referendum ad ea quae fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiae motum: vellet enim homo numquam concupiscere malum, sicut etiam exponitur id quod dicitur *Rom. 7. 9. Quod odi malum, illud facio.* Vel potest referri ad voluntatem praecedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter solam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis, quae totaliter excusat, est ignorantia circumstantiae: quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita. Sed passio causat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiae ad particularem actum: quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis est involuntaria; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est *in corp. art.* quae est quaedam corporalis infirmitas.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod dicitur *Rom. 7.* secun-

dum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Pro cuius argumenti fortiori corrobatione notabis, quod Apostolus in suo contextu fontem passionum illarum, scilicet fomitem vocat peccatum, dicens ly *quod habitat in me peccatum*, Quem ideo sic vocat, non quia proprie peccatum sit, sed quia ex peccato natus ad peccatum inclinat. Vide concilium Tridentinum *sess. 5. decret. 1.* circa finem. Hoc autem, scilicet quod fomes vocetur peccatum, quia causat peccata, non esset, si passiones illae in ipso quodammodo radicatae a peccato totaliter excusarent. Item per hoc quod, ut patet *art. 2. appen.* passio timoris in Pilato fuit magna, et tamen ipsum totaliter a peccato non excusavit, ut tota Ecclesia docet; et *Ioan. 19. Maius peccatum habet, qui tradidit me tibi*, apertissime innuens, quod et Pilatus ex tormentis Christo Domino illatis ad suggestionem Iudaeorum eum perterrefacientium habebat peccatum, quamvis non sic maius. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VIII.

Utrum peccatum, quod est ex passione, possit esse mortale.

Mal. qu. 3. art. 10. et 3. Ethic. lect. 17.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod peccatum, quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum, quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat causam suae veniae. Cum igitur peccatum, quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Praeterea. Causa est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut *supra* habitum est *q. 71. a. 4.* Ergo peccatum, quod est ex passione, non potest esse mortale.

3. Praeterea. Passio abducit a ratione, ut ex dictis patet *art. 1. et 2. hu. qu.* Sed rationis est converti ad Deum, vel averti a Deo, in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo, quod est ex passione, non potest esse mortale.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 7.5.* quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti*. Hoc autem est proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. Ergo peccatum, quod est ex passione, potest esse mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale, ut *supra* dictum est *q. 72. a. 5.* consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus: quae quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere, quod inclinatio animae in aliquid, quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hic occurrere: potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est *art. praec.* unde si non occurrat, est peccatum mortale: sicut videmus quod multa homicidia, et multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniae, quae diminuit peccatum: et sic peccatum ex infirmitate, vel ignorantia dicitur veniale. Alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per poenitentiam fit veniale, idest veniam consequitur. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum; et hoc solum veniale opponitur mortali. Obiectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis; quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quae per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est *art. 6. hu. qu. ad 1.* unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti, vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, iam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum ex passione potest esse mortale. Ut per hoc quod dicitur *Roman. 7.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item per hoc quod peccatum Pilati, quo Dominum crucifixit, quamvis ex passione timoris fuerit *art. 2. appe.* absque ullo dubio fuit mortalissimum. Item per hoc quod peccatum Petri, quo Christum negavit *quaest. 75. art. 4. appe.* licet ex passione timorosa processerit, fuit mortale. In cuius evidens signum Dominus imminente iam negatione dixit *Luc. 22. Tu aliquando conversus confirma etc.* Ergo aliquando eris aversus: quod est per peccatum mortale. Defectus enim in confessione fidei, id quod tempore necessitatis, ut tunc erat, est peccatum mortale *2. 2. quaest. 3. art. 3.* licet non defecerit in fidem, secundum illud in contextu eodem: *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.* Quia ergo amisit caritatem, peccando mortaliter modo praedicto, ideo dicitur amisisse tunc fidem formatam, quoniam caritas est forma fidei *2. 2. q. 4. a. 3.* quamvis absolute fidem secundum seipsam non perdiderit. Non quod sint duae fides, sed una tantum: quae praesente caritate vocatur formata, et absente caritate vocatur informis *2. 2. qu. 4. ar. 4.* De peccato Petri, quod fuerit mortale, vide etiam sanctum Doctorem *in quodlib. 9. art. 14.* Secundo vides, quomodo ex iis etc.

QUAESTIO LXXVIII.

De causa peccati, quae est malitia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati, quae est ex parte voluntatis, quae dicitur malitia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria peccare.

Secundo, Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Tertio, Utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Quarto, Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam ille qui peccat ex passione.

ART. I.

Utrum aliquis peccet ex certa malitia.

2. 2. qu. 161. a. 2. cor. et 3. qu. 88. ar. 4. cor. et 2. d. 7. q. 1. a. 2. cor. et mal. q. 2. a. 8. ad 4. et q. 3. art. 2. per tot. et art. 4. corp. et ad 7. et 8. et ad Rom. 2. lect. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriae, seu certae malitiae. Sed *omnis malus est ignorans*, secundum Philosophum *lib. 3. Ethic. cap. 1. a med. t. 5.* et *Prov. 14. 22.* dicitur: *Errant, qui operantur malum.* Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Praeterea. Dionysius dicit *4. c. de divin. nom. par. 4. lect. 14. et 22.* quod *nullus intendens ad malum operatur.* Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando: quod enim est praeter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Praeterea. Malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum; quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est, quod dicitur *Iob 34. 27. Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias eius intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod homo, sicut et quaelibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. unde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione, seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus, et appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est, ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato: sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat.

Ita per hunc modum quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias, vel voluptatem, quam ordinem rationis, vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum, quam privatio alicuius boni: et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam, qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum, quod agitur: et tunc dicitur ex ignorantia peccare; quandoque autem excludit scientiam, qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur; quandoque autem excludit scientiam, qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum: et sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est *in corp. art.* et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni: sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad tertium dicendum, quod malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus a Philosopho *lib. 5. Eth. cap. 1. a. princ. to. 5.* nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus: et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio malitia nominetur, et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex electione peccat, sive etiam malitia dicatur aliqua praecedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia: et tunc idem non est causa suiipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, et unum peccatum est causa alterius: non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet *q. 75. a. 4. ad 3.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod aliquis peccat ex industria, sive ex certa malitia. Ut *Iob 34.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. contr.* Ubi notabis, quod ly *quasi*, non dicit hic diminutionem facti: sicut cum de aliquo morto praevento, antequam opus incoeptum consummaret, dicitur, non finivit, sed quasi finivit opus: sed ly *quasi* hic dicit expressionem facti: sicut quando de aliquo rege maiestatem regiam re vera in actibus suis exprimente dicitur: ambulat, loquitur, in omnibus se habet quasi rex. Dicitur etiam hic ly *quasi* ad ostendendum, quod isti impii, et per consequens alii ex malitia peccantes, licet scienter eligant malum, scilicet recedere a Deo, non tamen in-

tendunt malum secundum se. Vide responsionem *ad 2.* Item insinuatur illud per dictum *Psal. 35. Noluit intelligere, ut bene ageret.* Simile enim est hoc ei, quod ibi in Iob dicitur: *Vias eius intelligere noluerunt.* Quibus verbis utrobique denotatur, ignorantiam affectatam esse familiarem peccantibus ex certa malitia, ideoque commode eorum descriptivam. Velle enim ignorare aliquid retrahere potens a peccato, ut liberius peccetur, est signum, quod ei taliter ignorare volenti placet malitia secundum se ratione corrupti affectus proprii. Vide *respon. ad primum.* Secundo vide, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Inf. a. 3. et Rom. 1. lect. 1. c. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non omnis, qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim, quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum, quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Praeterea. *Actus ex habitu procedentes sunt similes actibus, ex quibus generantur*, ut dicitur *in 2. Ethic. c. 1. et 2. to. 5.* Sed actus praecedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Praeterea. In his quae aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud *Prov. 2.14. Qui laetantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*: et hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: *poenitudine* enim *replentur pravi*, idest habentes habitum vitiosum, ut dicitur *in 9. Ethic. cap. 4. sub fin. to. 5.* Ergo peccata, quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra. Peccatum ex certa malitia dicitur esse, quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur *in 6. Ethic. cap. 2. tom. 5.* de habitu virtuoso. Ergo peccatum, quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis. Unde et habitus definitur esse *quo quis utitur, cum voluerit.* Et ideo sicut potest contingere, quod aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid eius integrum manet, ex quo provenit, quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere, quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia.

Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo, et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale, ex quo sequitur, quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens: et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est, quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei, vel caritas: unde dicuntur non mala simpliciter, sed secundum quid: et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod actus, qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus, ex quibus habitus generantur. Differunt tamen ab eis, sicut perfectum ab imperfecto: et talis est differentia peccati, quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quae non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere, quod non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Plerumque tamen tales poenitet de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum, quod ex peccato incurrunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum ex habitu est peccatum ex certa malitia. Ut per hoc quod dicitur *Psal. 35. Astitit omni viae non bonae; malitiam autem non odivit.* Ille enim proprie assistere viae non bonae dicitur, qui ex habitu inclinat ad peccatum, tamquam paratus semper eligere id quod suo habitui vitioso convenit. De eodem vero mox subditur ly *malitiam autem non odivit*, idest amavit. Figurate enim loquitur, scilicet per figuram, quae, dicendo minus, plus significat. Clarum modo *ex art. 1.* est, quod peccans ex certa malitia amat malitiam. Vide ibi, maxime ad 1. Scriptura igitur ex ordine dicens, quod homo, qui *astitit omni viae non bonae*, *malitiam* amavit, si scholastica lingua illam suam sententiam vestiat, dicit: Quicumque peccat ex habitu, peccat ex certa malitia. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. III.

Utrum ille, qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Sup. a. 2. et Rom. 1. lect. 3. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus *in 5. Ethic. cap. 9. a med. t. 5.* quod *non est cuiuslibet iniusta facere, qualiter iniustus facit*, scilicet ex electione, *sed solum habentis habitum.* Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est *art. 1. huius qu.* Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Praeterea. Origenes dicit *in 1. Periarch. cap. 3. in fin.* quod *non ad subitum quis evacuatur, aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est.* Sed maximus defluxus esse videtur, ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Praeterea. Quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum, quod eligit. Sed ex natura potentiae non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio, vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est *qu. praec. a. 3.* Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed contra. Sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum, potest eligere malum; quod est ex certa malitia peccare.

Respondeo dicendum, quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum: unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat: et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum: quod potest contingere dupliciter.

Uno quidem modo per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum; ita quod secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens, et simile aliquod malum: et in hoc ratione convenientiae tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quae vertitur in naturam, vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturae in ipso.

Alio modo contingit, quod voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicuius prohibentis: puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae, vel propter timorem gehennae; remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia quasi absque fraeno peccet.

Sic igitur patet, quod peccatum, quod est ex certa malitia, semper praesupponit in homine aliquam inordinationem, quae tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium, quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari, qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis: quod non est nisi eius qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur, quod ex certa malitia peccet: sed praesupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est *in cor. art.*

Ad tertium dicendum, quod illud, per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est, vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni, et de electione mali: quia malum numquam est sine bono naturae; sed bonum potest esse sine malo culpae perfectae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod non quicumque peccat ex certa malitia, peccat ex habitu. Ut per hoc quod *Gen. 4.* narratur, quod Cain et ex certa malitia peccavit, et ex habitu non peccavit. Quod enim ex certa malitia peccaverit, apparet per hoc quod admonitus a Deo de irrationabili iracundia contra fratrem in peius, ut malitiosi faciunt, corruit, scilicet in homicidium. Unde ad denotandum, quod hoc ex certa malitia fecerit, dicitur *1. Ioan. 3. Cain ex maligno erat, et occidit fratrem suum. Et propter quid occidit eum? Quia opera eius maligna erant, fratris autem iusta.* Quod autem non ex habitu hoc fecerit, apparet per hoc quod nullum corporale homicidium antea patraverat, ut inde eum habituatum ad homicidia facienda dicere posses. Item per dictum *Gen. 38. Ille sciens, non nasci sibi filios, introiens ad uxorem fratris sui semen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine nascerentur.* Ex malitia enim ista, scilicet ne liberi fratris nomine, et non suo nascerentur, movebatur ille ad effundendum semen in terram. Ex habitu vero id non operabatur: quoniam nunc primum tale eius scelus a Scriptura narratur; ex qua re datur intelligi, quod ad sic faciendum habituatus non erat. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum ille, qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam qui ex passione.

Sup. q. 47. a. 2. co. et 2. 2. q. 7. a. 3. co. et 2. d. 7. qu. 1. ar. 2. co. fi. et mal. qu. 3. ar. 13. et quol 2. ar. 15. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius, quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto, vel in parte. Sed maior est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione: nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quae est maxima, ut Philosophus dicit *in 7. Ethic. c. 8. a med. to. 5.* habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato, qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Praeterea. Quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui maiori impetu passionis deiicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat, quam ille qui peccat ex passione.

3. Praeterea. Peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat, quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est, quod peccatum, quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem poenam meretur, secundum illud *Iob 34. 26. Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed poena non augetur nisi propter gravitatem culpae. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quod est ex industria, seu certa malitia.

Respondeo dicendum, quod peccatum, quod est ex certa malitia, est gravius peccato, quod est ex passione, triplici ratione.

Primo quidem quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quae ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur: et tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia: ex eo vero, quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo quia passio, quae inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit: et sic homo cito redit ad bonum propositum, poenitens de peccato; sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens; et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus *in 7. Ethic. c. 8. in princ. to. 5.* comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo, qui continue laborat; incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate. Tertio quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus: et sic eius defectus est periculosior, quam eius qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem; licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum, quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excusat, neque diminuit peccatum, ut *supra* dictum est *q. 76. art. 4.* Unde neque maior ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum, quod impulsio, quae est ex passione, est quasi ex exteriori respectu voluntatis; sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quod dictum est *a. 2. et 3. hu. qu.* et ideo electio, quae est in ipso, est principium peccati: et propter hoc dicitur ex electione peccare.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccans ex malitia peccat gravius, quam peccans ex passione. Ut *Iob 34.* secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Item per hoc quod dicitur *Hebr. 4. Non habemus Pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostri.* Potest quidem etiam compati, quantum est ex se, malitiis nostris, idest peccantibus ex certa malitia: sed nihilominus ad denotandum, quid minus incapax compassionis eius existere in peccatis ex passione factis, illud expresse potius de infirmitatibus dicendum elegit Apostolus. Magis vero insinuatur propositum, si praemissae scientiae additur dictum *Psalm. 25. Odivi Ecclesiam malignantium.* Et *Ps. 36 Qui malignantur, exterminabuntur.* Hic enim peccantes ex certa malitia adeo incapaces compassionis illius denotantur, ut etiam ex se mereri dicantur et odium Dei, et sui ipsorum exterminationem. Scripturae igitur per praedicta simul iuncta aperte monstrant intentum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati: et primo ex parte Dei: secundo ex parte diaboli: tertio ex parte hominis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum Deus sit causa peccati.

Secundo, Utrum actus peccati sit a Deo.

Tertio, Utrum Deus sit causa excaecationis, et obdurationis.

Quarto, Utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur, vel obdurantur.

ART. I.

Utrum Deus sit causa peccati.

Inf. q. 80. a. 1. cor. et mal. q. 3. a. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus *Rom. 1. 28.* de quibusdam: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt*: et Glossa Augustini *lib. de grat. et liber. arbitr. cap. 11. cir. fi. tom. 7. ibidem* dicit, quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum.* Sed facere quae non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Praeterea. *Sap. 14. 11.* dicitur: *Creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animabus hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturae non sint factae nisi a Deo, ut *in 1.* habitum est *q. 43. a. 1.* videtur quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Praeterea. Quicquid est causa causae, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Praeterea. Omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinae bonitati, quod ipse sit causa mali poenae: de isto enim malo dicitur *Isai. 45. 7.* quod *Deus est creans malum:* et *Amos 3.6. Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit.* Ergo etiam divinae bonitati non repugnat, quod Deus sit causa culpae.

Sed contra. *Sap. 11. 25.* dicitur: *Nihil odisti eorum quae fecisti.* Odit autem Deus peccatum, secundum illud *Sap. 14.9. Odio est Deo impius, et impietas eius.* Ergo Deus non est causa peccati.

Respondeo dicendum, quod homo dupliciter est causa peccati vel sui, vel alterius: uno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam, vel alterius ad peccandum; alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato. Unde *Ezech. 3. 18.* speculatori dicitur: *Si non dixeris impio, Morte morieris, sanguinem eius de manu tua requiram.*

Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui, vel alterius: quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum, sicut in finem. Deus autem omnia inclinat, et convertit in seipsum, sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit *1. cap. de divin. nomin. vers. fin. lect. 3.* unde impossibile est, quod sit sibi, vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati.

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim, quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent; sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae, et iustitiae, cum ipse sit sapientia, et iustitia: unde non imputatur ei, quod alius peccet, sicut causae peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens, et debens gubernare.

Et sic patet, quod Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad verba Apostoli ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, iam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quae non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos, quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos, quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit *in lib. de grat. et liber. arbitr.* unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum, et malum,* sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem; in malum autem, inquantum non prohibet, sicut dictum est *in corp. art.* Et tamen hoc etiam contingit ex merito praecedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *Creaturae Dei factae sunt in odium, et in tentationem animabus hominum*, haec praepositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutive: non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum. Unde subditur, *et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud, quam ad quod factae sunt.

Ad tertium dicendum, quod effectus causae mediae procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam: sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum, sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod poena opponitur bono eius qui punitur, qui privatur quocumque bono; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divinae: et propter hoc non est similis ratio de culpa, et poena.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem tum directam, haec ponitur in corpore, tum indirectam, haec est solutio argumentorum, interimas haereses impiissimas Calvini dicentis, quod Deus non modo permittit fieri peccata, sed etiam fiunt volente Deo, et impellente. Item, quod Dei opera omnino sunt simpliciter peccata, quae fiunt ab hominibus. Item, quod nullum furtum, nulla scortatio, nullum adulterium fit ab homine, quod Deus non efficiat in homine. Item, quod Deo volente, et iubente, diabolus mentitur in cordibus hominum. Item, quod Deus est non solum causa omnis mali,

sed etiam hominibus, ut mala operentur, malas cogitationes in cordibus illorum inspirat, adeoque, ut non homines peccent, sed Deus sit efficiens, et volens peccatum. Item haeresim impiissimam Melanchtonis dicentis, ut refert Melchior Cano *de locis Theolog. l. 2. c. 4.* quod Dei opus ita est adulterium Davidis, saevitia Manlii, proditio Iudae aeque ac conversio Pauli. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has omnes merito damnari ab Ecclesia dicente *in collecta feria 5. post sacros. ciner. Deus, qui culpa offenderis, poenitentia placaris.* Sapientiae enim repugnat, quod sui offensionem, sive directe, sive indirecte causet: item nec ipsam placari per poenitentiam possibile esset, si sapientia ipsa, quae Deus est, peccati esset causa: immo a poenitentia tunc exacerbaretur, seu offenderetur, quoniam poenitentia destruit peccatum: et consequenter secundum insanias illas falsas destrueret tunc illud, quod Deus produxit, et esse vult. Damnatur ergo etiam per hoc a tota sacra Scriptura, tum veteri, tum nova: quoniam ubique ipsa aperte id protestatur in facto, puta Davidis, Manassis, Pauli, Magdalenae etc. quod Deus culpa offenditur, poenitentia placatur. Horum siquidem evidens signum dat, quando punitiones multifarias a Deo culpabilibus inflictas, et poenitentibus misericordiam gratiosam fuisse impartitam enarrat. Et tamen secundum illa phantasmata haereticalia oportuisset Deum non punire, sed praemiare peccatores, eo quod fecissent tunc id quod volebat Deus, scilicet peccatum. Ut quid ergo de paradiso expulit Adamum? *Genes. 3.* et diluvio perdidit carnales? *Genes. 7.* sulphureo igne Sodomitas? *Genes. 19.* Cur istos, ac similes loco poenarum non praemiavit? Rursus damnantur *a Luc. 15. Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Et quomodo unquam possibile esset, quod ipsi, vel etiam alii quicumque in caritate existentes, de poenitentibus gaudere possent, si Deus esset vel directe, vel indirecte causa peccati. Nam tunc gaudere de poenitentibus esset idem quod gaudere de destruentibus opera Dei; quo quid magis contra caritatem, in qua et quidem plenissime, sunt Angeli in caelo? De praedictarum haeresum damnatione ampliori vide Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. Genes. 2. conclus. 10. et cap. 3. concl. 6. et cap. 6. et concl. 2.* Item *Exod. 8. contra primum.* Item *Levit. 1. conclus. 6. et cap. 11. conclus. 7.* Item damnantur apertissime *a 1. Ioan. 31. In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli.* Hoc est, ut contextus ibi praedixerat, ut peccata tollat. Idem *ibid. Peccatum in eo non est. Omnis, qui manet in eo, non peccat: et omnis qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum.* Haec ille: et quasi digito ostendens Calvinum, nosque ab eius insidiosis fallaciis praemuniens, subiungit: *Filioli, nemo vos seducat. Qui facit iustitiam, iustus est sicut et Deus iustus est. Qui facit peccatum, ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat. Omnis qui natus ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen Dei manet in eo, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus.* Haec ibi: et *cap. 5.* subdit: *Simus in vero Filio eius, hic est verus Deus.* Ex praedictis enim etiam caecutientibus patet reprobatio; et quidem a fortiori, omnium haeresum praenarratarum. Nam, si Filius Dei, qui est verus Deus apparuit, ut re vera apparuit, ad hunc finem, scilicet ut dissolvat opera diaboli, idest peccata; quomodo non magis odit peccata, quam poenas maximas, quas pro peccatis dissolvendis voluntario sustinuit? Quomodo non ideo maxime elongatus est ab hoc, ut sit vel minima causa peccatorum, quando tam ardenti desiderio voluit esse etiam cum tanta sui corporis iactura destructor eorum? Rursum. Si aliquis ideo peccat, quia manet in Deo: et quod plus est, quamdiu in Deo manserit, peccare non potest: quomodo non inde constat abundantissime, quod Deus a peccato maxime distat? Intantumque, ut et sibi adhaerentes peccato ipso elongatos faciat: in iisque contrarium peccati, idest iustitiam causet; qua non solum peccatum, sed etiam auctorem peccati, scilicet diabolum et a se, et ab aliis viriliter fugare possint, ac debeant? De damnatione haeresum illarum adhuc vide Additiones *art. num. 198. cum Elucid.* Item *prim. par. art. 115. 259. 475. 515. cum Elucid.* Ceterum, si vitam Calvini, quo minus tam immanissima monstra exinde pullulasse mireris, oculus tuus candidus belluinam videre sufferat, quae et ipsa earumdem haeresum ideo damnatio quaedam est. Ecce illam *in Elucid. Additionum q. 9. art. 4. append.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. II.

Utrum actus peccati sit a Deo.

Inf. q. 80. a. 1. cor. et 1. d. 40. q. 4. a. 2. et d. 42. q. 2. a. 1. et 2. d. 37. q. 2. et d. 44. qu. 1. art. 1. et 3. cont. cap. 162. et mal. q. 3. a. 2. et Rom. 11. lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus *in li. de perf. iust. cap. 2. cir. med. to. 7.* quod *actus peccati non est res aliqua.* Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

2. Praeterea. Homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actus peccati: *nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. p. 4. lect. 14. et 22.* Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est *art. praec.* Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Praeterea. Aliqui actus secundum suam speciem sunt mali, et peccata, ut ex supradictis patet *q. 18. a. 2. et 8.* Sed quicquid est causa alicuius, est causa eius, quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est *art. praec.* Ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed contra. Actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed *voluntas Dei est causa omnium motionum*, ut Augustinus dicit *in 3. de Trin. c. 4. et 9. in fi. to. 3.* Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondeo dicendum, quod actus peccati et est ens, et est actus: et ex utroque habet, quod sit a

Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium *5. cap. de div. nom. lect. 1. et 2.* Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu: quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur, quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio.

Sed peccatum nominat ens, et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium: sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam: sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi; licet hoc ipse non intendat principaliter: et ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum: et ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *supra q. 72. a. 1.* actus, et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo obiecto, cui coniungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, et Augustino, quod actus peccati, ut actus tantum, est a Deo. A D. Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *3. Reg. 22. Ait Dominus: Quis decipiet Achab regem Israel etc. Egressus autem spiritus ait: Ego decipiam illum. Cui Dominus: In quo? Et ille ait: Egrediar: et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius. Et dixit Dominus: Decipies, et praevalebis. Egredere, et fac ita. Nunc igitur ecce Dominus dedit spiritum mendacii in ore omnium prophetarum tuorum, qui hic sunt; et Dominus locutus est contra te malum.* His enim verbis monstratur, quod Dominus vult hunc actum iustum, scilicet deceptionem regis Achab ab aliquo fiendam. Vult et per consequens hunc actum, scilicet mendacium, ut tamen actus est, ad iustitiam illam, scilicet deceptionem Achab concurrens. Ex quo velle dicitur Dominus, et dixisse spiritui ly *egredere*; *fac ita*, idest fac id quod locutus es; et dicitur dedisse spiritum mendacii in ore illorum prophetarum. Haec certe duo, scilicet ly *fac ita*, ly *dedit Dominus spiritum mendacii*, sonant causam: quod et magis apparet, si huic coniungamus illud desiderium Domini praenotatum per ly *quis Achab.* Denotatur ergo per hoc quod Dominus fuit causa deceptionis eius, et causa mendacii: secundum tamen quod Dominus potest esse causa horum. Ideo enim ad hanc limitationem designandam replicatur ly *Dominus* toties in textu hoc brevissimo. Videamus ergo, quid est hoc nomen Dominus? Est, *qui est.* Sic enim ipse Moysi de ipsius nomine inquirenti respondit *Exod. 3. Ego sum, qui sum, sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos.* Cum itaque ly *qui est* sit maxime proprium nomen Dei *1. qu. 13. art. 11.* et omnis causa agens agat sibi simile *2. Phys. et de anim.* impossibile est, quod a Deo, tamquam a causa agente procedat aliquid, quod non sit ens, et consequenter necesse est, quod omne causatum a Deo sit ens, et nihil ab eo causari possit, nisi id quod habet rationem entis. Per tam crebram igitur replicationem de ly *Dominus*, factam in proposito, scilicet quando de deceptione, et mendacio tractatur, monstrare voluit Scriptura, quod Deus est causa deceptionis, et mendacii, quatenus ista sunt entia, et non aliter. Cum ergo de tribus, quae peccatum nominat, scilicet ens, actionem, et defectum, idest inordinationem, duo tantum, scilicet ens, et actio dicant entitatem, inordinatio enim formaliter, idest ut defectus ab ordine, nihil est, peccatum etiam formaliter proprie sit ipsa inordinatio, constat, quod Scriptura per sententiam praemissam dixit, quod Deus est causa omnis entitatis in peccato, seu cum peccato, seu circa peccatum existentis, sed non est causa peccati. Item insinuatur idipsum per hoc quod in lege Dei dicitur *Exod. 20. Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*, idest non dices mendacium in damnum alterius, neque decipies eum. Et *2. Timo. 2. Deus fidelis permanet: negare seipsum non potest.* Si enim istas duas auctoritates iunxerimus ad invicem, videmus aperte, Scripturam dicere, quod impossibile est Deum velle, quod aliquis dicat mendacium, et quod decipiat aliquem loquendo falsum, quatenus hoc est contra illam legem a se datam: quoniam tunc negaret seipsum, quod fieri non potest. Deum siquidem negare seipsum, et Deum velle aliquid contra legem suam, sunt penitus idem. Hinc ergo sequitur patenter, quod quando Deus vult deceptionem alicuius, et quod aliquis mentiatur ad decipiendum illum, non vult haec, ut sunt contra legem a se datam, idest non vult haec, ut sunt peccata, impossibile enim est hoc ex praemissis, sed vult haec, ut non sunt contra legem a se datam, idest ut non sunt peccata; sunt vero peccata, ut sunt inordinationes, idest aversiones a lege Dei; non sunt autem peccata, ut praecise sunt entia, et actus. Item insinuatur id per hoc quod dicitur *Genes. 22. Tolle filium tuum etc. et offeres eum in holocaustum*: et *Exod. 12. Fecerunt filii Israel, sicut praeceperat Dominus Moysi, et petierunt ab Aegyptiis vasa argentea, et aurea, vestemque plurimam, et spoliaverunt Aegyptios.* Hic enim patet, quod is qui dixerat *Exod. 20. Non occides: Non furtum facies*, praecipit et Abrahamo, ut occidat filium innocentem, et Israelitis, ut spolient Aegyptios, quod

est furtum, idest asportare res alienas invitis illarum dominis: et consequenter patet, quod actus peccati seiungitur a peccato, et quod Deus est causa actus peccati, et non est causa peccati. Nam, cum Deus seipsum negare non possit, necesse est, occisionem illam, furtumque non esse peccata, sed actus tantum peccati. Nihil enim est peccatum, nisi quod est praeter, vel contra legem Dei, ut patet ex *quaest. 71. art. 6.* occisio vero illa, et furtum nec praeter, nec contra legem Dei sunt: quoniam a Deo, qui est ipsa lex, praecepta sunt. Restat ergo, quod illa, non nisi prout actus sunt, praecipi a Deo potuerint. Hinc etiam constat, ut tactum est, quod actus peccati est aliud a peccato. Nam auferre vitam homini est quidam actus; asportare rem alienam invito homine illius rei domino, est quidam actus: et ista duo, ut patuit, non sunt peccata, ut actus, sed tantum, ut sunt contra legem Dei. Hanc ipsam differentiam et clarius videre est in Scripturis illis, quibus matrimonium approbatur, et fornicatio reprobatur. Idem enim actus est utrumque: cum maris, et foeminae sit utrobique coniunctio. Unde, si actus non distingueretur a peccato, tunc vel matrimonium reprobaretur. sicut et fornicatio; vel fornicatio approbaretur, sicut et matrimonium. Quia vero actus unus est contra legem Dei, alius autem non; ideo unus, scilicet fornicationis est peccatum, alius, scilicet matrimonii, non. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum Deus sit causa excaecationis, et indurationis.

1. qu. 23. ar. 3. et 2. 2. qu. 15. ar. 1. et 1. d. 40. qu. 4. ar. 2. et 3. con. c. 162. et ver. quaest. 24. ar. 10. cor. et Iob. 11. lect. 6. et Rom. 1. lect. 7. et cap. 9. lect. 3. et 1. Cor. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit causa excaecationis, et indurationis. Dicit enim Augustinus *in lib. 83. Qq. q. 3. to. 4.* quod Deus non est causa eius, quo homo fit deterior. Sed per excaecationem, et obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excaecationis, et obdurationis.

2. Praeterea. Fulgentius dicit *lib. 1. de dupl. Praedest. ad Mon. cap. 19. ad fin.* quod *Deus non est ultor illius rei, cuius est auctor.* Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud *Eccli. 3 27. Cor durum male habebit in novissimo.* Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Praeterea. Idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excaecationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud *Sap. 2. 21. Excaecavit enim eos malitia eorum*; et etiam diabolus secundum illud *2. ad Cor. 4. 4. Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium*: quae quidem causae videntur esse contrariae Deo. Ergo Deus non est causa excaecationis, et obdurationis.

Sed contra est, quod dicitur *Isa. 6. 10. Excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava*: et *Rom. 9. 18.* dicitur: *Cuius vult miseretur, et quem vult indurat.*

Respondeo dicendum, quod excaecatio, et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi a divino lumine: et quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis, et obdurationis, sicut non est causa peccati.

Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur, quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum: et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis, et obdurationis.

Est autem considerandum, quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud *Ioan. 1. 9. Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: sicut sol est universalis causa illuminationis corporum: aliter tamen, et aliter: nam sol agit illuminando per necessitatem naturae; Deus autem agit voluntarie per ordinem suae sapientiae. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet; si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum, sicut patet de domo, cuius fenestrae sunt clausae; sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol, non enim suo iudicio agit, ut lumen interius non immittat; sed causa eius est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiae non immittit illis, in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excaecationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis: quae quidem distinguuntur secundum effectus gratiae, quae et perficit intellectum dono sapientiae, et affectum emollit igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus, et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinae, scilicet auditus; ideo quantum ad visum ponitur *excaecatio*; quantum ad auditum, *aurium aggravatio;* quantum ad affectum *obduratio.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum excaecatio, et induratio ex parte subtractionis gratiae sint quaedam poenae, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam haec incurrit, sicut et ceteras poenas.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de obduratione, secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excaecationis meritoria, sicut culpa est causa poenae: et hoc etiam modo diabolus excaecare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum a Scripturis fuisse, quod Deus est causa excaecationis, et indurationis. Ut *Isa. 6. Rom. 9.* secundum quod *in arg. cont.* Et quia huiusmodi videntur effectus reprobationis, vel aliquid simile; ideo pro captu horum meliori de reprobatione vide *1. quaest. 23. cum Elucid.* quibus et addas narrata ex Concilio Valentino *ibib. in Elucid. art. num. 516. not. post append.* Item *Exod. 14. Ego indurabo cor Pharaonis.* Vide tamen aliam quamdam huius expositionem in Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Exod. 14. conclus. 1.*

Item insinuatur idipsum per hoc quod dicitur Deus despicere aliquem, ut *Eccles. 7. Considera opera Dei, quod nemo possit illum corrigere, quem Deus despexerit.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum excaecatio, et obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excaecatur, et obduratur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod excaecatio, et obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excaecatur, et obduratur. Dicit enim Augustinus *in Enchirid. cap. 11. cir. prin. to. 3.* quod *Deus cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum.* Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum, cuius ipse est causa. Sed excaecationis, et obdurationis Deus est causa, ut dictum est *art. praec.* Ergo haec ordinantur ad salutem eius qui excaecatur, vel obduratur.

2. Praeterea. *Sap. 1.13.* dicitur, quod *Deus non delectatur in perditione impiorum.* Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excaecationem in bonum eorum non converteret: sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excaecationem convertit in bonum excaecatorum.

3. Praeterea. *Deus non est personarum acceptor*, ut dicitur *Act. 10.34.* Sed quorumdam excaecationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorumdam Iudaeorum, qui excaecati sunt, ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur *Actor. 2.* ut patet per Augustinum *in lib. de Qq. Ev. sc. sec. Matth. qu. 14. tom. 4.* Ergo Deus omnium excaecationem convertit in eorum salutem.

Sed contra. *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, ut dicitur *Rom. 3.* Sed excaecatio est malum. Ergo Deus non excaecat aliquos propter eorum bonum.

Respondeo dicendum, quod excaecatio est quoddam praeambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur: ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia, vel providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur, et convertantur, sicut Augustinus dicit *in lib. de nat. et gr. cap. 22. 24. et 28. tom. 7.*

Unde et excaecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius qui excaecatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excaecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur. Sed haec misericordia non omnibus impenditur excaecatis, sed praedestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur *Rom. 8.* Unde quantum ad quosdam excaecatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios ad damnationem, ut Augustinus dicit *in 3. de Qq. Evangel. loc. cit. in arg. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnia mala, quae Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum eius in quo est malum; sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi: sicut culpam Tyrannorum ordinat in bonum Martyrum, et poenam damnatorum ordinat ad gloriam iustitiae suae.

Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suae iustitiae, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Deus aliquorum excaecationem ordinat in eorum salutem, misericordiae est; quod autem excaecatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, iustitiae est; quod autem misericordiam quibusdam impendit, et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut *in 1.* dictum est *q. 23. a. 5. ad 3.*

Ad quartum dicendum, quod mala culpae non sunt facienda, ut veniant bona; sed mala poenae sunt inferenda propter bonum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod excaecatio, et obduratio aliquibus resultat in damnationem, aliquibus vero in salutem. Ut per hoc quod Pharao post excaecationem, et indurationem damnatur *Exo. 5. 6. 7. et cap. 14.* similiter quoque de Dathan, Abiron, Chore, post excaecationem, et obdurationem legitur *Num. 16.* Saulus vero post excaecationem, et obdurationem salvatur *Act. 7. 8. 9.* similiter de recitatis *Act. 2.* ut adducitur *in argum. 3.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum diabolus sit directe causa peccati.
Secundo, Utrum diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo.
Tertio, Utrum possit necessitatem peccandi inducere.
Quarto, Utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ART. I.

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

Sup. q. 75. a. 3. et 3. q. 8. ar. 7. et ma. q. 3. a. 3. et 4. et quol. 3. ar. 8. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit *4. de Trin. cap. 12. in princ. tom. 3.* quod *diabolus suae*

societati malignos affectus inspirat : et Beda *super Act. sup. illud c. 5. Anania, cur tentavit etc.* dicit, quod *diabolus animam in affectum malitiae trahit*: et Isidorus dicit *in lib. 2. de sum. bon. cap. 41. in fi. et l. 3. c. 5.* quod *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet*. Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Praeterea. Hieronymus dicit *lib. 2. cont. Iovinian. cap. 2. a med.* quod *sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali*. Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Praeterea. Philosophus dicit *in quod. cap. Ethicae Eude. sc. c. 18. lib. 7. a princ. tom. 5.* quod *oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii*. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed contra est, quod Augustinus probat *in lib. 1. de lib. arb. cap. 11. cir. princ. et in 3. cap. 17. et 18. tom. 1.* quod *nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate*. Sed homo non fit servus libidinis, nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus; quod quidem non contingit, nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum.

Voluntas autem, sicut *supra* dictum est *q. 9. a. 3. 4. et 6.* a duobus moveri potest: uno modo ab obiecto, sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut *supra* ostensum est *loc. cit.* Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est *q. 79. a. 1.* Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius.

Ex parte autem obiecti potest intelligi, quod aliquid moveat voluntatem tripliciter: uno modo ipsum obiectum propositum, sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum: alio modo ille qui proponit, vel offert huiusmodi obiectum: tertio modo ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni: quia et hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum, vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem, et tertio modo vel diabolus, vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi.

Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati: quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto, nisi ab ultimo fine, ut *supra* dictum est *q. 10. a. 1. et 2.* Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur, quod diabolus non sit causa peccati directe, vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae auctoritates, et si quae similes inveniantur, sunt referendae ad hoc, quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interius movendo voluntatem; quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, et diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Manichaei, et Armenorum dicentium, quod peccatum non est a libero hominis arbitrio, sed a daemone ad illud impellente. Contra enim hanc continentem duo, scilicet negativam de libero arbitrio, et affirmativam de impulsu daemonis militat utraque articuli conclusio: prima contra primum negatum, secunda contra secundum affirmatum. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illam merito damnari a Divo Augustino, ut *in arg. contr.* Item ab hoc quod Eva dixit *Genes. 1. Serpens decepit me*. Et tamen pro peccato illo esus cibi vetiti, Dominus, ut ibi contextus declarat, punivit Evam ipsam; quae se a culpa per ly *serpens decepit me*, volebat excusare, reiiciendo illam totaliter in daemonem. Duo siquidem intendebat Eva per verba ipsa dicere, scilicet quod peccatum illud comestionis suae non fuisset a suo libero arbitrio; et quod fuisset a daemone per serpentem importato, tamquam ad illud peccatum ipsam impellente. Per hoc ergo quod Deum punisse Evam post illa verba narratur, ostenditur utique a Scriptura, et quod a libero arbitrio hominis est suum peccatum, et quod non est a daemone impellente; licet sit ab ipso persuadente ad illud atque obiectum, hoc in proposito fuit pomum, sub ratione boni proponente. Quod enim sit duobus his ultimis modis a daemone, monstrat poena data serpenti a Deo propter tentationem illam per ly *supra pectus tuum* etc. sicut quod non sit a daemone impellente, commonstraverat ly *serpens decepit me*, per hoc quod ista excusatio non iustificavit, sed damnavit mulierem. Tentatio itaque illa fuit, secundum Scripturam, propositiva, et persuasiva; sed non fuit impulsiva, seu coactiva. Pro meliori horum captu vide Veritates aureas *super tot. leg. vet. Gen. 1. c. 13.*

Item idipsum, quod scilicet peccatum et non est a daemone impellente, et non est sufficienter ab ipso obiectum proponente, ac persuadente, insinuatur: ideoque damnatur haeresis illa tota per hoc quod Satan pro toto suo posse tum omnibus rebus ipsum spoliando, tum ulcere pessimo totum ipsum in corpore percutiendo conatus est pertrahere sanctum Iob ad peccatum *cap. 1. 2.* et tamen numquam potuit *ibid. et cap. 42.* Ex eo enim quod persuadendo peccatum, cuius persuasionis locum tenuit praedicta ablatio, tum possessionis universalis, tum corporeae sanitatis, numquam potuit facere, quod Iob peccatum impatientiae, vel huiusmodi committeret, patet intelligenti utrumque. Nam, si potuisset ipsum Iob impellere ad peccandum, ad illud utique eum impulisset: in cuius signum Satan ipse omnia praedicta fecit, insuper et uxorem eius, amicosque *cap. 24.* et sequentibus, et contra ipsum excitavit, ut Iob inde exasperatus peccaret. Et si fuissent suae illae persuasiones sufficientes ad hoc, illis utique tamquam causis positis sequutus fuisset in Iob illarum effectus, scilicet peccatum. Item insinuatur idipsum a *Iac. 1. Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, et illectus.* Item damnatur *ab Addit. q. 12. ar. 3. cum Eluc.* Item *a p. p. art. nu. 565. cum Elucid.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. II.

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

Mal. q. 3. ar. 4. et q. 16. ar. 11. et quol. 3. ar. 8. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animae sunt quaedam opera vitae. Sed nullum opus vitae potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animae vegetabilis, quod est infimum inter opera vitae. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Praeterea. Omnes interiores motus secundum ordinem naturae a sensibus exterioribus oriuntur. Sed praeter ordinem naturae aliquid operari est solius Dei, ut *in 1.* dictum est *q. 110. a. 4.* Ergo diabolus non potest interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quae in exterioribus sensibus apparent.

3. Praeterea. Interiores actus animae sunt intelligere, et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari: quia, ut *in 1.* habitum est *implic. q. 111. a. 2. ad 2. et a. 3. ad 2.* diabolus non imprimit in intellectum humanum; in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit; quia formae imaginariae, tamquam magis spirituales sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quae *in 1.* habita sunt *q. 110. ar. 2. et q. 111. art. 2. et a. 3. ad 2.* Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est, quia secundum hoc numquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo; quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod interior pars animae est intellectiva, et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum, et voluntatem. Et de voluntate quidem iam dictum est *ar. praec. et 1. p. q. 111. a. 1.* quo modo ad eam diabolus se habet.

Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem eius ad consentiendum peccato: quae quidem obtenebratio provenit ex phantasia, et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam, et appetitum sensitivum; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum.

Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquae formae imaginariae praesententur. Potest etiam facere, quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim *in 1. lib. q. 110. art. 3.* quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest, quae ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquae formae repraesententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus *in lib. de som. et vig. vel lib. de insomn. qui illi adnectitur cap. 3. et 4. t. 2.* quod *cum animal dormierit, descendendo plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparet ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur.* Unde talis motus localis spirituum, vel humorum procurari potest a daemonibus, sive dormiant, sive vigilent homines: et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis, et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquae concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum, sive intentionem sensibilem praedicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat: quia, ut Philosophus *in eod. lib. ut sup. cap. 2. ver. fi.* dicit, *amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatae moventur.* Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum; quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id, ad quod per passionem inclinatur: et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi opera vitae semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea non potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animae vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino praeter ordinem naturae, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est *in corp. art.*

Unde patet responsio ad tertium: quia formae illae sunt a sensibus acceptae primordialiter.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod diabolus potest inducere ad peccatum interius instigando. Ut per hoc quod dicitur *Act. 5. Cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto.* Item per dictum *2. Cor. 11. Satanas transfigurat se in Angelum lucis.* Scilicet quandoque exterius tantum, ut cum tentavit Christum; quandoque exterius, et interius, ut cum seduxit ad tempus fratrem quemdam apparens ei in forma crucifixi; quandoque interius tantum, ut ordinarie fit. Satan enim dixit *Iob 1.2. Circuivi terram, et perambulavi eam.* Ad quid autem circumeat eam, monstratur *1. Pet.5. Adversarius vester diabolus circuit quaerens, quem devoret.* Et *Apoc.12. Satanas, qui seducit universum orbem.* Nam per haec Scripturae ostendunt intentum manifeste, praesertim si ad experientiam coniungantur, qua plurimi ex tentatis seducuntur a diabolo, non exterius, sed interius, transfigurante se in Angelum lucis. Tunc vero interius sic se transfigurat, quando phantasiam, vel appetitum sensitivum illudit, sub specie boni ad malum homines attrahendo, iuxta modum praedictum in probatione conclusionis. Malum enim sub specie boni ostendere interioribus viribus, est diabolum se interius transfigurare in Angelum lucis. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. III.

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Mal. qu. 31. ar. 3. ad 9. et a. 4. cor. et q. 16. a. 11. ad 10. et a. 12. ad 10.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur *Iob 41. 24. Non est potestas super terram, quae ei valeat comparari.* Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Praeterea. Ratio hominis non potest moveri, nisi secundum ea quae exterius sensibus proponuntur, et imaginationi repraesentantur: quia *omnis nostra cognitio ortum habet a sensu; et non est intelligere sine phantasmate,* ut dicitur *in lib. 3. de anim. tex. 30. et 39. tom. 2.* Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est *ar. praec.* et etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus *in lib. 83. Qq. quaest. 12. circa princ. tom. 4.* quod *serpit hoc malum*, scilicet quod est a diabolo, *per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhaeret sonis, infundit se saporibus.* Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Praeterea. Secundum Augustinum *lib. 19. de civ. Dei c. 4. ante med. tom. 5. nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum.* Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et ceteras passiones, eo modo quo *supra* dictum est *art. praec.* Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est, quod dicitur *1. Petr. ult.18. Adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret; cui resistite fortes in fide.* Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Respondeo dicendum, quod diabolus propria virtute, nisi refraenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi.

Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit, nisi per rationem; cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem, et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quicquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte, qua est libera, potest resistere peccato, sicut *supra* dictum est *qu. 77. art. 7.* Unde manifestum est, quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quaelibet potestas maior homine potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut *supra* habitum est *q. 6. art. 6.*

Ad secundum dicendum, quod illud quod est apprehensum per sensum, vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis, nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis; quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli: et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod diabolus non potest inferre necessitatem peccandi hominibus. Ut per hoc quod dicitur *1. Pet. ultim.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item per dictum *Isa. 51. Qui dixerunt animae tuae; incurvare, ut transeamus.* Hi enim sunt daemones, qui suadent animae, ut incurvetur ad hoc, ut transeant per eam quoad effectum suum, idest quoad peccatum. Ex quo utique manifestum relinquunt, quod, si ipsimet possent, incurvarent eam, et consequenter, quod non possunt facere hoc, idest incurvare ipsam, nisi ipsa anima velit. Unde recte ad huiusmodi propositum dixit B. Gregorius: *Debilis est hostis, qui non potest vincere, nisi volentem.* Hinc patet, quod huic veritati non obstat *Psal. 56. Incurvaverunt animam meam.* Nam id intelligitur persuasive, quod scilicet ipsi per modum persuadentis incurvaverunt, idest persuaserunt, ut incurvaretur *ar. 1. 2.* non autem efficienter, nisi accedente consensu volun-

tarie eiusdem animae. Item per dictum *Matth. 16. Portae inferi non praevalebunt adversus eam*, scilicet Ecclesiam meam. Patet siquidem omnibus, quod portae inferi, quae maxime daemones sunt, tota sua voluntate desiderant praevalere adversus Ecclesiam, idest collectionem fidelium, de quibus in figura Hebraeorum novissimorum dicitur ly *in voluntate sua suffoderunt murum*, scilicet Ecclesiae *Gen. 46.* Et consequenter patet quoque omnibus, quod daemones, si possent, praevalerent utique adversus eam, scilicet inducendo eam ad peccatum praesertim infidelitatis. Item ergo est dicere: *Portae inferi non praevalebunt adversus eam*; ac si aperte diceretur, daemones non possunt hominibus necessitatem inferre ad peccandum. Item insinuatur idipsum exemplo ipsius Iob a Satana multipliciter tentati *cap. 1. 2.* et sequentibus, ut pertraheret ipsum ad peccandum: adversus quem tamen non praevaluit, testante Domino *cap. 2. et 42.* Nemo enim sapiens, qui legerit ardorem voluntatis Satanae pro debellando Iob depictum *cap. 1. 2.* dubitabit umquam de hoc, scilicet quod Satan, si potuisset cogere ad peccandum, libenter coegisset ipsum Iob. Scriptura igitur dum et pugnam Satanae acerrimam contra Iob, et nihilominus victoriam ipsius Iob nobilissimam contra Satanam enarrat, per haec, si scholastice loquatur, in proposito dicit: Diabolus necessitatem ad peccandum homini inferre non potest. Ex his quid contra Armenorum, et Manichaeorum haeresim *ar. 1. app.* praenarratam, atque damnatam damnationis novae tum ratione praesentis articuli, tum Scripturarum auctoritate suffultus adiicias, habes abunde. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

1. par. q. 63. ar. 2. cor. et q. 114. a. 3. et 3. q. 8. a. 7. ad 2. et mal. qu. 3. art. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius *4. cap. de divin. nomin. par. 4. lect. 19.* quod *multitudo daemonum causa est omnium malorum et sibi, et aliis.*

2. Praeterea. Quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud *Ioann. 8. 34. Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed *ei aliquis in servitutem addicitur, a quo est superatus*, ut dicitur *2. Pet. 2. 19.* Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Praeterea. Gregorius dicit *lib. 4. Moral. cap. 10. a med.* quod *peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente.* Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile; quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed contra est, quod dicitur *in lib. de eccl. dogm. cap. 82. inter op. August. tom. 3. Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Respondeo dicendum, quod occasionaliter quidem, et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus: sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur, quod facile incenderentur.

Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes *lib. 3. Periar. cap. 2.* probat ex hoc, quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium: qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo daemonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad secundum dicendum, quod non solum fit servus alicuius, qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subiicit. Et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum diaboli fuit irremediabile: quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex praecedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem destruas errorem Armenorum dicentium, quod peccatum nullum extitisset, si daemon non fuisset, qui ad illud homines impulisset. Error hic, quoad illud, quod de impulsione dicit, damnatus iam fuit *art. 1. append.* et ex dictis *in art. 3. append.* Quoad aliam autem partem damnabitur nunc. Secundo igitur habes, quomodo per rationem ostendas, eam merito damnari ab Ecclesiasticis dogmatibus, ut *in arg. cont.* Item a *Iacob. 1. Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, et illectus.* Scilicet etiam si diabolus de hoc particulari talem hominem non tentaret. Item *ab Elucid. prim. part. art. num. 563.* Item per hoc quod dicitur *Genes. 6. Poenitet me fecisse eos.* Scilicet illos maxime, qui etiam a diabolo non instigati, semetipsos, vel alios quoque tentant propria sponte, et in malum praecipitant. Quod enim sic vere intelligatur, scilicet quod Deum poeniteat fecisse homines aliquos non tantum propter peccatum, sed etiam propter modum peccandi, hoc est non tantum, quia peccant, sed etiam quia sponte propria absque suggestione diaboli peccant, hoc, inquam, patere potest ex revelationibus Sanctae Brigidae, non illis a quibusdam ei falso attributis, sed illis quae per summos Pontifices approbatae fuerunt, ut videre est in prologo Cardinalis de Turrecremata etc. praeposito volumini ipsarum revelationum. Ibi ergo Christus de hoc Sanctae Brigidae loquens dicit *lib. 4. revel. cap. 22. Si turbari possem, merito nunc dicere possem: Poenitet me fecisse hominem. Nam homo modo est, sicut animal, quod sponte currit in retia,*

Quantumcumque inclamatur, nihilominus sequitur suae voluntatis appetitum. Nec iam omnino imputandum est diabolo, quod violenter trahit hominem, immo homo ipse praevenit malitiam eius. Sicut canes venatici, qui primo ducuntur copulis: inde tamen assueti capere, et devorare animalia, etiam in accelerando ad praedam praeveniunt ductorem. Sic iam homo assuetus, et fascinatus in peccato, promptior est ad peccandum, quam diabolus ad tentandum. Haec ibi. Ubi ly *violenter trahit* ponitur sic, id est quanta vi potest violentare hominem ad peccandum *art. 3.* sed tamen, quanta vi potest, trahere conatur hominem ad peccandum. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati altero homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est.

Et circa hoc tria consideranda occurrunt. Primo de eius traductione. Secundo de eius essentia. Tertio de eius subiecto.

Et circa primum quaeruntur quinque.

Primo, Utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros.

Secundo, Utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur.

Tertio, Utrum peccatum originale derivetur ad omnes, qui ex Adam per viam seminis generantur.

Quarto, Utrum derivaretur ad illos, qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur.

Quinto, Utrum, si foemina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ART. I.

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

3. quaest. 19. art. 4. ad 1. et 2. d. 33. quaest. 1. ar. 1. et 4. cont. cap. 50. 51. et 52. et mal. qu. 4. ar. 1. et op. 3. cap. 201. 202. 203. et 204. et Ro. 5. lect. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim *Ezech. 18.20. Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Praeterea. Accidens non traducitur per originem, nisi traducto subiecto, eo quod accidens non transit de subiecto in subiectum. Sed anima rationalis, quae est subiectum culpae, non traducitur per originem, ut in *1.* ostensum est *qu. 118. art. 2.* Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Praeterea. Omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animae, quae sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Praeterea. Quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam, alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Praeterea. Philosophus dicit *in 3. Ethic. ca. 5. a med. tom. 5.* quod *propter naturam turpes nullus increpat, sed eos, qui propter desidiam, et negligentiam.* Dicuntur autem *natura turpes*, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil, quod est per originem, est increpabile, neque peccatum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 5.12. Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Quod non potest intelligi per modum imitationis, vel incitationis, propter hoc quod dicitur *Sap. 2.24. Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Restat ergo, quod per originem a primo homine peccatum in mundum intravit.

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum tamquam ab aliqua infectione culpae abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagianae, ut patet per Augustinum *in plur. suis lib. ut lib. 1. Ret. cap. 9. ad fin. tom. 1. lib. de peccator. merit. et remis. cap. 9. et lib. 1. contra Iulian. cap. 3. et lib. 3. cap. 1. et lib. de dono persever. cap. 11. et 12. tom. 7.*

Ad investigandum autem, qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes, quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectae animae derivari videantur.

Alii vero hoc repudiantes tamquam erroneum, conati sunt ostendere, quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra, vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animae, et defectus animae redundent in corpus, et e converso, simili modo dicunt, quod culpabilis defectus animae per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpae subiectum.

Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt: quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animae ex consequenti propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur, tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cuius

ratione est, quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animae prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam: quia, ut Philosophus dicit *in 3. Ethic. c. 5. a med. to. 5. Nullus improperabit caeco nato, sed magis miserebitur.*

Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo: sicut etiam Porphyrius dicit *cap. de speci. cir. med. to. 1.* quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo.* Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei, inquantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum, quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale; sicut peccatum, quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale: et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente: unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud *Eph. 2. 3. Eramus natura filii irae.*

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpae. Et sic est in proposito: derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive, unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quod etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute (1) humanae naturae, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod semen est principium generationis, quae est proprius actus naturae, eius propagationi deserviens: et ideo magis inficitur anima per semen, quam per carnem iam perfectam, quae iam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile: sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum causatam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Pelagii, Albanensiumque dicentium, peccatum originale nullum esse, parvulosque recenter conceptos illud non contrahere, nec propter illud delendum baptizari. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, haeresim illam merito damnari *a Roman. 5.* secundum quod cum declaratione adducitur *in arg. cont.* Item *a Psal. 50. Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Ubi per ly *ecce* denotatur difficultas mirabilis intelligendi, quod peccatum originale significatum per ly *iniquitatibus* habeat rationem culpae in nobis: quam tamen secundum sensum Psalmi eiusdem revera habet, et eam, post difficultatem eius ex diversis opinionibus enarratam, ipsi peccato originali inesse declaravit optima ratione Doctor Sanctus in textu corporis. Nec obstat, quod de peccato originali, cum sit unum *q. 82. art. 1.* dicamus intelligi Psalmum hunc pluraliter per ly *iniquitatibus* loquentem, quoniam deformitates multas in uno eo per hoc condonari designat. Pro qua re vide loco nunc citato in *respon. ad primum.* Item *a Iob. 14. Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Ab effectu enim ibi semen vocat immundum, quia immunditiam culpae originalis in homine causat, modo tamen declarato hic *in ad primum, secundum, et tertium.* Item *cap. 15. Quis est homo, ut immaculatus sit, et ut iustus appareat natus de muliere?* Per hoc enim innuitur, quod homo in esse suo, et primitus accepto, idest tempore conceptionis, et posterius accepto, idest tempore nativitatis, neque immaculatus est, neque iustus, et consequenter per hoc ipsum innuitur, quod peccatum mortale tunc habet, non actuale, ut patet, cum sit tunc ante usum rationis, ergo originale. Item *c. 25. Numquid potest apparere mundus natus de muliere?* Ac si aperte dicat: Non est possibile, quod sic natus sit a peccato originali mundus. Quid autem per natum de muliere intellexerit, ne tu forsan adultum crederes esse designatum, aperuit clarius alibi dicens: *Nec infans unius diei.* Item damnatur abundanter a Concilio Tridentino *sess. 5. Decreto de peccato originali.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Genes. 2. concl. 10.* ubi videbis et verba ipsissima Concilii praedicti. De hac re quoque videas Compendium Alberti Magni *lib. 3. c. 8. 9. cum schol.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

(1) *Al.* humana natura.

ART. II.

Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros.

2. d. 20. q. 2. a. 3. ad 1. et d. 32. q. 1. a. 1. et 4. con. c. 52. ad 13. et mal. q. 4. a. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Poena enim numquam debetur, nisi culpae. Sed aliqui puniuntur iudicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud *Exod. 20. 5. Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam, et quartam generationem*: iudicio etiam humano in crimine laesae maiestatis filii exhaeredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Praeterea. Magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a scipso, quam id quod habet ex alio: sicut ignis magis potest calefacere, quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum, quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum, quod ipse commisit.

3. Praeterea. Ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturae, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturae principiis, quae etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud *Apocal. ult. 11. Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed contra. Bonum est magis diffusivum sui, quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc quaestionem movet *in Enchir. cap. 46. et 47. to. 3.* et insolutam relinquit.

Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, praeter primum, per originem traducantur. Cuius ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum; et ideo ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios: non enim Grammaticus traducit in filium scientiam Grammaticae, quam proprio studio acquisivit; sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat: et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi; nullo autem modo ea quae sunt pure personalia, ut dictum est *hic. sup.* Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis, sicut *in 1.* dictum est *q. 100. a. 1.* erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per proprium peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed illa peccata actualia vel primi parentis, vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est, sed solum quantum ad id quod personae est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod poena spirituali, sicut Augustinus dicit *in epist. ad Avitum, seu ad Auxilium, et est 75. implic. tom. 2.* numquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem: quia omnes animae immediate sunt Dei, ut dicitur *Eze. 18.* Sed poena corporali interdum iudicio divino, vel humano puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile. Sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Armenorum dicentium, quod peccatum primorum parentum toti posteritati ante Christi passionem nocuit, et eam in infernum traxit, non originale, quod nullum est, sed proprium ipsorum parentum: etiamsi posteri ipsi in se nullum habuerint peccatum. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Mat. 8. Recumbent cum Abraham, Isaac, et Iacob in regno caelorum.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Genes. 4. concl. 2. et cap. 5. conc. 5. et cap. 6.* Item ab *Addit. art. nu. 296. cum Elucid.* Item *a p. par. art. nu. 496. 497. cum Eluc.* Per haec enim omnia ostenditur, quod multi ante Christi passionem actualiter exhibitam salvati sunt: ideoque per eamdem damnari intelligitur praedicta haeresis quoad ly *totam posteritatem ante passionem Christi in infernum traxit.* Ceterum eadem, quo ad ly *proprium ipsorum peccatum etc.* condemnatur ab *Ezec. 18. Ut anima patris, ita et anima filii, mea est. Anima, quae peccaverit, ipsa morietur: filius non portabit iniquitatem patris. Sic enim anima, quae peccaverit, ipsa morietur, et filii anima non portabit iniquitatem patris*, idest non morietur propter iniquitatem patris, utique secundum Scripturam hanc anima filii non peccaverit, idest iniquitas patris ad animam filii non fuit transfusa. Nam, si transferretur, tunc anima etiam filii iniquitate patris peccasset, et consequenter ipsa quoque moreretur. Firmum siquidem stat hoc, scilicet quod anima, quae peccaverit, moritur, anima patris propter iniquitatem patris, non moritur anima filii propter iniquitatem patris: ergo ini-

quitas patris attingit animam ipsius patris, sed non derivatur, idest non traducitur in animam filii. Et nota, quod ibi fit sermo de patribus proximis, idest aliis ab Adam, id quod patet ex illo Proverbio, contra quod loquitur, quo Iudaei illi temporibus suis dicebant: *Patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt.* Item condemnatur, et quidem a fortiori, ex eiusdem *d. c. 14. Filios, et filias non liberabunt, sed ipsi soli iustitia sua liberantur.* Patet enim quod bonum est magis sui diffusivum quam malum. Si ergo patres proximi merita sua non diffundunt ad filios, ut ibi verbis praemissis pluries designatur, utique multo magis, secundum eamdem Scripturam non diffunditur peccatum ipsorum patrum in filios. Eadem autem est ratio de peccatis omnibus propinquorum parentum, et de peccatis aliis a primo primi parentis, respectu posteriorum. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. III.

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines.

1. q. 109. a. 1. cor. et 3. q. 32. ar. 8. et qu. 52. ar. 7. ad 2. et q. 68. a. 9. cor. et 2. d. 51. q. 1. a. 2. et 3. d. 3. q. 4. a. 2. et 4. cor. c. 50. et 52. et mal. q. 4. a. 6. et quol. 6. a. 7. et Rom. 5. le. 3. fi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est poena consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur: illi enim, qui vivi reperientur in adventu Domini, numquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur *1. Thes. 4. 14. Nos qui vivimus, non praeveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Praeterea. Nullus dat alteri, quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

3. Praeterea. Donum Christi est maius quam peccatum Adae, ut Apostolus dicit *Rom. 5.* Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adae.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 5. 12. Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt: alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum; quod est erroneum.

Ratio autem sumi potest ex hoc quod *supra* dictum est *art. 1. hu. qu.* scilicet quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animae per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem, quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra, quae nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos, qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum, quod probabilius, et convenientius tenetur, quod omnes illi, qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut *in 3. lib.* plenius dicetur, *quem non absolvit : vide Suppl. q. 78. a. 2. arg. 3.*

Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi numquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones *in quad. epist. ad Miner. de resur. carn. quae est 152. et incipit. In ipso iam profectionis art. ante med.* dicendum est ad argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis; sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae, et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant, inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhud aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adae traducitur in omnes, qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes, qui ab eo spiritualiter generantur per fidem, et baptismum; et non solum ad removendum culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Ioannis Uvestephali dicentis, parvulos nec recenter natos, nec conceptos contrahere peccatum originale, nec credendum hoc Augustino asserenti. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, eam merito damnari *a Rom. 5.* secundum quod ponitur *in arg. cont.* Et nota, quod Apostolus, quamvis parvulos comprehendisset universaliter per ly *omnes*, tamen ad maiorem et veritatis declarationem, et haereticae falsitatis damnationem, voluit, eosdem parvulos circumscriptione quadam singulari designare, subdens: *Regnavit mors etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae.* Quomodo autem describantur parvuli, per hoc quod non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, cum tamen et ipsi in Adamo peccaverint, ut notatur *ibid.* prius per ly *in quo omnes peccaverunt*, vide in Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Gen. 5. concl. 2.* Ibi quoque plurima et summorum Pontificum, et Conciliorum damnantia praedictam haeresim comperies, et speciatim Concilium Tridentinum *sess. 5. de pecc. orig.* quae ideo in praesenti loco non repetuntur. Adverte etiam, quod Apostolus per ly *mors* intellexit et mortem corpoream, et mortem animae, idest peccatum. Unde Concilium Tridentinum *ibid.* tamquam exponens dictum Apostoli inquit: *Si quis asserit, illam per inobedientiae peccatum mortem, et poenas tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: Anathema sit, cum contradicat Apostolo di-*

centi: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors: et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Haec ibi. Damnatur quoque a supradictis *art. 1. append.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim confirmetur, atque declaretur.

ART. IV.

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum.

2. d. 31. q. 1. a. 2. ad 3. et d. 33. q. 1. a. 1. ad 4. et 3. d. 2. qu. 1. ar. 2. qu. 1. art. 2. qu. 2. ad 2. et mal. qu. 4. ar. 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quaedam Glossa ordinaria Augustini *Gen. 3.* quod *in lumbis Adae fuit tota posteritas corrupta, quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii.* Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro eius separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Praeterea. Peccatum originale causatur in nobis, inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

3. Praeterea. Peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundum seminalem rationem; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit *10. sup. Gen. ad lit. c. 18. 19. et 20. to. 3.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *a. 1. et 3. hu. qu.* peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem, nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam; quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere: nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est, quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale: sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa eius generatio pervenit.

Ad secundum dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est *in corp.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem, ut dictum est *in corp. art.* et ideo non contraheret originale peccatum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, Concilio, et Augustino insinuatum, quod qui formaretur ex carne humana miraculose, non contraheret peccatum originale. A D. Augustino quidem, ut applicatur *in arg. contr.* A concilio autem Tridentino *sess. 6. c. 3. Revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti: cum ea propagatione per ipsum dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant.* Haec ibi. A Scripturis vero per hoc quod *Lev. 12. Mulier, si suscepto semine pepererit etc. Cumque expleti fuerint dies purificationis eius, deferet pullum columbae, sive turturem pro peccato.* Nota ly si *suscepto semine.* Ac si expresso ab oppositis dicatur: Si pepererit sine suscepto semine, non tenebitur ad deferendum aliquid pro peccato, quia scilicet proles non nascetur in peccato originali. Nam de tali ibi loquitur Scriptura, cum dicit ly *pro peccato.* Ratio est, quia actus coniugalis copulae de se non est peccatum, immo, si in gratia Dei tunc maneant coniuges, meritorius, ut patet *in Addit. q. 41. ar. 3. 4.* Ex his igitur constat, quod illud dictum Scripturae est ac si scholastice duo ista diceret, scilicet et omnis nascens ex virili semine contrahit originale peccatum, et nullus sine tali semine homo formatus contrahit illud. Vide Veritates aureas *sup. leg. vet. Lev. 12. concl. 2.* Faciunt haec quoque *ad ar. 1. et 3. appen.* contra ibi narratas haereses. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

2. d. 31. q. 1. a. 2. ad 4. et 4. d. 1. q. 2. a. 2. q. 2. ad 1. et mal. q. 4. a. 7. ad 4. et 5. et Ro. 5. lect. 3. et 1. Cor. 15. lect. 3. med.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud Apostoli *Rom. 5. 12. In quo omnes peccaverunt.* Sed sicut homo praeexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Praeterea. Si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles, et mortales nascerentur: mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus *in 2. de gen. an. cap. par. a. prin. et cap. 4. to. 4.* Mors autem, et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiae. Sed passibilitas, et necessitas moriendi sunt poenae peccati originalis. Ergo si Eva peccasset, A-

dam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Praeterea. Damascenus dicit *in lib. 3. orthod. fid. cap. 2.* quod *Spiritus Sanctus praevenit in Virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam.* Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur: et sic, Eva peccante, eius filii peccatum originale contraherent, etiamsi Adam non peccasset.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom.5.12. Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum, quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quae primo peccavit, si foemina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

Respondeo dicendum, quod huius dubitationis solutio ex praemissis patet. Dictum est enim *supra ar. 1. hu. qu.* quod peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est *art. praeced.* quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent. E converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non.

Ad primum ergo dicendum, quod in patre praeexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali, et passivo. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod quibusdam videtur quod Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa: paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiae quam mater ministrat, non sub ratione poenae, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim, et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ut *in 1.* dictum est *q. 79. ar. 1.* sed ex originali iustitia, per quam corpus subdebatur animae, quamdiu anima esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiae est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evae, manifestum est, quod in filiis non esset defectus originalis iustitiae, unde non esset in eis passibilitas, vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio praeveniens in Beata Virgine non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maxime puritate niteret: non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud *Psal. 92. 5. Domum tuam Domine, decet sanctitudo.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod si Adam non peccasset, Eva peccante, non contraherent filii eorum peccatum originale. Ut *Roman. 5.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item per id quod dicitur *Sap. 10. Primus formatus est a Deo pater orbis terrarum.* Et *Eccles. 17. Creavit ex illo adiutorium simile sibi.* Et *Act. 17. Deus fecit ex uno omne genus hominum.* Et *1. Timoth. 2. Adam prius formatus est, deinde Eva.* Per haec enim monstratur, quod donum iustitiae originalis, de quo *art. 2. et 1. qu. 100. art. 1.* non est datum Evae, sed soli Adae, cum Eva et nondum esset creata, et non esset principium omnium hominum. Non enim Adam ex Eva formatus est. Consequenter igitur per eadem Scripturae dicta commonstratur, quod privatio iustitiae originalis per se, et suis posteris non potuit esse in Eva, cum illa non habuisset donum iustitiae originalis pro se, et suis posteris. Constat modo ex *artic. 2. et 3. q. 100. a. 1.* quod privatio iustitiae illius est peccatum originale; quo, scilicet primus habens illud donum, tamquam haereditario iure omnibus ex se per generationem descensuris relinquendum, perdidit ipsum et sibi, et ceteris universis; simulque mortem tum animae, tum corporis a Deo comminante, per ly *in quacumque die comederis ex eo, morte morieris,* praedictam et sibi, et suis posteris accersivit. Supradictis igitur auctoritatibus coniunctim sumptis Scriptura, tamquam scholastice in proposito locuta, dixit: Peccatum originale non fuisset transfusum in posteros, si Eva solum peccasset. Ex hac veritate, cum Scriptura non possit solvi *Io. 10.* idest non possit sibi vero contradicere, patet intelligentibus, quod auctoritas illa *Eccl. 25. A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur* glossanda necessario est: Occasionaliter. Ut dicamus *A muliere initium peccati factum est* occasionaliter, *et per illam* tamquam per malam occasionem *omnes morimur.* Occasio enim totius damni fuit mulier per hoc quod de pomo vetito dedit viro suo ad comedendum *Gen. 3.* non tamen per hoc fuit vera causa transfusionis peccati originalis, connexarumque miseriarum in posteros, sed solus Adam fuit tantae ruinae vera causa efficiens, propter auctoritates, et rationes praemissas. Similiter ergo, si qua sunt huiusmodi dicta in libris authenticis, glossato, ut est illud *Eccl. in offi. B. V. Paradisi porta per Evam cunctis clausa est;* et *in fest. Annunc. Mortem, quam foemina intulit, foemina fugavit:* et similia SS. Doctorum. Secundo vides etc.

QUAESTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum originale peccatum sit habitus.

Secundo, Utrum sit unum tantum in uno homine.

Tertio, Utrum sit concupiscentia.
Quarto, Utrum aequaliter sit in omnibus.

ART. I.

Utrum originale peccatum sit habitus.

1. d. 5. q. 1. a. 1. et d. 7. q. 1. a. 1. ad 2. et 2. d. 30. qu. 1. a. 3. ad 2. et ver. q. 20. a. 1. ad 2. et mal. qu. 4. ar. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiae, ut Anselmus dicit *in lib. de Conc. virg. c. 2. et 3. et 26.* et sic originale peccatum est quaedam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Praeterea. Actuale peccatum habet plus de ratione culpae, quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpae; alioquin sequeretur, quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpae.

3. Praeterea. In malis actus semper praecedit habitum: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non praecedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de Bapt. puer. seu de pecc. mer. et remis. l. 1. ex c. 39. tom. 7. colligitur, ut et ser. 45. de Temp. to. 10.* quod *secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes.* Sed habitus dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 50. a. 1.* duplex est habitus. Unus quidem, quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae, et virtutes dicuntur habitus: et hoc modo peccatum originale non est habitus.

Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet, vel male ad aliquid: et praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de aegritudine, et sanitate: et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis iustitiae: sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus (1).

(1) *Al.* contrarius.

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quaedam actus; originale vero, cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est *qu. praec. ar. 1.* Huiusmodi autem dispositio naturae inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus: et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu, quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis iustitiae, quae prohibebat inordinatos motus, sicut etiam ex aegritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus infusus, aut acquisitus per actum, nisi primi parentis, non autem huius personae, sed per vitiatam originem innatus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod peccatum originale est habitus. A D. Augustino quidem, ut exponitur *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Rom. 7. Iam non ego operor illud, sed, quod habitat in me, peccatum.* Loquitur enim ibi de peccato originali, et ei attribuit hoc, scilicet habitare in aliquo, quod proprie convenit habitui, cum habitus sit manere, actus autem potius transire. Tamquam ergo dixerit: Iam non ego operor illud, sed peccatum originale meum; quod est habitus. Cur vero dicatur operari malum, et quomodo intelligatur esse peccatum in baptizatis, qualis erat Apostolus, ipsum originale, ostendit Concilium Tridentinum *sess. 5.* de hac habituali concupiscentia his verbis loquens: *Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur, et sentit, quae, cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus, non valet: quinimmo, qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere, et proprie in renatis peccatum sit; sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: Anathema sit.* Haec ibi. Vide *quaest. 80. art. 3. ad 3. et qu. 81. art. 3. ad 2. et in hac quaestione art. 3.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. II.

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

2. d. 33. q. 1. a. 1. et mal. q. 4. a. 1. cor. fin. et a. 2. prin. et art. 8. ad 1. et Psal. 31. et Rom. 4. le. 1. et c. 5. lect. 3. cor. 3. fi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim *in Psal. 50. 7. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum, in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Praeterea. Unus et idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturae, quae tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Praeterea. Peccatum originale inficit omnes animae partes. Sed diversae partes animae sunt diversa subiecta peccati, ut ex praemissis patet *qu. 74.* Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est, quod dicitur *Ioan. 1. 29. Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi:* quod singulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod est peccatum originale, est unum, ut Glossa ordinaria *ibidem* exponit.

Respondeo dicendum, quod in uno homine est unum peccatum originale. Cuius ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte causae peccati originalis. Dictum est enim *supra quaest. praec. art. 2.* quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio eius ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae; unitas autem secundum numerum ex parte subiecti, sicut patet in aegritudine corporali: sunt enim diversae aegritudines specie, quae ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi, vel frigidi, vel ex laesione pulmonis, vel hepatis; una autem aegritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem huius corruptae dispositionis, quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero.

In diversis autem hominibus est unum specie, et proportione, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur *in peccatis* secundum illum morem divinae Scripturae, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut *Matth. 2. 20. Defuncti sunt, qui quaerebant animam pueri.* Vel quia in peccato originali virtualiter praeexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute. Vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiae, inobedientiae, gulae, et alia huiusmodi. Vel quia multae partes animae inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se, et directe, id est per propriam formam, ad contraria, sed indirecte, et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis: sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria: et similiter, soluta harmonia originalis iustitiae, diversae animae potentiae in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes animae secundum quod sunt partes unius totius: sicut et iustitia originalis continebat omnes animae partes in unum: et ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis, et Concilio insinuatum, quod peccatum originale est unum solum. A Concilio quidem Tridentino *sess. 5. Adae peccatum origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus*, idest unicuique proprium. Haec ibi. A Scripturis vero, ut *Io. 1.* secundum quod cum expositione adducitur *in arg. contr.* Ex quo dic, quod debet legi in singulari; *peccatum mundi*: quoniam de originali proprie ibi loquitur Evangelium, cum tractet de adventu Christi, vocando ipsum agnum, idest sacrificium pro peccato, et Christus venerit ad delendum principaliter peccatum originale *3. qu. 1. a. 4.* Si autem legatur in plurali *peccata*, ut in aliquibus fit, tunc nihilominus loqui intelligitur de originali uno peccato; sed exponetur ly *peccata* secundum normam triplicis expositionis *in respon. ad 1.* Quarum *ult.* maxime confirmatur ex Leone I. Papa *in ep. 84. ad Nic. Aquilei Episc.* dicente: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et ita in omnes pertransiit; propter quod et ipsi parvuli baptizantur. Quamvis in illo uno possint intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et superbia est illic, quia in sua homo potius esse, quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se praecipitavit in mortem; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est; et furtum, quia prohibitus usurpatus est cibus; et avaritia, quia plus, quam sufficere illi debuit, appetivit; et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione poterit inveniri.* Haec ille. Quae, immo et tota fere epistola, multum faciunt pro *quaest. octuag. prima art. 1. append.* et contra haeresim de parvulis ibi et *art. 3. appen.* damnatam. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. III.

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

3. q. 23. a. 1. cor. et 2. d. 30. q. 1. ar. 2. cor. et ad 4. et in expos. l. et d. 31. qu. 2. a. 1. ad 3. et d. 32. q. 1. ar. 1. ad 1. 3. et 4. et mal. q. 3. ar. 7. cor. fi. et q. 4. a. 2. per tot. et art. 4. ad 2. et a. 6. ad 16.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus *in 2. lib. orth. fid. cap. 4. et 30.* Sed concupiscentia est secundum naturam: est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quae est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Praeterea. Per peccatum originale sunt in nobis *passiones peccatorum*, ut patet per Apostolum *Rom. 7.* Sed multae aliae sunt passiones praeter concupiscentiam, ut *supra* habitum est *qu. 23. a. 4.* Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia, quam alia passio.

3. Praeterea. Per peccatum originale deordinantur omnes animae partes, ut dictum est *art. praec. ad 1.* Sed intellectus est supremus inter animae partes, ut patet per Philosophum *in 10. Ethic. cap. 7. tom. 5.* Ergo peccatum originale magis est ignorantia, quam concupiscentia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 1. Retract. c. 15. par. a princ. tom. 1. Concupiscentia est reatus originalis peccati.*

Respondeo dicendum, quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem *supra art. praec.* quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet, quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiae, quae ei opponitur.

Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo, et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut *supra* dictum est *q. 9. a. 1.* Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile: quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem, quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam: et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 25. a. 1.* passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut *supra* habitum est *q. 25. a. 2. ad. 1.* et ideo concupiscentiae attribuitur tamquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in bonis intellectus, et ratio principalitatem habent; ita e converso in malis inferior pars animae principalior invenitur, quae obnubilat, et trahit rationem, ut *supra* dictum est *qu. 80. a. 2.* Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia, quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, Concilio, et Augustino insinuatum, quod peccatum originale est concupiscentia. A B. Augustino quidem, ut *in ar. con.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Roman. 7. Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret, non concupisces etc. Ego venumdatus sum sub peccato. Non enim, quod volo bonum hoc facio, sed, quod odi malum, illud ago etc. Non ego operor illud, sed, quod habitat in me peccatum.* Per contextum enim hunc constat, quod Apostolus originale peccatum, sub quo dicit se venumdatum, intantum, ut non ipse id malum operetur, sed illud in se habitans peccatum, vocat concupiscentiam, inquit siquidem *concupiscentiam nesciebam*, scilicet quod esset peccatum, eo quod mihi esset quodammodo innata: ex ipsa enim choabitatione sua in me fiebat quod ego non reputarem illam pro peccato. Inquit etiam: *Quod volo bonum, etc.* Idest volo non concupiscere, et odi ipsum concupiscere: et tamen, vix me advertente, concupisco. *Non* ergo, inquit, *ego operor illud, sed, quod habitat in me peccatum*, idest sed illa, quae habitat in me concupiscentia. Sic enim ex praemissis haec illata scientia est glossanda, ut patet consideranti. Unde et Concilium Tridentinum *sess. 5.* dicit, quod Apostolus ibi appellat peccatum hanc concupiscentiam. Quomodo autem hanc concupiscentiam vocaret peccatum, nisi peccatum ipsum originale, quod significat per ly *peccatum*, intelligeret esse concupiscentiam? Insinuatur quoque idipsum ab eodem Concilio Tridentino *sess. 3. Decret. de pecc. orig. cir. fin. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem etc.* usque ad ly *peccatum inclinat.* Vide ipsius verba ad aliud propositum citata *ar. 1. append.* Unde perpendes ipsum plus, quam semel, concupiscentiam nominare pro peccato originali: de quo in toto etiam contextu illius decreti tractaverat. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. IV.

Utrum peccatum originale sit aequaliter in omnibus.

2. d. 32. q. 1. a. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non sit aequaliter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est *art. praec.* Sed non omnes aequaliter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est aequaliter in omnibus.

2 Praeterea. Peccatum originale est quaedam inordinata dispositio animae, sicut aegritudo est quaedam inordinata dispositio corporis. Sed aegritudo recipit magis, et minus. Ergo peccatum originale recipit magis, et minus.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. 1. de nupt. et conc. cap. 23. et 24. to. 7. et lib. de fid. ad Pet. cap. 2. cir. med. to. 3.* quod *libido transmittit originale peccatum in prolem.* Sed contingit esse maiorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse maius in uno quam in alio.

Sed contra est, quia peccatum originale est peccatum naturae, ut dictum est *quaest. praec. art. 2.* Sed natura aequaliter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

Respondeo dicendum, quod in originali peccato sunt duo: quorum unum est defectus originalis iustitiae; aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur.

Quantum autem ad primum peccatum originale non recipit magis, et minus: quia totum donum originalis iustitiae est sublatum; privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors, et tenebrae, non recipiunt magis, et minus, sicut *supra* dictum est *q. 73. ar. 2.* Similiter etiam nec quantum ad secundum: aequaliter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatae originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpae: relationes enim non recipiunt magis, et minus. Unde manifestum est, quod peccatum originale non potest esse magis in uno, quam in alio.

Ad primum ergo dicendum, quod soluto vinculo originalis iustitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem, vires aliquas animae esse fortiores in uno, quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum, quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus aequaliter solvatur vinculum originalis iustitiae, et aequaliter in omnibus partes inferiores animae sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est *hic sup.*

Ad secundum dicendum, quod aegritudo corporalis non habet in omnibus aequalem causam, etiamsi sit eiusdem speciei, puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse maior putrefactio, et propinquior, vel remotior a principio vitae. Sed causa originalis peccati in omnibus est aequalis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod libido, quae transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis: quia dato quod virtute divina concederetur alicui, quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis iustitiae: et talis libido in omnibus est aequalis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Papa insinuatum, quod peccatum originale est aequaliter in omnibus. A Scripturis quidem per hoc quod dicitur *Eph. 2. Eramus natura filii irae, sicut et ceteri*: idest aequaliter cum ceteris. In cuius evidens signum est, quod peccatum illud omnium commune, idest peccatum originale, vocat peccatum naturae. *Eramus,* inquit, *filii irae natura*, idest, peccato, seu propter peccatum naturae. Cum igitur natura sit aequaliter in omnibus, ut patet, quandoquidem species rerum, idest naturae rerum sunt sicut numeri, secundum Philosophum *in Metaph.* restat, ut per illud dictum Scriptura intelligi in proposito voluerit, quod peccatum omnibus commune, idest originale, est in ipsis aequaliter. A Papa autem insinuatur idipsum per hoc quod dicit, quod poena originalis peccati est carentia visionis Dei. Haec *extr. de baptis. et eius effec. cap. Maiores.* Cum ergo privationes totaliter aliquid privantes, qualis est carentia visionis Dei, non recipiant magis, vel minus, et *secundum mensuram peccati sit et plagarum modus Deuterono. 25.* sequitur quod ex aequali decedentium in solo originali poena summus Pontifex ille Innocentius III. tunc ostenderit, peccatum originale in omnibus esse non secundum magis, vel minus, sed aequaliter. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO LXXXIII.

De subiecto originalis peccati, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro, vel anima.

Secundo, Si anima, utrum per essentiam, aut per potentias suas.

Tertio, Utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis, quam aliae potentiae animae.

Quarto, Utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus.

ART. I.

Utrum originale peccatum sit magis in carne, quam in anima.

2. d. 18. q. 2. a. 1. ad 3. et d. 30. qu. 1. a. 2. ad 4. et d. 31. q. 1. a. 1. ad 2. et 4. et q. 2. a. 1. per tot. et ver. q. 25. a. 6. cor. et q. 27. a. 6. ad 2. et ma. q. 4. a. 3. et 4. et Ro. 5. le. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale magis sit in carne, quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix huius repugnantiae in carne consistit: dicit enim Apostolus *ad Roman. 7. 23. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Praeterea. Unumquodque potius est in causa, quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente, quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne, quam in anima.

3. Praeterea. Peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

4. Praeterea. Anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset, quod ex sua creatione, vel infusione inquinaretur: et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis, et infusionis.

5. Praeterea. Nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpae, Deus, qui ipsa sapientia est, numquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed contra est, quod idem est subiectum virtutis, et vitii, sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subiectum virtutis: dicit enim Apostolus *ad Rom. 7. 18. Scio, quod non habitat in me, hoc est in carne mea bonum.* Ergo caro non potest esse subiectum originalis peccati, sed solum anima.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo sicut in causa vel principali, vel instrumentali: alio modo sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli *Rom. 5. 12. In quo omnes peccaverunt.*

In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana.

Sed sicut in subiecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cuius ratio est, quia, sicut *supra* dictum est *q. 81. a. 1.* hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut a voluntate alicuius hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes eius. In qua quidem derivatione potest attendi, quod quicquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis, quae quocumque modo potest esse particeps peccati, vel per modum subiecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpae: sicut ex voluntate gulae provenit (1) concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus, et os, quae inquantum moventur a voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam, et ad interiora membra, quae non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpae. Sic igitur cum anima possit esse subiectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpae, quicquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae. Sic igitur anima est subiectum peccati originalis, non autem caro.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in lib. 1. Retract. c. 26. versus fi. to. 1. et lib. 83. Qq. quaest. 66. a med. tom. 4.* Apostolus loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subiacet poenae, ratione cuius peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur, quod caro sit subiectum culpae, sed solum poenae.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet, quod aliquid sit principalius in causa instrumentali, quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quod anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante, sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum, quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici, quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem, cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici, quod anima per infusionem maculetur; sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur.

Ad quintum dicendum, quod bonum commune praefertur bono singulari. Unde Deus secundum suam sapientiam non praetermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio huius animae; praesertim cum natura animae hoc habeat, ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in *1.* habitum est *qu. 118.*

---

(1) *Al.* pervenit.

art. 3. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse; praesertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum originale non est in carne, sicut in subiecto. Ut *Roman.* 7. *Scio etc.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Ubi nota emphaticum quid subindicari in ly *hoc est.* Differentem enim semetipsum a ratione sua esse quodammodo per hanc limitationem denotavit, ex eo quod bonum, et ab oppositis malum, aliter habitat in se, aliter in carne sua. In se quidem habitare potest, tamquam in subiecto boni, vel mali: in carne autem non tamquam in subiecto boni, vel mali, sed aliter. Boni, inquam, vel mali, formaliter, idest boni, ut virtutis; mali, ut culpae. Alias enim malum potest esse in carne tamquam in subiecto, ut videre est *in ad primum*, et consequenter bonum, sub ratione tamen alia, quam virtutis moralis, inibi tamquam in subiecto esse posset. Verum ista non essent formaliter dicta: ideoque non contraponerentur dictis ab Apostolo, et a textu; quoniam et Apostolus, et articulus formaliter loquuntur. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animae, quam in potentiis.

Inf. a. 3. c. et 2. di. 31. q. 2. a. 1. et ver. q. 25. a. 6. corp. et q. 27. a. 6. ad 2. et mal. qu. 4. ar. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non sit per prius in essentia animae, quam in potentiis. Anima enim nata est esse subiectum peccati quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Praeterea. Peccatum originale opponitur originali iustitiae. Sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animae, quae est subiectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animae, quam in eius essentia.

3. Praeterea. Sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animae derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima, quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animae, quam in eius essentia.

4. Praeterea. Peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est *q. 82. a. 3.* Sed concupiscentia est in potentiis animae. Ergo et peccatum originale.

Sed contra est, quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut *supra* dictum est *qu. 81. ar. 1.* Anima autem est forma, et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut *in 1.* habitum est *q. 77. a. 1.* Ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

Respondeo dicendum, quod illud animae est principaliter subiectum alicuius peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati: sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quae pertinet ad vim concupiscibilem, sicut obiectum proprium eius, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subiectum illius peccati.

Manifestum est autem, quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis: quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut *in 1.* habitum est *q. 76 a. 1.* Unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicuius proprie pervenit ad potentias animae, non autem ad animae essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad animae essentiam, ut dictum est *in corp.*

Ad secundum dicendum, quod etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae: erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae, quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam: quae etsi sit posterior ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis, et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias, sicut subiecta ad accidentia propria, quae sunt posteriora subiecto et ordine generationis, et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia se habet materialiter, et ex consequenti in peccato originali, ut *supra* dictum est *q. 82. a. 3.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum originale magis est in essentia animae, quam in potentiis. Ut per hoc quod dicitur *Eph. 2. Eramus natura filii irae.* His enim verbis significatur, quod peccatum originale est peccatum naturae. Unde exponens hoc B. Augustinus *in lib. de fide ad Pet.* dixit: *Firmissime tene etc. cum originali peccato nasci; et ab hoc naturaliter irae nasci filium. De quo Apostolus dicit: Eramus natura filii irae, sicut et ceteri.* Haec ille. Ex eo igitur quod peccatum originale dicitur a Scriptura peccatum naturae, seu naturale, relinquitur ab ea scholasticis acutis concludendum, quod peccatum originale est in essentia animae. Ratio est; quia natura respicit essentiam rei: unde et anima est forma, sive natura corporis per essentiam suam, non

per potentias *1. qu. 76. ar. 6.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem, quam alias potentias.

Inf. a. 4. ad 1. et 2. d. 30. q. 1. a. 3. co. et ad 4. et ver. qu. 25. a. 6. cor. et q. 27. a. 6. ad. 2. et mal. q. 4. a. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem, quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam, per cuius actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativae potentiae. Ergo inter ceteras potentias animae videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Praeterea. Peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliae vires animae propinquiores sunt carni, quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quae utuntur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale, quam in voluntate.

3. Praeterea. Intellectus est prior voluntate: non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animae, videtur quod per prius inficiat intellectum, tamquam priorem.

Sed contra est, quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem: est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit *in lib. de conc. virg. cap. 3. a. med.* Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

Respondeo dicendum, quod in infectione peccati originalis duo est considerare. Primo quidem inhaerentiam eius ad subiectum: et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est *art. praec.* Deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum: et hoc modo respicit potentias animae.

Oportet ergo, quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec autem est voluntas, ut ex supradictis patet *q. 74. ar. 1. et 2.* Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiae generativae parentis. Unde non oportet, quod sua potentia generativa sit primum subiectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliae potentiae, scilicet sensitivae, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiae animae, tamquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod intellectus quodammodo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum; alio vero modo voluntas praecedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum; quae quidem motio pertinet ad peccatum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Anselmo insinuatum, quod peccatum originale per prius inficit voluntatem, quam alias potentias. Ab Anselmo quidem, ut cum discursu adducitur *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Eccl. 7. Hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum: et ipse infinitis se miscuerit quaestionibus.* Ibi enim loquitur de iustitia originali: qua remota, homo *infinitis se miscuit quaestionibus.* Nam per nullum peccatum se tot quaestionibus, idest miseriis tum corporis, tum animae simul immiscuit homo, sicut per peccatum originale, ut sapiens lector cognoscere poterit ex Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Gen. 1. conclus. 21.* de tanto scilicet dominio per peccatum illud amisso, et tanto eius contrario admisso: et *cap. 2. conc. 12.* de tanta scilicet scientia amissa, et tanta ignorantia admissa: et *c. 3. concl. 9.* de tanta erubescibili nuditate per peccatum illud incursa: et *concl. 20.* de morte, atque incineratione: et *concl. 22.* de poenis tum sensus, tum damni: et *concl. 23. 24.* de difficultate maxima redeundi in gratiam Dei amissam, et de subiectione hominis ad infimas creaturas. His enim atque aliis similibus miseriis homo se per peccatum mortale immiscuit. Ideo ab his quaestionibus, tamquam ab effectu, Scripturam ibi loqui de peccato originali, quod illi rectitudini hominis primi in iustitia a Deo facti opponitur, cognoscimus. Originalem autem iustitiam ponendo in rectitudine hominis, idest in rectitudine voluntatis eius, nam rectitudo voluntati specialiter attribuitur, ut colligis ex *q. 4. a. 4.* ostendit simul, quod eius oppositum, scilicet originale peccatum, est specialiter in voluntate, tamquam non rectificans, sed inficiens eam. Secundo etc.

ART. IV.

Utrum praefatae potentiae sint magis infectae, quam aliae.

2. d. 24. qu. 2. a. 5. ad 5. et d. 31. qu. 1. art. 2. et 4. d. 31. q. 1. art. 1. ad 1. et ve. qu. 25. ar. 6. cor. et mal. q. 4. ar. 2. ad 12. et ar. 5. ad. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod praedictae potentiae non sint magis infectae, quam aliae. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animae partem, quae prius potest esse subiectum peccati. Haec autem est rationalis pars, et praecipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Praeterea. Nulla vis animae inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur *in 1. Ethic. cap. ult. sub fin. tom. 5.* Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. Praeterea. Visus inter alios sensus est spiritua-

lior, et propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur *in 1. Metaphysic. cir. princ. lib. tom. 3.* Sed infectio culpae primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus, quam tactus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 14. de civ. Dei cap. 16. 17. 19. et 24. tom. 5.* quod *infectio originalis culpae maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur.* Sed illa membra deserviunt generativae virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quae maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactus.

Respondeo dicendum, quod illa corruptio praecipue infectio nominari solet, quae nata est in aliud transferri: unde et morbi contagiosi, sicut lepra, et scabies, et huiusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut *supra* dictum est *qu. 71. a. 1.* Unde potentiae, quae ad huiusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectae. Huiusmodi autem actus deservit generativae, inquantum ad generationem ordinatur; habet autem in se delectationem tactus, quae est maximum obiectum concupiscibilis. Et ideo cum omnes partes animae dicantur esse corruptae per peccatum originale, specialiter tres praedictae dicuntur esse corruptae, et infectae.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte, qua inclinat in peccata actualia, praecipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est *art. praec.* Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias praedictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum, quod infectio actualis culpae non pertinet nisi ad potentias, quae moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpae non derivatur a voluntate eius, qui ipsam contrahit, sed per originem naturae, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu: et ideo talis infectio magis attribuitur tactui, quam visui.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod generativa, concupiscibilis, et sensus tactus sunt specialiter infectae per peccatum originale. A D. Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod mox, postquam Adam primum peccatum, quod in nobis est originale, commiserat, dictum fuit *Genes. 3. Aperti sunt oculi amborum: cumque cognovissent, se esse nudos, consuerunt folia ficus, et fecerunt sibi perizomata.* Ex eo quod immediate post peccatum illud de motu, sive de erubescentia genitalium fit specialis mentio magis, quam de infectione aliarum potentiarum, patet intentum, quod scilicet potentiae, quibus deserviunt partes genitales, sunt prae aliis infectae magis per originale peccatum. Tales autem potentiae sunt generativa, concupiscibilis, et sensus tactus. Vide Veritates aureas *sup. leg. vet. Gen. 3. concl. 9.* Item idipsum insinuatur a *Rom. 7.* et Concilio Tridentino secundum quod adducuntur *in q. 82. a. 3. ap.* Per hoc siquidem, quod peccatum originale ab eis nominatur concupiscentia, monstratur scholasticis theologis, quod concupiscibilis vis cum suis comitibus, scilicet generativa, et sensu tactus, est specialiter ab originali peccato infecta. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUAESTIO LXXXIV.

De causa peccati secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Secundo, Utrum superbia sit initium omnis peccati.

Tertio, Utrum praeter superbiam, et avaritiam debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata.

Quarto, Quot, et quae sint capitalia vitia.

ART. I.

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Inf. art. 2. c. fi. et a. 3. ad 1. et a. 4. ad 4. et 2. 2. q. 119. art. 2. ad 1. et ma. q. 8. a. 1. ad 1. et q. 23. a. 1. ad 5. et Ro. 7. loc. 2. et 1. Cor. 11. lect. 4. fin. et 1. Ethic. col. 6.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quae est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Praeterea. Appetitus eorum quae sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiae, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur *in 1. Ethic. cap. 5. cir. fi. to. 5.* Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Praeterea. Frequenter invenitur, quod avaritia, quae cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis, puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulae. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est, quod dicit Apostolus *1. ad Timoth. ult. 10. Radix omnium malorum est cupiditas.*

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum: et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis;

et sic est genus omnis peccati: nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est *q. 71. ar. 6. et q. 72. ar. 1.* Tertio modo sumitur, prout significat quamdam inclinationem naturae corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda. Et sic dicunt, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quae ex terra trahit alimentum: sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.

Et haec quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos, qui *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes, et laqueum diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas.* Unde manifestum est, quod loquitur de cupiditate, secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est, quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae alimentum praestat toti arbori. Videmus enim, quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et habendi desiderium cuiuscumque peccati; eo quod ad habenda quaecumque temporalia bona potest homo per pecuniam iuvari, secundum quod dicitur *Eccles. 10. 19. Pecuniae obediunt omnia.* Et secundum hoc patet, quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus, et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni, quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni; et ideo caritas, quae est amor Dei, ponitur radix virtutum secundum illud *Ephes. 3. 17. In caritate radicati, et fundati.*

Ad secundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiae propter se quaerantur tamquam ultimus finis, sed quia multum quaeruntur, ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius, quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum, quam quaedam bona singularia, quae simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quaeritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur ratione praedicta *in cor. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod avaritia est radix omnium peccatorum. Ut *1. Tim. 6.* secundum quod *in arg. cont.* Vide in corpore expositionem huius ad litteram. Item *Colos. 3. Avaritia, quae est simulacrorum servitus.* Et *Eph. 5. Avarus, quod est idolorum cultura, omnis mali causa est.* Ex his enim ad invicem iunctis patet intentum. Nam, si avaritia est idolorum servitus, licet per quamdam similitudinem valde detestabilem dicta, et idolorum servitus est omnis mali causa. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum superbia sit initium omnis peccati.

2. 2. qu. 162. ar. 2. et ar. 5. ad 1. et ar. 7. ad 1. et 2. d. 42. qu. 2. a. 1. ad 8. et 4. d. 17. q. 2. a. 1. q. 1. cor. et Rom. 1. lect. 8. fin. et c. 7. le. 4. et 1. Cor. 11. lect. 2. cor. fi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris: et ita videtur idem esse radix, et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est *art. praec.* Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Praeterea. *Eccles. 10. 14.* dicitur: *Initium superbiae hominis est apostatare a Deo.* Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiae. Ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Praeterea. Illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit *in 14. de civ. Dei cap. ult. tom. 5. et in Psal. 64. a princ. to. 8.* Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles. 10. 15. Initium omnis peccati superbia.*

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriae excellentiae: et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum, qui est non subdi eius praecepto: et sic dicunt, quod est generale peccatum. Tertio modo, secundum quod importat quamdam inclinationem ad huiusmodi contemptum ex corruptione naturae: et sic dicunt, quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate: quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur, et fovetur: et propter hoc cupiditas dicitur radix; sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cuius praecepto homo subdi recusat: et ideo vocatur initium, quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et haec quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati est superbia.* Manifeste enim loquitur de superbia, secundum quod est inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut patet per hoc quod subdit: *Sedes ducum superborum destruxit Deus:* et de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est, quod superbia etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati.

Considerandum est enim, quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis, et executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii finis, ut *supra* multoties dictum est *qu. 1. a. 1. ad 1. et a. 3. ad 2. q. 20. a. 1. ad 2. et q. 57. a. 4.* Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est, ut homo per illa quamdam perfectionem singularem, et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiae. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est *art. praec.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod *apostatare a Deo* dicitur esse initium superbiae ex parte aversionis: ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus: et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quaedam conditio generalis omnis peccati, quae est aversio ab incommutabili bono.

Vel potest dici, quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae, quia est prima superbiae species. Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subiici, et praecipue nolle subdi Deo: ex quo contingit, quod homo supra seipsum indebite extollatur quantum ad alias superbiae species.

Ad tertium dicendum, quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult: idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet, quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod superbia est initium omnis peccati. Ut *Eccl. 10.* secundum quod ponitur *in arg. contr.* Item *Tobiae 4. In ipsa superbia initium sumpsit omnis perditio.* Item per hoc quod a superbia incoepit prima tentatio a serpente *Gen. 3. Cur praecepit vobis Deus, ut non comederetis ex omni ligno paradisi.* Nota ly *cur*, ly *vobis.* Quasi aperte dixerit: Non decet, vos, qui estis liberi, ligari praecepto, sed iuxta libertatem vestram vivere pro libito. Rursus in ly *cur* ad secreta Dei quaerenda, vel ad ponendum legem Deo a nobis in praeceptis suis, instigavit subdole diabolus, quod scilicet secreta Dei indagare velle, vel etiam Deo legem ponere in factis suis, est maxima superbia. Scriptura igitur ex eo quod primam serpentis tentationem narrat importasse superbiam, idest nolle subdi Deo, seu praeceptis divinis, monstravit scholasticis acutis, quod initium omnis peccati est superbia. Nam et diabolus voluit alios facere similes sibi: quandoquidem omne generans generat sibi simile. Vide Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. Genes. 3. conclusio. 1. 2.* Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. III.

Utrum praeter superbiam, et avaritiam sint alia peccata specialia, quae dici debeant capitalia.

Inf. art. 4. et locis ibi citatis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod praeter superbiam, et avaritiam non sint quaedam alia peccata specialia, quae dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur *in 2. de anim. tex. 38. tom. 2.* nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur *radix omnium malorum*, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Praeterea. Caput habet quemdam ordinem ad alia membra, inquantum a capite in omnia membra diffunditur quodammodo sensus, et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis: et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Praeterea. Capitalia crimina dicuntur, quae capite plectuntur. Sed tali poena puniuntur quaedam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est, quod Gregorius *31. Mor. 17. versus fin.* enumerat quaedam specialia vitia, quae dicit esse capitalia.

Respondeo dicendum, quod capitale dicitur a capite. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium, et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium, et directivum caput vocatur: et etiam homines, qui alios dirigunt, et gubernant, capita aliorum esse dicuntur.

Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto: et secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum, quod capitis poena punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphorice signat principium, vel directivum aliorum: et sic dicitur vitium capitale, ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo, ut *supra* dictum est *qu. 18. a. 6. et qu. 72. a. 6.* Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars, vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur, et imperat circa ea quae sunt ad finem. Unde Gregorius *31. Moral. c. 17. a med.* huiusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad primum ergo dicendum, quod capitale dicitur denominative a capite: quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut

simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quae habent rationem primae originis, sicut avaritia, quae dicitur *radix*, et superbia, quae dicitur *initium*; sed etiam illa quae habent rationem originis propinquae respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum caret ordine ex parte aversionis: ex hac enim parte habet rationem mali; malum autem secundum Augustinum *in lib. de nat. bon. cap. 4. tom. 6.* est *privatio modi, speciei, et ordinis.* Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum: et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur a reatu poenae. Sic autem hic non loquimur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Gregorio insinuatum, quod praeter avaritiam, et superbiam sunt quaedam alia vitia capitalia. A beato Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Exod. 1. Oderant filios Israel Aegyptii: et affligebant illudentes, et invidentes eis, atque ad amaritudinem perducebant vitam eorum operibus duris luti, et lateris, omnique famulatu, quo in terrae operibus premebantur.* Hic enim patet, quod odium, seu invidia est origo et afflictionis Israelitarum, et illusionis multiplicis, et amarissimae servitutis in operibus vilissimis, et omnifariae compressionis in famulatu. Cum igitur invidia sit aliud peccatum, praeter superbiam, et avaritiam, et sit origo aliorum multorum malorum, constat secundum Scripturam intentum articuli, scilicet quod aliquod aliud vitium a superbia, et avaritia est capitale. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia.

2. d. 42. q. 2. a. 3. et mal. q. 8. a. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quae sunt *inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia, gula, luxuria.* Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut *supra* dictum est *q. 61. a. 2. et 3.* Ergo et vitia principalia, sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Praeterea. Passiones animae sunt quaedam causae peccati, ut *supra* dictum est *qu.* 77. Sed passiones animae principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter praedicta peccata, scilicet de spe, et timore: enumerantur autem aliqua vitia, ad quae pertinet delectatio, et tristitia: nam delectatio pertinet ad gulam, et luxuriam; tristitia vero ad accidiam, et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Praeterea. Ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Praeterea. Sicut cupiditas, sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut *supra* dictum est *a. 2. hu. qu.* Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Praeterea. Quaedam peccata committuntur, quae ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur, ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis *31. Moral. c. 17. vers. fin.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* vitia capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur, praecipue secundum rationem causae finalis. Huiusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Uno quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est, ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitae sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem: et secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum: et secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia.

Movet autem aliquid appetitum dupliciter. Uno modo directe, et per se: et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eamdem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte, et quasi per aliud: sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum.

Bonum autem hominis est triplex. Est enim primo quoddam bonum animae, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis, vel honoris: et hoc bonum inordinate prosequitur *inanis gloria.* Aliud est bonum corporis: et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus, et potus; et hoc bonum inordinate prosequitur *gula;* aut ad conservationem speciei, sicut coitus: et ad hoc ordinatur *luxuria.* Tertium bonum est exterius, scilicet divitiae; et ad hoc ordinatur *avaritia.* Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria.

Vel aliter. Bonum praecipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est primo quaedam perfectio: nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia, vel claritas, quam appetit *superbia,* vel *inanis gloria.* Secundo de ratione eius est sufficientia, quam appetit *avaritia* in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione eius delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur *in 1. Ethic. c. 7.* et *in 10. cap. 6. 7. et 8. to. 5.* et hanc appetunt *gula*, et *luxuria.*

Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter. Quia aut

hoc est respectu boni proprii: et sic est *accidia*, quae tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adiunctum; aut est de bono alieno: et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad *invidiam*, quae tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriae excellentiae; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam: et sic est *ira*. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

Ad primum ergo dicendum, quod non est eadem ratio originis in virtutibus. Nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet, quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod timor, et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quae etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem, et tristitiam: et ideo delectatio, et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimae passiones, ut *supra* habitum est *qu. 25. art. 4*.

Ad tertium dicendum, quod Ira licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest iusti vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse *initium omnis peccati* secundum rationem finis, ut dictum est *art. 2. hu. quaest.* et secundum eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia non quasi universale vitium connumeratur aliis, sed magis ponitur velut *regina quaedam omnium vitiorum*, sicut Gregorius dicit *l. 31. Mor. c. 17. vers. fin.* Avaritia autem dicitur *radix* secundum aliam rationem, sicut *supra* dictum est *ar. 1. hu. qu.*

Ad quintum dicendum, quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet, aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri.

Potest tamen dici, quod omnia peccata, quae ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad accidiam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim, quae potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut *supra* dictum est *q. 76. a. 1. et 2.* Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat, quod *non sunt facienda mala, ut eveniant bona.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Gregorio insinuatum, quod illa septem sunt vitia capitalia. A B. Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod denotant quodlibet ipsorum esse causam aliorum vitiorum, seu viam ad alia vitia. Ut de avaritia *1. Tim. 6. Radix omnium malorum est cupiditas.* De luxuria autem *Luc. 15. Dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose*, seu cum meretricibus. Ecce, quod luxuria est causa prodigalitatis, dissipationis omnis substantiae, idest et corporis, et animae, et divitiarum, et honoris, et famae. De gula vero *Prov. 20. Tumultuosa ebrietas*: et *Isa. 28. Prae ebrietate erraverunt.* Porro a simili de cibo sine bria, idest mensura sumpto, sicut de vino sine bria, idest mensura potato, dictum ibi fuisse idem intelligas. De Ira vero *Prov. 15. 27.29. Iracundus provocat rixas*: et *Eccl. 21. Homo iracundus incendit litem.* De invidia quoque *Gen. 27. Invidebant ei fratres sui, nec poterant ei quidquam pacifice loqui etc. venite, occidamus eum etc. Mittamus in cisternam veterem etc. Venumdemus Ismaelitis.* Et *Matth. 27. Sciebant, quod per invidiam tradidissent eum.* Ex hac enim invidia tamquam causa, et quanta commiserint contra Christum peccata, scelera etc. patet ibi, et alibi, in Evangelio. De accidia autem, seu pigritia *Proverb. 12. Manus remissa tributis serviet*, idest peccatis. Tributa enim dicuntur quandoque peccata, et viceversa. Unde ad hoc designandum D. Augustinus *in serm. Pass. vel resur.* dicit: *Tartareae legiones territae dixerunt: Mundus nobis subditus fuit, semperque nostris usibus mortis tributa persolvit.* Tributa, idest peccata, vel peccatores. Item de accidia *Prov. 10. Egestatem operata est manus remissa.* Porro nulla maior egestas, quam peccatum. De inani gloria tandem *Gal. 6. Non efficiamur inanis gloriae cupidi invicem invidentes, invicem provocantes etc.* Hic enim intelligi datur, quod ex inani gloria nascitur invidia aliorum, provocatio illorum per inordinata, scilicet dicta, vel facta, spiritus non lenitatis, idest cruditas quaedam sine compassione versus fratres delinquentes, inconsideratio propriae miseriae, et quod ipsemet vano glorius possit tentari, tentationique succumbere. Vide Compendium Alberti Magni *lib. 3. cap. 22.* usque *ad 29.* cum scholi. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis; et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

QUAESTIO LXXXV.

De effectibus peccati, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus peccati: et primo quidem de corruptione boni naturae: secundo de macula animae: tertio de reatu poenae.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, Utrum bonum naturae diminuatur per peccatum.

Secundo, Utrum totaliter tolli possit.

Tertio, De quatuor vulneribus, quae Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum.

Quarto, Utrum privatio modi, speciei, et ordinis sit effectus peccati.

Quinto, Utrum mors, et alii defectus corporales sint effectus peccati.

Sexto, Utrum sint aliquo modo homini naturales.

ART. I.

Utrum peccatum diminuat bonum naturae.

1. q. 48. a. 4. et 2. ad 3. q. 4. a. 1. ad 5. et d. 50. q. 1. a. 1. ad 2. et 3. d. 20. a. 1. q. 1. ad 2. et 3. con. c. 12. et mal. q. 2. a. 11.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non diminuat bonum naturae. Peccatum enim hominis non est gravius, quam peccatum daemonis. Sed bona naturalia in daemonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. par. 4. lect. 19.* Ergo peccatum etiam bonum naturae humanae non diminuit.

2. Praeterea. Transmutato posteriori, non transmutatur prius: manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura praeexistit actioni voluntariae. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturae diminuatur.

3. Praeterea. Peccatum est actus quidam; diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur; potest autem contingere, quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suae naturae.

4. Praeterea. Nullum accidens agit in suum subiectum: quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subiicitur accidenti, iam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturae, sicut accidens in subiecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae: diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est, quod, sicut dicitur *Luc. 10. Homo descendens ab Hierusalem in Iericho*, idest in defectum peccati, *expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus*, ut Beda exponit, ut habet Glossa *ord. sed non sub eius nom.* Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

Respondeo dicendum, quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae, et alia huiusmodi. Secundo quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut *supra* habitum est *qu. 63. art. 1.* ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti naturae humanae.

Primum igitur bonum naturae nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut *supra* dictum est *qu. 51. art. 2.* Oportet autem, quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de bono primo naturae quod est *esse, vivere*, et *intelligere*, ut patet eius verba intuenti.

Ad secundum dicendum, quod natura, etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte, qua ordinatur ad terminum.

Ad tertium dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa, et alia passiva. Et ex hoc contingit, quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut *supra* dictum est *qu. 51. art. 2.* cum de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum, quod accidens non agit effective in subiectum; agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur, quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet, quod peccatum diminuat bonum naturae, eo tamen modo, quo est ipsa diminutio boni naturae, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animae aliquid est activum, et aliquid passivum: sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem, et voluntatem, ut *supra* dictum est *q. 77. a. 1. et q. 80. art. 1.* et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subiectum, sed secundum quod obiectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Concilio insinuatum, quod bonum naturae, idest inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. A Scripturis quidem, ut *in arg. cont.* Item *a Psal. 6. Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum.* Loquitur enim de diminutione inclinationis in bonum facta per peccatum, quam vocat infirmitatem. Et merito. Nam ante peccatum canebat *Psal. 24. Oculi mei semper ad Dominum*; post peccatum vero lamentatur *Ps. 37. Lumen oculorum meorum non est mecum*, idest, ut exponitur *Isa. 38. Attenuati sunt oculi mei suspicientes in excelsum.* A Concilio autem Tridentino *ses. 6. cap. 1. Adeo erant servi peccati, ut non inde surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum.* Haec ibi. Ex quibus prudens lector facile cognoscit ostendi intentum. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum totum bonum humanae naturae possit auferri per peccatum.

Inf. q. 93. a. 6. ad 1. et 1. q. 48. a. 4. et 2. d. 6. a. 4. ad 3. et d. 34. a. 5. et con. c. 12. et mal. q. 2. a. 12. et 3. con. 118.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod totum bonum humanae naturae possit per peccatum auferri. Bonum enim naturae humanae finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturae continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Praeterea. Eorum quae sunt unius naturae, similis est ratio de toto, et de partibus: sicut patet in aere, et in aqua, et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturae est totaliter uniforme. Cum igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Praeterea. Bonum naturae, quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas praedicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec caecus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturae.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in Ench. 1. 13. et 14. tom. 3.* quod *malum non est nisi in bono.* Sed malum culpae non potest esse in bono virtutis, vel gratiae, quia est ei contrarium. Ergo oportet, quod sit in bono naturae. Non ergo totaliter tollit ipsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *ar. praec.* bonum naturae, quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est: ex hoc enim habet, quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia iam non esset capax peccati. Unde non est possibile, quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur.

Cum autem inveniatur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad huius manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen numquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus *in 1. Phys. tex. 37. tom. 2.* quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur, puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi: puta si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur.

Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturae, quam praecedens, sed forte magis, si sit gravius.

Et ideo aliter est dicendum, quod praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali; et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum, et finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut *supra* dictum est *art. praec.* Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est, quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis: sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum: diminuitur autem haec inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit, quando fit diminutio per subtractionem; hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est *in corp.*

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium, et ad terminum; secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur, et quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quod non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum divinam iustitiam; sicut etiam in caeco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae, inquantum est animal naturaliter habens visum; sed non reducitur in actum, quia deest causa, quae reducere possit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod totum bonum naturae, idest inclinatio ad virtutem, non potest auferri totaliter per peccatum. A B. Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A Scripturis vero, et sane a fortiori per hoc quod dicitur *Isa. 66. Ibi vermis eorum non morietur.* Ibi enim loquitur de damnatis iuxta illud *Mar. 9. Quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis, ubi vermis eorum non moritur*, et ly *vermis* est remorsus conscientiae procedens ab inclusione ad virtutem. His itaque verbis ostenditur, quod in damnatis erit perpetuo remorsus conscien-

tiae, et consequenter quod in eis perpetuo manebit inclinatio ad virtutem. Quod si bonum hoc naturae non totaliter tollitur in eis per peccata quantumcumque magna, multo utique magis ab aliis quibuscumque peccatoribus non aufertur totaliter secundum Scripturam hanc. De tali verme vide *Addit. qu. 97. ar. et qu. 98. artic. 2. 5. cum Elucid.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum convenienter ponantur vulnera ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia.

Inf. art. 5. cor. et mal. qu. 2. art. 11. cor. fi. et Gal. 3. lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ponantur vulnera naturae esse ex peccato consequentia, scilicet *infirmitas*, *ignorantia*, *malitia*, et *concupiscentia*. Non enim idem est effectus, et causa eiusdem. Sed ista ponuntur causa peccatorum, ut ex supradictis patet *qu. 76. ar. 1. et qu. 77. a. 3. et 5. et qu. 78.* Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Praeterea. *Malitia* nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Praeterea. *Concupiscentia* est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturae. Ergo concupiscentia non debet boni vulnus naturae.

4. Praeterea. Dictum est *qu. 77. ar. 3.* quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed *concupiscentia* passio quaedam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Praeterea. Augustinus *in lib. de nat. et gr. c. 67. a med. tom. 7. et l. 1. Retract. cap. 9. a med. tom. 1.* ponit duo poenalia animae peccanti, scilicet *ignorantiam*, et *difficultatem*; ex quibus oritur *error*, et *cruciatus*: quae quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur, quod alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium autem est auctoritas Bedae, ex quo non occurrit.

Respondeo dicendum, quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est *qu. 81. ar. 2.* Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem: et ipsa destitutio *vulneratio naturae* dicitur.

Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subiecta virtutum, ut *supra* dictum est *q. 74.* scilicet *ratio*, in qua est prudentia: *voluntas*, in qua est iustitia: *irascibilis*, in qua est fortitudo: *concupiscibilis*, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiae*: inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiae*: inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*: inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiae*.

Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet *art. 1. et 2. hu. quaest.* etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur praecipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et maior difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum praecedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod *malitia* non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur *Gen. 8. 21. Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 82. ar. 3. ad 1. concupiscentia* intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi: quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quod *infirmitas* communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animae, et impedit rationem. Sed Beda accepit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quae pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum, quod *difficultas*, quae ponitur ab Augustino, includit ista tria, quae pertinent ad appetitivas potentias, scilicet *malitiam*, *infirmitatem*, et *concupiscentiam*: ex his enim tribus contingit, quod aliquis non facile tendit in bonum. *Error* autem, et *dolor* sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet, quod infirmatur circa ea quae concupiscit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Beda insinuatum, quod ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia sunt vulnera ex peccato consequentia. A Beda quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod in Adamo peccante omnia haec quatuor vulnera fuisse consecuta innuitur *Gen. 3.* et consequenter haec in posteris suis futura esse proportionaliter, praenuntiatur. Ignorantia quidem ex peccato illi proveniens tangitur ibi: *Abscondit se Adam a facie Domini.* Nonne magna hebetudo rationis ostenditur, quando quis putat se abscondere a Deo, cui non esse omnia, et singula apertissime semper, et ubique praesentia, impossibile est? Malitia vero ibi, *mulier, quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno, et comedi.* Malitiae enim tribuitur, velle seipsum excusare de culpa propria, eamque in alium reiicere. Vide Veritates aureas *super totam leg. vet. Genes. 3. conclus. 12. 13.* Infirmitas autem ibi: *vocem tuam*

Domine audivi, et timui, et abscondi me. Infirmitatis enim est, nolle prae timore verecundiae detegere in confessione nuditatem propriam, idest miseriam suam, qua quis et omni bono nudatus est, et omni ignominia vestitus. Nuditas quippe talis, vestimentum tale est, tantoque maioris infirmitatis hoc est, quanto benignius, atque suavius quis ad talem confessionem, cum spe veniae, invitatur. Tale quid contigisse in primo parente nostro, clarum est ex dictis; et ex suavissima Dei invitatione ad confessionem cum spe veniae ipsis adiuncta, quae invitatio designatur per ly *Adam, ubi es?* Vide Veritates aureas *ib. con. 9. 10. 11. 12.* Concupiscentia denique tangitur ibi: *Aperti sunt oculi amborum,* scilicet ad se invicem concupiscendum, *cumque cognovissent se esse nudos etc.* Vide Veritates aureas *ibid. conclus. 9.* Insinuatur etiam idipsum in appendicis principio dictum, quoad alia peccata praeter originale *2. Petr. 5. Quae indocti, et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas.* Et *Philip. 3. Quorum Deus venter est.* Reliqua enim peccata, ab originali, puta haeresim consequi, ostendunt Scripturae, et ignorantiae vulnus per ly *indocti*, et infirmitatis per ly *instabiles*, et malitiae per ly *depravant*, sicut et ipsi depravati sunt, et concupiscentiae per ly *quorum Deus venter est.* Nam secundum Beatum Hieronymum ex vicinitate membrorum venter plenus facile despumat in libidinem. Ceterum praedicta quatuor vulnera de haereticis intelligas antonomastice, sicut et ipsi antonomastice peccatores sunt; de aliis autem proportionaliter, scilicet secundum quod sunt peccatores, ut vulnera vulneratis, vulnerumque causis correspondeant. Porro, quia in titulo articuli appositum est *convenienter*, quod subintelligitur et in conclusionibus, et probationibus, et in Scripturis, sicut semper in omnibus similibus titulis ad reliqua ibi progrediendum est, vide tu de convenientia Scripturarum *quaest 68. art. quart. app. et 2. 2. quaest. 122. articulo secundo append. et quaest. 140. artic. 1. app.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum privatio modi, speciei, et ordinis sit effectus peccati.

Vir. q. 1. ar. 8. ad 12.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod privatio modi, speciei, et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus *in lib. de nat. bon. cap. 3. cir. fi. tom. 6.* quod *ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum.* Sed peccatum non annullat bonum naturae. Ergo non privat modum, speciem, et ordinem.

2. Praeterea. Nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est *privatio modi, speciei, et ordinis,* ut Augustinus dicit *in lib. de nat. bon. c. 4. 36. et 37. to. 6.* Ergo privatio modi, speciei, et ordinis non est effectus peccati.

3. Praeterea. Diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species, et ordo, cum sint quaedam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cuiuslibet peccati privatio modi, speciei, et ordinis.

Sed contra est, quod peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud *Psalm. 6. 3. Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum.* Sed infirmitas privat modum, speciem, et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem, et ordinem animae.

Respondeo dicendum, quod, sicut *in 1.* dictum est *qu. 5. art. 5.* modus, species, et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, inquantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse, et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram. Unde et *in 8. Metaph. tex. 10. tom. 3.* dicitur, quod *formae rerum sunt sicut numeri*: et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei, et ordinis.

Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem, et ordinem: et illud nec privatur, nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis: et hoc etiam habet suum modum, speciem, et ordinem: et hoc diminuitur per peccatum ut dictum est *ar. 2. hu. quaest.* sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis, et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem, et ordinem: et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem, et ordinem: et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet, qualiter peccatum est privatio modi, et speciei, et ordinis; et privat, vel diminuit modum, speciem, et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod modus, species, et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet *in cor. ar.* Unde simul privantur, et diminuuntur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod privatio speciei, modi, et ordinis est effectus peccati. Ut *Psalm. 6. Miserere mei etc.* secundum quod cum discursu ponitur *in arg. contr.* Item per hoc quod de peccatoribus dicitur *Levit. 6. Ambulaverunt ex adverso mihi.* Et de Deo dicitur *Sap. 11. Omnia in mensura, in pondere, et numero disposuisti.* Peccatores enim non nisi ratione peccati dicuntur ambulare ex adverso Dei: et hoc utique, quia peccatum est contrarium Deo *qu. 71. art. 6.* et consequenter facit effectus contrarios effectibus Dei. Cum ergo effectus Dei sit disponere omnia in numero, pondere, et mensura, consequens est, quod effectus peccati, cum sit ex adverso Dei, sit privatio numeri, ponderis, et mensurae; quod est, quantum est in se, destruere opus Dei. Numerus autem, pondus, et mensura redeunt in idem cum specie, modo

et ordine *1. q. 5. a. 5.* Item *q. 45. a. 7.* Scriptura igitur per praedicta *Levit. 26. et Sap. 11.* simul inncta tamquam scholastice in proposito loquens dixit: Privatio speciei, modi, et ordinis est effectus peccati. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. V.

Utrum mors, et alii corporales defectus sint effectus peccati.

2. 2. q. 164. et 2. d. 30. q. 1. a. 1. et 3. d. 16. q. 1. a. 1. et 4. prol. prin. et d. 4. q. 3. art. 1. q. 5. et 4. cont. c. 52. et mal. q. 5. a. 4. et opu. 3. c. 197. 198. 199. 241. 242. et Ro. 3. le. 3. et Hebr. 9. fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod mors, et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit aequalis, et effectus erit aequalis. Sed huiusmodi defectus non sunt aequales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant, cum tamen peccatum originale sit in omnibus aequale, sicut dictum est *q. 82. a. 4.* cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors, et huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Praeterea. Remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum, vel poenitentiam, non removentur huiusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Praeterea. Peccatum actuale habet plus de ratione culpae, quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors, et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 5. 4. Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

Respondeo dicendum, quod aliquid est causa alterius dupliciter: uno modo quidem per se; alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius, quod secundum virtutem suae naturae, vel formae producit effectum: unde sequitur, quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors, et huiusmodi defectus sint praeter intentionem peccantis, manifestum est, quod peccatum non est per se causa istorum defectuum.

Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens, sicut dicitur *in 8. Physic. tex. 32. tom. 2.* quod divellens columnam per accidens movet lapidem columnae superpositum: et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut *in 1.* habitum est *q. 97. a. 1.* Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut *supra* dictum est *art. praec. et qu. 83. a. 3.* ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati. Et quamvis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

Ad primum ergo dicendum, quod aequalitas causae per se causat aequalem effectum: augmentata enim, vel diminuta causa per se augetur, vel diminuitur effectus. Sed aequalitas causae removentis prohibens non ostendit aequalitatem effectuum: si quis enim aequali impulsu divellat duas columnas, non sequitur, quod lapides superpositi aequaliter moveantur, sed ille velocius movebitur, qui gravior erit secundum proprietatem suae naturae, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi: et secundum hoc secundum diversitatem naturalis complexionis quorumdam corpora pluribus defectibus subiacent, quorumdam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato aequali.

Ad secundum dicendum, quod culpa originalis, et actualis removetur ab eodem, a quo etiam removentur et huiusmodi defectus secundum illud Apostoli *Rom. 8. 11. Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum eius in vobis.* Sed utrumque fit secundum ordinem divinae sapientiae congruo tempore. Oportet enim, quod ad immortalitatem, et impassibilitatem gloriae quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet, quod ad tempus eius passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum, quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpae. Ex parte quidem substantiae actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur, et moriuntur; sed ex parte culpae privat gratiam, quae datur homini ad rectificandum animae actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem, tamquam in radice, interimas haeresim Pelagii dicentis, quod Adam non ex culpae demerito, sed conditione naturae mortuus est, vel, quod in idem redit, quod Adam, etiamsi non peccasset, nihilominus mortuus fuisset. Articulus enim praesens per hoc quod mortem ponit effectum peccati, aperit radicem unde venerit mors: ideoque Adam ex demerito peccati sic mortuum esse demonstrat, quod, si non peccasset, mortuus utique non fuisset. Alioquin effectus sine causa, idest absque hoc quod causa ipsius fuis-

set, daretur in rerum natura; quod non est intelligibile. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Rom. 5.* ut *in arg. cont.* Ex ipsa enim plana littera dat intelligere Apostolus, quod peccatum fuit causa mortis : et consequenter quod peccato non dato, non secutus fuisset iste effectus, scilicet mors corporalis. Item merito damnari a Concilio Milevitano *c. 1. Quicumque dicit, Adam primum hominem mortalem factum ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae: Anathema sit.* Haec ibi. Ex ipso igitur sic interpretare dictum *Sap. 1. Deus mortem non fecit*, idest proximam causam mortis, idest peccatum. Item merito damnari a *1. part. art. num. 484. cum. eluc.* Item *a 2. 2. art. num. 796. cum Eluc.* Item a Veritatibus Aureis *sup. tot. leg. vet. Genes. 2. concl. 11. et cap. 3. con. 20.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VI.

Utrum mors, et alii defectus sint naturales homini.

2. d. 30. qu. 1. art. 1. co. fi. et ad 1. et 3. d. 16. q. 1. ar. 1. ad 5. et mal. qu. 5. art. 5. et Rom. 5. lect. 3. et Heb. 9.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod mors, et huiusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim, et incorruptibile differunt genere, ut dicitur *in 10. Metaph. tex. 26. to. 3.* Sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quae sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Praeterea. Omne, quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suae. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Praeterea. Calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitae expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur *in 2. de anim. tex. 50. to. 2.* videtur quod mors, et huiusmodi defectus sint homini naturales.

Sed contra. Quicquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur *Sap. 1. 13.* Ergo mors non est homini naturalis.

Praeterea. Id quod est secundum naturam, non potest dici poena, nec malum: quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale. Sed mors, et huiusmodi defectus sunt poena peccati originalis, ut *supra* dictum est *art. praec.* Ergo non sunt homini naturales.

Praeterea. Materia proportionatur formae, et quaelibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut *supra* dictum est *in procem. hu. part. et q. 3. art. 8.* Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quae est incorruptibilis, ut *in 1.* habitum est *qu. 75. ar. 6.* Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Respondeo dicendum, quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus : uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa, et conservativa uniuscuiusque rei : et secundum hanc omnis corruptio, et defectus est contra naturam, ut dicitur *in 2. de cael. te. 37. to. 2.* quia huiusmodi virtus intendit esse, et conservationem eius cuius est.

Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum, vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur *natura naturans*: quae quidem virtus intendit bonum, et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis, et corruptionis in rebus : et secundum hoc corruptiones, et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi, et perfectionis, sed secundum inclinationem materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest; nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, praeter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiae corporali, sicut aliae formae; quinimmo habet propriam operationem immaterialem, ut *in 1.* habitum est *qu. 75. art. 2. et qu. 76. a. 1. ad 4.* Unde ex parte suae formae naturalior est homini incorruptio, quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictae, sed non secundum naturam formae.

Tres autem primae rationes procedunt ex parte materiae; aliae vero tres ex parte formae. Unde ad earum solutionem considerandum est, quod forma hominis, quae est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est corruptibile, secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suae formae, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit; alia quae non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiae : sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram, et ductilem, quae subtiliari possit, ut sit apta incisioni: et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello; sed hoc quod ferrum sit frangibile, et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset: unde haec dispositio materiae non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus, et aliarum virtutum sensitivarum, et motivarum; sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiae : nec est electum a natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui

subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturae, et dono iustitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut *in 1.* dictum est *q. 97. a. 1.* Et secundum hoc dicitur, quod *Deus mortem non fecit*; et quod mora est poena peccati.

Unde patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse insinuatum a Scripturis, et Concilio, quod mors, per hanc intellige et alios suos comites, scilicet corporales defectus, est, et non est naturalis homini. A Concilio quidem Milevitano *cap. 1.* secundum quod citatur *in ar. 5. app.* Ibi enim dicit, hominem mortalem factum, non tamen ita, ut actu moreretur, si non peccasset. Ex quibus patet, ipsum in sensu dicere, quod mors est homini naturalis, alioquin non esset factus mortalis, et mors non est homini naturalis, alioquin non potuisset sua voluntate, scilicet non peccando, vitare mortem. A Scripturis vero insinuatur, quod non sit homini naturalis, ut *Sapien. 2. Deus creavit hominem inexterminabilem.* Quod autem sit, ut *Sapien. 7. Ego quidem sum homo mortalis, similis omnibus.* Nam illud quod omnibus commune est, videtur esse naturale. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicati doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

QUAESTIO LXXXVI.

De macula peccati, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de macula peccati.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, Utrum macula animae sit effectus peccati.

Secundo, Utrum remaneat in anima post actum peccati.

ART. I.

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Inf. q. 89. a. 1. et 2. 2. q. 87. a. 6. co. et 4. d. 18. qu. 1. ar. 2. qu. 1. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturae inferioris: unde *radius solaris non inquinatur per tactum corporum foetidorum,* ut Augustinus dicit *in lib. cont. quinq. haer. c. 5. a med. t. 6.* Sed anima humana est multo superioris naturae, quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Praeterea. Peccatum est principaliter in voluntate, ut *supra* dictum est *q. 74. a. 1. et 2.* voluntas autem est in ratione, ut dicitur *in 3. de anim. te. 42.* Sed ratio, sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Praeterea. Si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio, vel habitus: nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem, et habitus non est: contingit enim remota dispositione, vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura: quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis, et privationis gratiae. Sequeretur ergo, quod omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est, quod dicitur *Eccle. 47. 22.* Salomoni: *Dedisti maculam in gloria tua*: et *Ephes. 5. 27. Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam:* et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Respondeo dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud huiusmodi.

In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae, et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene, et decenter agendum. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret rebus aliquibus contra lumen rationis, et divinae legis, ut ex supradictis patet *qu. 71. ar. 6.* Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animae metaphorice vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhaerendo contra lumen rationis, et divinae legis.

Ad secundum dicendum, quod actio intellectus perficitur, secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus; et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatae animam conglutinat: et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhaeret, secundum illud *Oseae 9. 10. Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.*

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum: et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt: et est simile de umbra, quae est privatio luminis ex obiecto alicuius corporis, et secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbrae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Ecclesia insi-

nuatum, quod peccatum causat maculam in anima. A Scripturis quidem, secundum quod adducuntur *in arg. cont.* Item *Thren. 4. Denigrata est super carbones facies eorum.* Nam secundum contextum dicentem, *maior effecta est iniquitas filiae populi mei peccato Sodomorum*, littera illa adducta loquitur principaliter de peccatis eorum, de hisque principaliter intelligitur. Dicit ergo: *Facies eorum*, idest anima eorum *denigrata est super carbones*, idest valde maculata est: et hoc *propter iniquitatem magnam*, de qua praedixerat, *maior facta est iniquitas etc.* Ab Ecclesia vero idipsum innuitur *in coll. quad. Mis. mort.* his verbis: *Deus qui singulari corporis tui hostia totius mundi solvisti delicta, hac oblatione placatus maculas scelerum nostrorum absterge etc. Maculas*, inquit, *scelerum*, id est a sceleribus factas. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum macula maneat in anima post actum peccati.

Inf. qu. 87. a. 6. co. et ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus, vel dispositio. Sed macula non est habitus, vel dispositio, ut *supra* habitum est *art. praec. arg. 3.* Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Praeterea. Hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut *supra* dictum est *ar. praec. ad 3.* Sed transeunte corpore non manet umbra. Ergo et transeunte actu peccati non manet macula.

3. Praeterea. Omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculae est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est, quod dicitur *Iosue 22. 17. An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, et usque in praesentem diem macula huius sceleris in vobis permanet?*

Respondeo dicendum, quod macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati.

Cuius ratio est, quia macula, sicut dictum est *art. praec.* importat quemdam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis, vel divinae legis. Et ideo quamdiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis, vel legis divinae, non tamen statim homo ad illud redit, in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui: sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum, quod post actum peccati nihil positive remanet in anima, nisi dispositio, vel habitus; remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio coniunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum, quod transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in aequali propinquitate, et habitudine ad corpus illuminans, et ideo statim umbra transit; sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod actus peccati facit distantiam a Deo; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas, et quidem a fortiori, haeresim Lutheri dicentis, quod de cetero non facere est summa poenitentia. Hic enim patet, quod non facere de cetero, idest cessare ab actu peccandi, non tantum non est summa poenitentia, sed non est poenitentia; cum adhuc cessante actu peccati possit non transire macula prioris peccati. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Iosue 22. An parum est etc.* ut *in arg. cont.* Item a Leone X. *in Bulla* contra errores Lutheri. Item a Concilio Tridentino *sess. 14. c. 4. Contritionis motus in homine post baptismum lapso ita praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae, et voto praestandi reliqua coniunctus sit, quae ad rite suscipiendum poenitentiae sacramentum requiruntur. Declarat igitur sancta Synodus, hanc contritionem non solum cessationem a peccato, et novae vitae propositum, et inchoationem, sed veteris etiam odium continere.* Haec ibi. Et tamen contritio, de qua sic loquitur, non est summa, quia non tota poenitentia, sed est solum ex tribus una pars poenitentiae, ut patet *ibidem cap. 3. et can. 4.* Ex qua Concilii sententia non tantum abundanter damnatur pro haeresi illud, scilicet quod de cetero non facere est summa poenitentia; sed etiam illud eiusdem Lutheri, scilicet quod optima poenitentia sit nova vita. Contra quod ultimum ibi *c. 8.* etiam dicit: *Novatores optimam poenitentiam, novam vitam esse docent, ut omnem satisfactionis vim, et usum tollant.* Haec ibi. Quod si nova vita absque odio veteris, et satisfactione, non est secundum Concilium optima poenitentia: multo magis utique de cetero tantum non facere, idest cessare ab actu peccandi, non erit, secundum idem, summa poenitentia. Et si post novam vitam etiam inchoatam, absque odio veteris, ac satisfactione, manet adhuc macula prioris peccati, quia talis nova vita non est vera tota poenitentia ad deletionem peccati necessario requisita, ut eadem *sess. cap. 1. 2. 3.* docetur multo utique magis sequitur, quod post solam cessationem ab actu peccati manet in anima macula peccati prioris. Item damnatur a D. Augustino *lib. de poenit. Non sufficit, mores in melius commutare, et a praeteritis malis recedere: nisi etiam de his quae facta sunt, satisfiat Domino, per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis, et ieiuniis.* Haec ibi; et

recitantur *in de poen. dist. pr. cap. non sufficit.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO LXXXVII.

De reatu poenae, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de reatu poenae: et primo de ipso reatu, secundo de mortali, et veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quaeruntur octo.

Primo, Utrum reatus poenae sit effectus peccati.
Secundo, Utrum peccatum possit esse poena alterius peccati.
Tertio, Utrum aliquod peccatum faciat reum aeternae poenae.
Quarto, Utrum faciat reum poenae infinitae secundum quantitatem.
Quinto, An omne peccatum faciat reum aeternae, et infinitae poenae.
Sexto, Utrum reatus poenae possit remanere post peccatum.
Septimo, Utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato.
Octavo, Utrum unus sit reus poenae pro peccato alterius.

ART. I.

Utrum reatus poenae sit effectus peccati.

d. 30. qu. 1. a. 2. cor. et d. 22. q. 1. a. 1. co. et d. 42. q. 1. ar. 2. cor. et in expo. lit. lect. 2. ad 3. et 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod reatus poenae non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus eius. Sed reatus poenae per accidens se habet ad peccatum, cum sit praeter intentionem peccantis. Ergo reatus poenae non est effectus peccati.

2. Praeterea. Malum non est causa boni. Sed poena bona est, cum sit iusta, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in 1. Conf. c. 12. in fi. tom. 1.* quod *omnis inordinatus animus sibiipsi est poena.* Sed poena non causat reatum alterius poenae, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum poenae.

Sed contra est, quod dicitur *Rom. 2. 9. Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum.* Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit poenam, quae nomine tribulationis, et angustiae designatur.

Respondeo dicendum, quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus, quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente, propter quod *aquae calefactae magis congelantur,* ut dicitur *in 1. Meteor. cap. 12. cir. fin. tom. 2.* Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis: unde quicquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est, ut ab eo ordine, et principe ordinis deprimatur.

Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur: quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines, quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis: secundo ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politico, seu aeconomico: tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam.

Unde triplicem poenam incurrit; unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus; aliam vero ab homine; tertiam vero a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod poena consequitur peccatum, inquantum malum est ratione suae inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, et praeter intentionem ipsius; ita et reatus poenae.

Ad secundum dicendum, quod poena quidem iusta esse potest a Deo, et ab homine inflicta, unde ipsa poena non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum poenae, quod est malum: dicit enim Dionysius *4. cap. de div. nom. par. 4. lect. 18.* quod *puniri non est malum, sed fieri poena dignum.* Unde reatus poenae directe ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum, quod poena illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius poenae per hoc quod pervertit ordinem legis divinae, vel humanae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod reatus poenae est effectus peccati. Ut *Rom. 2.* quod cum expositione patet *in arg. contr.* Item *Gen. 42. Merito haec patimur, quia peccavimus in fratrem nostrum.* His enim verbis constat aperte, et quod isti sic loquentes cognoverunt hoc, scilicet poenam illam esse effectum peccati sui, et quod a simili universaliter poena est effectus peccati. Item *Ecclesi. 7. Noli facere mala, et non te apprehendent.* Ac si apertius dixerit: Ad mala, idest peccata, sequuntur alia mala, idest poenae, tamquam effectus ad causam suam: ideo, si non vis, quod mala poenae te apprehendant, noli facere mala culpae. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum peccatum possit esse poena peccati.

2. 2. q. 36. ar. 2. ad 4. et 1. d. 46. ar. 2. ad 4. et 2. d. 36. art. 2. et mal. qu. 1. art. 4. ad 1. et Rom. 1. lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non possit esse poena peccati. Poenae enim sunt inductae, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum *in 10. Ethic. cap. ult. par. a prin. tom. 5.* Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est poena peccati.

2. Praeterea. Poenae iustae sunt a Deo, ut patet per Augustinum *in lib. 83. Qq. qu. 82. to. 4.* Peccatum autem non est a Deo, et est iniustum. Non ergo peccatum potest esse poena peccati.

3. Praeterea. De ratione poenae est, quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supradictis patet *q. 74. a. 1. et 2.* Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *sup. Ezech. ho. 11. a med. et lib. 25. Mor. c. 9. circ. prin.* quod *quaedam peccata sunt poenae peccati.*

Respondeo dicendum, quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati. Peccatum enim per se consideratur, secundum quod egreditur a voluntate, sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est, quod sit contra voluntatem, ut *in 1.* habitum est *q. 48. art. 5.* Unde manifestum est, quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse poena peccati.

Per accidens autem peccatum potest esse poena peccati tripliciter. Primo quidem ex parte causae, quae est remotio prohibentis. Sunt enim causae inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, et alia huiusmodi: quae quidem causae impediuntur per auxilium divinae gratiae, quae subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiae sit quaedam poena, et a Deo, ut *supra* dictum est *qu. 79. a. 3.* sequitur quod per accidens etiam peccatum, quod ex hoc sequitur, poena dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus *Rom. 1. 24.* dicens: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quae sunt animae passiones: quia scilicet deserti homines ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus: et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena praecedentis peccati. Alio modo ex parte substantiae actus, qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira, et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur, et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud *Sapient. 5. 7. Lassati sumus in via iniquitatis.* Tertio modo ex parte effectus, ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est poena praecedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores, et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est, quod poena ordinatur ad emendationem: quia hoc ipsum quod homo laborem, et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis, et Gregorio insinuatum, quod peccatum potest esse poena peccati. A B. Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Rom. 1. Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae.* Hoc est, ut vincantur a passionibus ignominiosis; quod quidem magna poena est secundum se. Item ibi. Mercedem, quam oportuit, erroris sui in semetipsis recipientes. Peccata enim illa contra naturam ibi praenarrata vocat mercedem, idest poenam erroris sui praecedentis, scilicet superbiae, et idololatriae, quam poenam dicit eos tunc recepisse in semetipsis, dum tantis contumeliis innaturalibus afficiebant corpora sua. Ita quod illud afficere corpora sua contumeliis contra naturam, est secundum se poena magna: licet a peccantibus brutaliter quandoque non reputetur pro poena. Item *2. Thess. 2. In omni seductione iniquitatis his, qui pereunt, eo quod caritatem veritatis non receperunt, ut sani fierent.* Item *Ps. 80. Non audivit populus meus vocem meam.* Ecce unum primum peccatum: *Et dimisi eos secundum desideria cordis eorum: ibunt in adinventionibus suis;* ecce aliud peccatum, poena illius primi. Nam ire in adinventionibus suis est vivere in peccatis ad libitum secundum caput proprium: et consequenter est ire de malo in peius, iuxta illud de quibusdam *2. Timoth. 3. Mali homines, et seductores proficient in peius errantes, et in errorem mittentes.* Per quod etiam patet, maxime si praedicta coniungantur his, quod Apostolus nunc insinuat intentum principale, scilicet peccatum quandoque esse poenam peccati. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum aliquod peccatum inducat reatum aeternae poenae.

Inf. a. 5. et 3. q. 86. a. 4. et 2. d. 42. q. 1. a. 5. et 3. dist. 29. a. 3. et 4. dist. 46. q. 1. ar. 2. et 3. cont. cap. 147. et 144. et l. 4. c. 95. et opus. 3. c. 185. et 188. et Ro. 2. lect. 2. cap. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod nullum peccatum inducat reatum aeternae poenae. Poena e-

nim iusta adaequatur culpae: iustitia enim aequalitas est: unde dicitur *Isaiae 27. 8. In mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, iudicabit eam.* Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum poenae aeternae.

2. Praeterea. Poenae medicinae quaedam sunt, ut dicitur *in 2. Ethic. cap. 3. ante med. to. 5.* Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit *in 1. Polit. cap. 6. cir. med. to. 5.* Ergo nulla poena debet esse infinita.

3. Praeterea. Nullus sapiens facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur. Sed *Deus non delectatur in perditione hominum,* ut dicitur *Sap. 1. 13.* Ergo non puniet homines poena sempiterna.

4. Praeterea. Nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed poena est per accidens: non est enim secundum naturam eius qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est, quod dicitur *Matth. 25. 46. Ibunt hi in supplicium aeternum:* et *Mar. 3. 29.* dicitur: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non habebit remissionem in aeternum, sed erit reus aeterni delicti.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 1. hu. qu.* peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus: unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, eius virtute alii defectus reparari possunt: sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam, vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem.

Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.

Ad primum ergo dicendum, quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino, quam in humano. Sed, sicut Augustinus dicit *21. de civ. Dei cap. 11. tom. 5.* in nullo iudicio requiritur, ut poena adaequetur culpae secundum durationem: non enim quia adulterium, vel homicidium in momento committitur, propter hoc momento poena punitur; sed quandoque quidem perpetuo carcere, vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferetur a societate viventium: et sic repraesentat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus. Iustum tamen est secundum Gregorium *lib. 4. dial. c. 44.* quod *qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur.* Dicitur autem aliquis *in suo aeterno* peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi. Unde dicit Gregorius *4. Moral.* ubi non occurit, sed habetur *loc. sup. cit.* quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere.*

Ad secundum dicendum, quod poena, quae etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis: sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant, secundum illud *Prover. 19. 25. Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae sunt medicinales his qui consideratione poenarum abstinent a peccatis, secundum illud *Psal. 59. 6. Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, et liberentur dilecti tui.*

Ad tertium dicendum, quod Deus non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae hoc requirit.

Ad quartum dicendum, quod poena etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis, et ad Dei iustitiam: et ideo, durante inordinatione, semper durat poena.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas radicitus haereses Origenis dicentis, diabolos aliquando salvandos; et Libertinorum dicentium, quod Dei misericordia post iudicium praesto erit diabolo. Et alia similia de damnatis hominibus. Radix enim damnationis horum omnium est haec, scilicet quod aliquod peccatum inducit reatum poenae aeternae, ut hic declaratur, et probatur. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari *a Matth. 25. et Marc. 3.* ut *in arg. contr.* Et nota dictum ibi *in Matth. Ite in ignem aeternum: esurivi enim, et non dedistis mihi manducare.* Ubi per ly *enim*, quae est coniunctio, rationem reddens aeternitatis ignis, patet quod peccata aliqua sunt causa reatus poenae aeternae. Item damnantur a *1. qu. 62. art. 8. et qu. 64 art. 2. cum Eluc.* Item *ab Additio. art. num. 64. 403. 410. cum Eluc.* Et *a 2. 2. art. numero 92. cum Eluc.* Possunt etiam damnari per dicta in Veritatibus Aureis *sup. tot. leg. Genes. 3. consclus. 17. et Lev. 4. concl. 5. et cap. 22. concl. 7.* Item *Num. 2. concl. 10. et Deut. 24. concl. 14.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. IV.

Utrum peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem. Dicitur enim *Hieremiae 10. 24. Corripe me Domine,*

verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me. Ira autem Dei, vel furor metaphorico significat vindictam divinae iustitiae; redigi autem in nihilum, est poena infinita, sicut et ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitae. Ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur poena infinita secundum quantitatem.

2. Praeterea. Quantitati culpae respondet quantitas poenae, secundum illud *Deuter. 25. 2. Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum, quod contra Deum committitur, est infinitum: tanto enim gravius est peccatum, quanto maior est persona, contra quam peccatur: sicut gravius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo poena infinita debetur pro peccato, quod contra Deum committitur.

3. Praeterea. Dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est poena infinita. Ergo et quantitate.

Sed contra est, quod secundum hoc omnium peccatorum mortalium poenae essent aequales: non enim est infinitum infinito maius.

Respondeo dicendum, quod poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum: unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum: et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita: non enim possunt esse actus creaturae infiniti.

Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita: est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei; ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus, quae etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum, quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinae iustitiae: quia repugnat perpetuitati poenae, quae est secundum divinam iustitiam, ut dictum est *in cor. et art. praec.* Sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis privatur, secundum illud *1. Cor. 13. 2. Si non habuero caritatem, nihil sum.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis: sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum, quod duratio poenae respondet durationi culpae, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculae, qua durante manet reatus poenae: sed acerbitas poenae respondet gravitati culpae. Culpa autem, quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret; et ideo debetur ei poena aeterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte poena infinita secundum quantitatem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem radicitus interimas haeresim Ioviniani, ut refert Divus Augustinus, dicentis peccatores erunt pares in poenis. Suppositum enim erroris huius, tamquam eius radix, fuit hoc, scilicet quod poena peccati foret infinita secundum quantitatem molis, idest secundum acerbitatem, quoniam ex hoc mox sequebatur, quod omnium peccatorum mortalium, et consequenter omnium damnatorum poenae essent aequales, cum non sit infinitum infinito maius. Per hoc ergo quod articulus praesens poenam peccati non esse infinitam secundum quantitatem determinat, patet, quod illam erroneam radicem, et consequenter haeresim praedictam, cuius illa est radix, evellit. Nam, sicut ex eo quod infinitum unum non est maius alio infinito, sequebatur poenarum aequalitas, ita e contra, scilicet ex eo quod unum finitum est maius alio finito, sequitur poenarum inaequalitas. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, haeresim illam merito damnari *a Matth. 10. Tolerabilius erit terrae Sodomorum, et Gomorraeorum in die iudicii, quam illi civitati.* Si enim in die iudicii, quando poenarum quantitas unicuique pro suarum iniquitatum meritis taxatur, erit tolerabilius uni, quam alteri, patet utique, quod tunc, et consequenter deinceps in perpetuum poenae illorum erunt dispares, et per consequens, quod poena peccati non erit secundum quantitatem molis infinita. Item a Concilio Florentino *sess. ult. in lit. sanct. uni. Definimus, illorum animas, qui in actuali mortali peccato decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.* Haec ibi. Quibus et suppositum haeresis illius eradicare subintelligitur, quod scilicet poena illorum sit finita secundum acerbitatem. Item a dictis *supra a. n. 389. cum Elucid.* Item a Veritatibus Aureis *sup. tot. leg. veter. Exod. 9. concl. 6. Lev. 4. concl. 1. Nu. 15. concl. 5.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim confirmetur etc.

ART. V.

Utrum omne peccatum inducat reatum poenae aeternae.

Sup. ar. 3. et locis ibid. cit.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod omne peccatum inducat reatum poenae aeternae. Poena enim, ut dictum est *ar. praec.* proportionatur culpae. Sed poena aeterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur poena aeterna, sicut dictum est *a. 3. hu. qu.* videtur quod nulli peccato debeatur poena temporalis tantum.

2. Praeterea. Peccatum veniale est minimum peccatorum: unde et Augustinus dicit *in Ench. cap. 93. tom. 3.* quod *mitissima poena est eorum, qui pro solo peccato originali puniuntur.* Sed peccato originali debetur poena perpetua: numquam enim videbunt regnum Dei pueri, qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit *Ioan. 3. 3. Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum poena erit aeterna.

3. Praeterea. Peccato non debetur maior poena ex hoc quod alteri peccato adiungitur: cum utrumque

peccatum suam habeat poenam taxatam secundum divinam iustitiam. Sed peccato veniali debetur poena aeterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur poena aeterna. Nulli ergo peccato debetur poena temporalis.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *in 4. dial. cap. 35.* quod *quaedam leviores culpae post hanc vitam remittuntur.* Non ergo omnia peccata poena aeterna puniuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. 1. et 3. hu. qu.* peccatum causat reatum poenae aeternae, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinae iustitiae, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem, quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, inquantum plus, vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem: puta cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra praeceptum eius faciendo. Unde huiusmodi peccatis non debetur aeterna poena, sed temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus; differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quaedam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quaedam vero per inordinationem circa ea quae sunt ad finem; finis autem ultimus ab his quae sunt ad finem, in infinitum differt.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis, qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenae.

Et similiter dicendum est ad tertium de veniali peccato. Aeternitas enim poenae non respondet quantitati culpae, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est *a. 3. hu. q.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Gregorio insinuatum, quod non omne peccatum inducit reatum poenae aeternae. A B. Gregorio quidem, ut *in arg. cont.* Ubi nota ly *culpae.* Hinc enim patet, quod non tantum poenae, sed et culpae quaedam, si in aliquibus adhuc inveniantur, remittuntur in Purgatorio. A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Proverb. 24. Septies in die cadet iustus, et resurget.* Casum enim istum non posse inducere reatum poenae aeternae, demonstratur ibi per ly *iustus.* Nam iustus est in gratia Dei, et dum ipse modo ibi intellecto cadit, non desinit esse iustus, ut de peccatis quotidianis docet Concilium Tridentinum *sess. 6. c. 11.* repugnat autem, aliquem existentem in gratia Dei esse reum poenae aeternae. In cuius signum Concilium Florentinum poenas aliquibus existentibus in gratia Dei assignaturum, non assignat eis, nisi temporales, per hoc utique innuens, quod talibus non convenit reatus poenae aeternae. Verba Concilii sunt haec: *Si vere poenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint, et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari, definimus.* Haec *in sess. ult. lit. sanct. un.* Relinquitur ergo, quod Scriptura per verba praemissa, si scholasticam ibi linguam assumat, dixerit: Casus iusti, quo non amittit iustitiam, non inducit reatum poenae aeternae, et consequenter non omne peccatum etc. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. VI.

Utrum reatus poenae remaneat post peccatum.

2. d. 42 q. 1. a. 2. et 4. d. 14. q. 2. a. 3. qu. 2. ad 1. et ver. q. 28. a. 2. ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod reatus poenae non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus poenae. Ergo remoto peccato, cessat reatus poenae.

2. Praeterea. Peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur poena, sed magis praemium. Ergo remoto peccato, non remanet reatus poenae.

3. Praeterea. *Poenae sunt medicinae*, ut dicitur *in 2. Ethic. cap. 3. a. prin. to. 5.* Sed postquam aliquis iam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum poenae.

Sed contra est, quod dicitur *2. Reg. 12. 13.* quod *David dixit ad Nathan: Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David: Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris: Verumtamen, quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius, qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis a Deo, etiam postquam ei peccatum dimittitur: et sic reatus poenae remanet, remoto peccato.

Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpae, et macula sequens. Planum est autem quod cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur ordinem divinae iustitiae ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit; ut scilicet qui plus voluntati suae indulsit, quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae aliquid contra illud quod vellet, spontaneus, vel invitus patiatur. Quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas iustitiae. Unde patet, quod cessante actu peccati, vel iniuriae illatae, adhuc remanet debitum poenae.

Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur; per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut *supra* dictum est *q. 86. a. 1.* Coniungitur autem

Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse sibi poenam spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat: utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet.

Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae, quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc: et per hoc est voluntaria: unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quae *supra* de voluntario, et involuntario dicta sunt *qu. 6. a. 6.* Dicendum est ergo, quod remota macula culpae, potest quidem remanere reatus, non poenae simpliciter, sed satisfactoriae.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut *supra* dictum est *qu. 86. a. 2.* ita etiam potest remanere reatus; cessante vero macula, non remanet reatus secundum eamdem rationem, ut dictum est *in cor. art.*

Ad secundum dicendum, quod virtuoso non debetur poena simpliciter; potest tamen sibi deberi poena ut satisfactoria: quia hoc ipsum ad virtutem pertinet, ut satisfaciat pro his, in quibus offendit vel Deum, vel hominem.

Ad tertium dicendum, quod remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem iustitiae, et ad amovendum scandalum aliorum, ut aedificentur in poena, qui sunt scandalizati culpa, ut patet ex exemplo de David inducto *in arg. sed cont.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Lutheri, ut refert Alphonsus Castrus *advers. haeretic. tit. satisfactio* dicentis, quod poena, quae debetur culpae, dimissa ipsa culpa, remanet et ipsa dimissa. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a *2. Reg. 12.* secundum quod adducitur *in arg. cont.* Item a *Nu. 14.* Moyses ad Dominum: *Dimitte, obsecro, peccatum populi huius secundum magnitudinem misericordiae tuae. Dixitque Dominus: Dimisi iuxta verbum tuum; attamen omnes homines, qui etc. non videbunt terram pro qua iuravi patribus eorum.* Item a *Num. 27. Dixit Dominus ad Moysen: Cum videris terram, ibis et tu ad populum tuum, sicut ivit frater tuus Aaron: quia offendistis me in deserto Syn super aquas.* Sicut enim peccati maculam dimiserat populo ad preces Moysi, et tamen noluit homines illos in poenam ipsius peccati intrare terram promissionis, ita dimiserat maculam Moysi, et Aaron ad contritionem, et preces eorum, de quo nulli sapienti dubitandum est, quos tamen in poenam maculae ipsius iam a multis diebus remissae, ad ingressum terrae praedictae non vult admittere. Item a Concilio Tridentino *sess. 6. c. 14. Docendum est, Christiani hominis poenitentiam continere non modo cessationem a peccatis, et eorum detestationem, aut cor contritum, et humiliatum; verum etiam eorumdem sacramentalem confessionem saltem in voto, et suo tempore faciendam; et sacerdotalem absolutionem, itaque satisfactionem per ieiunia, eleemosynas, orationes, et alia pia spiritualis vitae exercitia: non quidem pro poena aeterna, quae vel sacramenti voto una cum culpa remittitur; sed pro poena temporali, quae, ut sacrae litterae docent, non tota semper dimittitur.* Haec ibi. *Et canone 30. Si quis post acceptam iustificationis gratiam, cuilibet peccatori poenitenti culpam remitti, et reatum poenae aeternae deleri dixerit, ita ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae, vel in hoc saeculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna caelorum aditus patere possit: Anathema sit.* Haec ibi. Et *ses. 14. can. 15. Si quis dixerit, fictionem esse, quod virtute clavium sublata poena aeterna, poena temporalis plerumque exsolvenda remaneat: Anathema sit.* Haec ibi. Valent horum nonnulla, si recte applicentur, ad damnandum etiam illas haereses, scilicet quod de cetero non facere est summa poenitentia; et quod optima poenitentia est nova vita. Ergo faciunt *pro qu. 86. ar. 2. appen.* Item damnatur haeresis in principio dicta *ab Addit. ar. num. 40.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. VII.

Utrum omnis poena sit propter aliquam culpam.

3. qu. 14. a. 1. ad 2. et 2. d. 30. q. 1. a. 2. et d. 36. ar. 4. et 4. d. 15. q. 1. ar. 4. q. 2. ad 3. et 3. cont. c. 141. et mal. q. 1. ar. 4. cor.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod non omnis poena sit propter aliquam culpam. Dicitur enim *Io. 9. 3.* de caeco nato: *Neque hic peccavit, neque parentes eius, ut nasceretur caecus.* Et similiter videmus, quod multi pueri etiam baptizati graves poenas patiuntur, ut puta febres, daemonum oppressiones, et multa huiusmodi; cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato, quam in aliis pueris, qui haec non patiuntur. Non ergo omnis poena pro peccato est.

2. Praeterea. Eiusdem rationis esse videtur, quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis *in Ps. 72. 5. In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur:* et *Iob 21. 7. Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis:* et *Abacuc 1. 13.* dicitur: *Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio iustiorem se?* Non ergo omnis poena infligitur pro culpa.

3. Praeterea. De Christo dicitur *1. Pet. 2. 22.* quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius:* et tamen *ibidem* dicitur, quod *passus est pro nobis.* Ergo non semper poena a Deo dispensatur pro culpa.

Sed contra est, quod dicitur *Iob 4. 7. Quis umquam innocens periit? aut quando recti deleti sunt? quin potius vidi eos, qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse.* Et Augustinus dicit *in 1. Retr. c. 9. ad fi. to. 1.* quod *omnis poena iusta est, et pro peccato aliquo impenditur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *ar. praec.* poena potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum satisfactoria.

Poena quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria: et quia contingit, eos qui differunt in reatu poenae, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis, qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat: sicut etiam in rebus humanis videmus, quod aliquis in se transfert alterius debitum.

Si vero loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo, vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem: et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem poena originalis peccati est, quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis iustitiae; sed ad hoc consequuntur omnes poenalitates, quae ex defectu naturae hominibus contingunt.

Sciendum tamen est, quod quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poena enim est species mali, ut *in 1.* dictum est *qu. 48. ar. 5.* Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animae, corporis, et exteriorum rerum, contingit interdum, quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in maiori: sicut cum patitur detrimentum pecuniae propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animae, et propter gloriam Dei: et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid: unde non habet simpliciter rationem poenae, sed medicinae: nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia huiusmodi non proprie habent rationem poenae, non reducuntur ad culpam, sicut ad causam, nisi pro tanto quia hoc ipsum quod oportet humanae naturae medicinas poenales adhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est poenale in talibus, reducitur ad originalem culpam, sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus, et poenae originalis peccati, ut dictum est *in corp. artic. et q. 85. a. 5.* et manent etiam post baptismum propter causam superius dictam: et quod non sint aequaliter in omnibus, contingit propter naturae diversitatem, quae sibi relinquitur, ut *supra* dictum est *q. 82. a. 4. ad 2.* Originantur tamen huiusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui poenis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva; bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam iustitiam, ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis, vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit *8. cap. de div. nom. lect. 4. divinae iustitiae est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus.* Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde *in Psal. 72. 6.* concluditur: *Ideo tenuit eos superbia.*

Ad tertium dicendum, quod Christus poenam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod omnis poena est propter aliquam culpam. Ab utrisque sane, ut *in arg. cont.* Pro cuius Scripturae captu adverte, auctoritatem illam veram quidem esse, si intelligatur secundum intentionem Spiritus Sancti, qui est auctor Scripturarum *1. q. 2. ar. 10.* non autem si intelligatur secundum intentionem instrumenti tunc ipsam proferentis, qui fuit Eliphaz Themanites. Quod vero dico nunc de isto Scripturae loco, intelligendum etiam est de omnibus aliis similibus, quorum plures sunt in eodem libro Iob, quod scilicet verba illorum sunt intelligenda secundum Spiritus Sancti intentionem, quando pro veritate adducuntur, ut hic fit, non autem secundum intentionem illorum instrumentorum errantium. In multis siquidem errant amici Iob iuxta illud *c. ult. Non estis locuti rectum coram me*, idest secundum cordis vestri intentum, quod coram me ad differentiam aliorum est. Sit itaque pro regula semper, et ubique memoranda hoc monitum. Dicatur ergo: *Quis umquam innocens periit:* hoc est secundum intentionem falsam Eliphaz: *Quis umquam sine culpa propria actuali punitus est?* Nullus. Erroneam enim iste opinionem fovebat in corde suo, scilicet quod quicumque a Deo flagellatus esset, flagellatur propter peccata eius propria actualia: et ex intentione hac praedictam sententiam proferebat: unde sententia illa, ut hac intentione vestita, erat et ipsa falsa, secundum illud *Ioan. 9. Neque hic peccavit, ut caecus nasceretur.* Quo fit, ut nec D. Thomas ipsam sententiam in illo sensu proferentis adduxisse dicendus sit. Adducit igitur eam in sensu, quam in illis verbis habuit auctor, idest Spiritus Sanctus, qui sensus fuit hic: *quis umquam innocens periit?* Hoc est: Quis umquam sine culpa, vel aliena, vel propria aut actuali, aut originali, punitus est? Nullus. Et hoc procul dubio verum est universaliter. Insinuatur et principale intentum a dictis *in qu. 95. a. 2. et q. 97. a. 1. 2. et q. 100. ar. cum Elucid.* utique maxime omnem doctrinam ibi traditam coniungendo recte insimul, pro quanto praesenti negotio deserviunt. Secundo vides, quomodo etc.

ART. VIII.

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius.

2. 2. q. 108. art. 4. cor. et ad 1. et 2. d. 33. q. 1. a. 2. et 4. d. 46. q. 1. ar. 2. quol. 3. cor. et q. 2. a. 2. q. 2. ad 3. et ma. q. 4. ar. 1. ad 19. et ar. 8. ad 6. 7. 8. 9. 12. et 15. q. 5. a. 4. cor. et quol. 12. a. 24. ad 1. et ps. 18. fi. et Isa. 14. et Ioan. 9.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim *Exod. 20 5. Ego sum Deus zelotes visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam, et quartam generationem his qui oderunt me:* et *Matth. 23. 35.* dicitur: *Ut veniat super vos omnis sanguis iustus, qui effusus est super terram.*

2. Praeterea. Iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed secundum iustitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine laesae maiestatis. Ergo etiam secundum divinam iustitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Praeterea. Si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam; non magis hoc dicetur de filiis, quam de extraneis, qui simili poena puniuntur his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur, quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est, quod dicitur *Ezech. 18. 20. Filius non portabit iniquitatem patris.*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de poena satisfactoria, quae voluntarie assumitur, contingit quod unus portet poenam alterius, inquantum sunt quodammodo unum, sicut iam dictum est *art. praec.*

Si autem loquamur de poena pro peccato inflicta, inquantum habet rationem poenae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur: quia actus peccati aliquid personale est.

Si autem loquamur de poena, quae habet rationem medicinae, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim *ar. pr.* quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis sunt quaedam poenales medicinae ordinatae ad salutem animae. Unde nihil prohibet, talibus poenis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo, vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, inquantum sunt quaedam res eorum; ita tamen quod si filius, vel subditus est particeps culpae, huiusmodi poenalis defectus habet rationem poenae quantum ad utrumque, scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur; si vero non sit particeps culpae, habet rationem poenae quantum ad eum, pro quo punitur, quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinae tantum; nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit: ordinatur enim ei ad bonum animae, si patienter sustineat. Poenae vero spirituales non sunt medicinales, quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animae nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus poenis, ut dicit Augustinus *in epist. ad Avit. quaest. 75. non ad Avitum, sed ad Auxilium to. 2.* unus non punitur pro alio: quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde et huius causam Dominus assignans dicit *Ezec. 18. 4. Omnes animae meae sunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque dictum videtur esse referendum ad poenas temporales, vel corporales, inquantum filii sunt quaedam res parentum, et successores praedecessorum. Vel si referatur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae. Unde *in Exod.* additur, *His qui oderunt me:* et *in Matth. 23. 32.* dicitur, *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum, tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem sequentes: sunt etiam maiori poena digni, si poenas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addidit: *In tertiam, et quartam generationem*, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant: et sic mutuo videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quod poenae illae sunt corporales, et temporales, quas iustitia humana uni pro peccato alterius infligit; et sunt remedia quaedam, vel medicinae contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum, quod magis dicuntur (1) puniri pro peccatis aliorum propinqui, quam extranei: tum quia poena propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est *in cor. ar.* inquantum filius est quaedam res patris: tum etiam quia et domestica exempla, et domesticae poenae magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinatior videtur: unde et est maiori poena dignus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod aliquis punitur, et non punitur pro peccato alterius. Quod puniatur quidem, ut per hoc quod narratur *2. Reg. 24.* quod pro peccato regis David, quo numeraverat populum, punitus est pestilentia ipse populus, ad septuaginta millia virorum. Item *2. Reg. 13.* pro peccato eiusdem regis parvulus ex adulterio natus moritur. Quod vero non puniatur, ut per hoc quod dicit Abraham Deo *Genes. 18. Numquid perdes iustum cum impio?* et *cap. 19.* Loth, qui habitabat in Sodomis pro peccato Sodomitarum non punitur, immo ab Angelo alios punituro audit: *Non potero quicquam facere, donec ingrediaris illuc*, idest donec ad locum securum pro salute tibi concessum perveneris. Secundo vides, quomodo ex iis, et similibus quae tibi et hic, et alibi investiganda relinquuntur, iuxta notionem pro lectoribus positam *in 2. 2. q. 70. art. 1. appen.* bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

---

(1) *Al.* debent.

QUAESTIO LXXXVIII.

De peccato veniali, et mortali, in sex articulos divisa.

Deinde quia peccatum veniale, et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis: et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale: secundo de veniali secundum se.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Secundo, Utrum distinguantur genere.

Tertio, Utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale.

Quarto, Utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

Quinto, Utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale.

Sexto, Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ART. I.

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

2. d. 42. q. 1. a. 3. et 6. cont. c. 139. fin. et 143. a. 1. et mal. q. 7. ar. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus *22. lib. cont. Faus. cap. 27. in princ. tom. 6. Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam.* Sed esse contra legem aeternam, dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Praeterea. Apostolus dicit *1. Corinth. 10. 31. Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc praeceptum facit quicumque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra praeceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Praeterea. Quicumque amore alicui rei inhaeret, inhaeret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum *1. de doctr. Christ. ex cap. 3. et 4. to. 3.* Sed nullus peccans inhaeret bono commutabili, quasi utens: non enim refert ipsum ad bonum, quod nos beatos facit; quod proprie est uti, ut Augustinus dicit *ibid. cap. 3.* Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed *frui rebus utendis est humana perversitas*, ut Augustinus dicit *in lib. 83. Qq. q. 30. par. princ. to. 4.* Cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Praeterea. Quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in hom. sup. Ioan. scil. tract. 41. a med. t. 9. et in Enchirid. c. 44. in fi. t. 4.* quod *crimen est, quod damnationem meretur; veniale autem est quod non meretur damnationem.* Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Respondeo dicendum, quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita; quae si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur, sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur, propter eius floritionem, et virorem, opponitur ei quod est arescere.

Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quaedam infirmitas animae, ut *supra* habitum est *q. 71. a. 1. ad 3. et q. 72. ar. 5. et q. 74. a. 9. ad 2.* peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii, ut dictum est *qu. 72. ar. 5.* Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut *supra* dictum est *qu. 72. ar. 5. et q. 87. a. 3.* qui quidem, si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut *supra* dictum est *q. 87. a. 3.* quia inordinationes eorum quae sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error, qui accidit circa conclusiones per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari, quod sit principalius, sicut nec error, qui est circa principia: et ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem, quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt: et haec dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est *q. 87. ar. 6.* Secundum hoc ergo mortale, et veniale opponuntur, sicut reparabile, et irreparabile: et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quae omnem morbum et corporalem, et spiritualem potest reparare.

Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio peccati in veniale, et mortale non est divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur, secundum prius, et posterius; et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale: sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis: non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum, quod illud praeceptum

Apostoli est affirmativum; unde non obligat ad semper: et sic non facit contra hoc praeceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo, quod aliquis habitualiter referat se, et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur, quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Calvini dicentis, quod inter mortale, et veniale peccatum nullum est discrimen. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a B. Augustino *in arg. cont.* Item a *2. 2. artic. num. 131.* Item a Concilio Tridentino *sess. 5. c. 11. Licet in hac mortali vita, quantumvis sancti, et iusti in levia saltem, et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propter ea desinunt esse iusti.* Haec ibi. Et *c.15. Asserendum est, quocumque mortali peccato acceptam iustificationis gratiam amitti.* Haec ibi, et *in ses. 14. cap. 5. Venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, quamquam recte, et utiliter, citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur; taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationes, homines irae filios, et Dei inimicos reddant: necesse est, omnium etiam veniam, cum aperta, et verecunda confessione a Deo quaerere.* Haec ibi. Quod, et anathematizando contrarium, dicit *can. 7.* Ecce quantam differentiam faciat Concilium inter mortale peccatum, et veniale. Ut unum cum gratia compatibile, et sine confessione sacramentali expiabile dicat, aliud autem minime. Item damnari *a 1. Corint. 3. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Et *cap. 6. Nolite errare: neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt,* vide. Apostolus venialum peccatorum factorem non condemnat perpetuo, sed eum salvandum dicit, sic tamen quasi per ignem; mortalibus autem involutos a regno Dei in aeternum excludit. In infinitum ergo differunt ab invicem, secundum Scripturas, peccatum veniale, et mortale: tantum abest, ut inter illa nullum sit discrimen. Ut etiam ad ly *convenienter* in titulo dictum, consequenter hic ubique pro veritate subintellectum, satisfiat; vide de convenientia Scripturarum *quaest. 68. ar. 4. app. et 2. 2. quaest. 122. ar. 2. app. et qu. 140. art. 1. app.* Tertio vides, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum peccatum mortale, et veniale differant genere.

Sup. qu. 72. art. 5. et 2. d. 24. qu. 3. art. 6. ad 6. et d. 42. qu. 1. ar. 4. cor. et 4. d. 16. qu. 3. ar. 2. qu. 4. ad 5. et mal. qu 1. art. 8. cor. et qu. 7. art. 1. et op. 3. cap. 178.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale, et mortale non differant genere; scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim, et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, sive ad obiectum, ut *supra* dictum est *qu. 18. art. 2. et 8.* Sed secundum quodlibet obiectum, vel materiam contingit peccare mortaliter, et venialiter: quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale, et mortale non differunt genere.

2. Praeterea. Sicut dictum est *supra art. praec.* peccatum mortale dicitur, quod est irreparabile; peccatum autem veniale, quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur: esse autem reparabile convenit peccato, quod fit per infirmitatem, vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale, et veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate, et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut *supra* dictum est *q. 76. 77. et 78.* Ergo peccatum veniale, et mortale non differunt genere.

3. Praeterea. *Supra* dictum est *quaest. 74. art. 3. ad 3. et art. 10.* quod subiti motus tam sensualitatis, quam rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est, quod Augustinus *in serm. de Purg. qui est 41. de Sanctis tom. 10.* enumerat quaedam genera peccatorum venialium, et quaedam genera peccatorum mortalium.

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale: uno modo, quia est veniam consecutum: et sic dicit Ambrosius *lib. de Parad. cap. 14. a med.* quod *omne peccatum per poenitentiam fit veniale:* et hoc dicitur veniale ex eventu; alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter, vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate, vel ignorantia: et hoc dicitur veniale ex causa; in toto autem, ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem; unde non meretur poenam aeternam, sed temporalem: et de hoc veniali ad praesens intendimus: de primis enim duobus constat, quod non habent genus aliquod determinatum.

Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum; ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus, vel species actus determinatur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid, quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale: unde est mortale ex genere; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia: unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei, et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia huiusmodi: et talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut *supra* dictum est *q. 87. a. 5.*

Sed quia actus morales recipiunt rationem boni, et mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut *supra* habitum est *qu. 77. ar. 6. et qu. 78. ar. 4.* contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui obiecti sit mortale ex parte agentis; vel quia in eo constituit finem ultimum; vel quia ordinat ipsum ad aliquid, quod est peccatum mortale ex genere: puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum.

Similiter etiam ex parte agentis contingit, quod aliquod peccatum, quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus, sicut *supra* dictum est *qu. 74. ar. 10.* de subitis motibus infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinae caritati, convincitur praeferre illud caritati divinae, et per consequens plus amare ipsum, quam Deum: et ideo aliqua peccata ex genere, quae de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum: et sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, quod est veniale propter imperfectionem actus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Calvini dicentis, peccatum nullum esse veniale, sed omne esse mortale. Per hoc enim quod veniale differt genere a mortali, patet, quod falsum est, nullum veniale dari, et omne peccatum esse mortale. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a D. Augustino, ut *in arg. cont.* Item a Concilio Tridentino, et a Scripturis, ut *in art. 1. appen.* Item *a Iacob. 1. Concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum: peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem.* Per hoc namque monstratur, quod peccatum, dum in sensualitate solum manet, est veniale *q. 74. a. 4.* cum autem per rationis deliberationem consummatur, est mortale: et consequenter eo ipso monstratur, quod non omne peccatum est veniale, neque omne est mortale. Tertio vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

2. 2. q. 24. ar. 10. cor. fi. et q. 186. ar. 9. corp. et 1. d. 17. q. 2. a. 5. corp. fi. et 2. d. 42. q. 1. a. 3. et ver. q. 26. a. 6. ad 16. et ma. q. 7. a. 1. ad 7. et ar. 3. co. et ad 1. et 3. et ar. 6. ad 5. et qu. 14. a. 2. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale, et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est *art. 1. hu. qu.* Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Praeterea. Actus disponit ad aliquid simile in specie sibi: unde *in 2. Ethic. cap. 1. et 2. tom. 5.* dicitur quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones, et habitus.* Sed peccatum mortale, et veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est *ar. praec.* Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Praeterea. Si peccatum dicitur veniale, quod disponit ad mortale, oportebit quod quaecumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale: dicit enim Augustinus *in reg. scil. epist. 109. aliq. a princ. tom. 2.* quod *superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia; quod est inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles. 19. 1. Qui spernit minima, paulatim defluit.* Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod disponens est quodammodo causa. Unde secundum duplicem modum causae est duplex dispositionis modus. Est enim causa quaedam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit: est etiam causa indirecte removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit. Uno quidem modo directe: et sic disponit ad actum similem secundum speciem: et hoc modo primo, et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam ad peccatum, quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione, vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum: et sic multoties peccando venialiter disponetur ad peccatum mortale.

Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens: et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prae-

termittit aliquem ordinem: et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subiiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale, et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duae species unius generis, ut dictum est *art. 1. hu. qu. ad 1.* sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non est simile mortali in specie: est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter, et aliter, ut dictum est *ar. 1. et 2. hu. qu.*

Ad tertium dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest tamen esse materia, vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est *in corp.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum veniale est dispositio ad mortale. Ut *Eccl. 19. Qui spernit modica, paulatim decidit.* Exponatur, et applicetur, ut *in argum. cont.* Cuius expositio, et applicatio confirmari potest abundantissime ex quotidiana experientia in omnibus ferme generibus personarum. Factis enim suis proclamant hanc veritatem scilicet. Si minima neglexerimus, paulatim defluemus: et per hoc ipsum testificantur, quod peccatum veniale disponit ad mortale. Secundo vides, quomodo ex iis bene etc.

ART. IV.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Sup. art. 2. cor. et 2. d. 24. qu. 3. art. 7. et ma. q. 7. art. 3. et Ps. 10.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus exponens illud *Ioan. 3. Qui incredulus est Filio, non videbit vitam tract. 12. cir. fin. tom. 9. Peccata minima,* idest venialia, *si negligantur, occidunt.* Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Praeterea. Motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut *supra* dictum est *q. 74. artic. 8. ad 2.* Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Praeterea. Peccatum veniale, et mortale differunt, sicut morbus curabilis, et incurabilis, ut dictum est *ar. 1. hu. qu.* Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Praeterea. Dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est *art. praec.* Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra. Ea quae differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale, et veniale differunt in infinitum, ut ex praedictis patet *ex art. praec.* Ergo veniale non potest fieri mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi. Uno modo sic quod idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale: et hoc esse non potest: quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale.

Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale: et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est *a. 2. hu. qu.*

Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur, quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est: non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis: quia peccatum mortale habet reatum poenae aeternae, peccatum autem veniale reatum poenae temporalis, ut dictum est *ar. 2. hu. qu.* Patet etiam ex parte poenae damni: quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinae, cui nulla alia poena comparari potest, ut Chrysostomus dicit *homil. 24. in Matth. aliq. ante fin.* Patet etiam ex parte poenae sensus quantum ad vermem conscientiae; licet forte quantum ad poenam ignis non sint improportionabiles poenae.

Si vero intelligatur, quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut *supra* ostensum est *art. 3. hu. qu.* secundum duos modos dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in illo sensu, quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

Ad secundum dicendum, quod ille idem motus sensualitatis, qui praecessit consensum rationis, numquam fit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum, quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quaedam permanens: unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest: et quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum, quod dispositio, quae fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie, sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam numquam mutatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Ut per hoc quod dicitur *1. Cor. 3. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Et *Rom. 1. Qui talia agunt, digni sunt morte.* Morte, scilicet aeterna: quae et mors secunda vocatur *Apoc. 2.21.* Patet enim, et quod peccatis venialibus tribuit Apostolus poenam temporalem, cum peccans venialiter salvus fiat, *sic tamen quasi per ignem*: et quod peccatis mortalibus, de quibus in *Roman.* contextu diffuse praemiserat, tribuit poenam aeternam, cum peccantes mortaliter digni sunt morte. Per utraque ergo dicta dat intelligere tamquam ab effectu, quod peccatum veniale, et mortale differunt in infinitum: et consequenter quod veniale non potest fieri mortale. Nam illa quae differunt in infinitum, non possunt transmutari in invicem, ut patet *in arg. contr.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale.

2. 2. q. 110. ar. 4. ad 5. et 4. d. 16. q. 3. a. 2. et 4. et mal. qu. 2. art. 8. et qu. 7. art. 4. per to. et art. 7. corp. prin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus *in ser. de Purg. qui est 41. de Sanctis par. a prin. to. 10.* quod *si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium.* Sed ira, et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia: alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Praeterea. Magister dicit *d. 24. lib. 2. senten.* quod *delectatio si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale.* Sed morositas est quaedam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Praeterea. Plus differunt malum, et bonum, quam veniale peccatum, et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est, quod cum circumstantia sit accidens, quantitas eius non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere: semper enim subiectum praeeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet *art. praec. in arg. sed con.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 7. ar. 1.* cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum huiusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis: et tunc amittit rationem circumstantiae, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis: sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam, quae est alterius uxor, additur deformitas opposita iustitiae, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam: et secundum hoc huiusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quae dicitur adulterium. Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est autem *a. 1. hu. q.* quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quae sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia, vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo superveniente: non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur, vel protelatur; nisi forte in actu protelato, vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid huiusmodi. Dicendum est ergo, quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum in quod tendit motus irae, quod ex genere suo sit peccatum mortale, sicut homicidium, vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale, sed quod sit peccatum veniale habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus irae, esset veniale ex genere suo, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquid verbum leve, et iocosum, quod modicum ipsum contristet, non erit ira peccatum mortale, quantumcunque sit diuturna; nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid huiusmodi. De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet, quod sit peccatum mortale: quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quamdam, vel infirmitatem: puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas eius eligere magis pati ebrietatem, quam abstinere a vino superfluo: unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quae ex suo genere sunt peccata mortalia: in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut et de ira dictum est *in solut. praeced.* dicitur enim ira diuturna, et delectatio morosa propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut *supra* etiam habitum est *q. 18. a. 10. et 11.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Concilio insinuatum, quod circumstantia non potest de veniali facere mortale. A Concilio quidem Lateranensi per hoc quod ab eo dicitur *cap. 21. Sit sacerdos discretus, et cautus, diligenter inquirens circumstantias peccati.* Haec ibi. Quod sane dictum Concilii intelligitur de circumstantiis mutantibus speciem, ut habetur ex Concilio Tridentino *sess. 14. cap. 5. Colligitur praeterea, eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant.* Haec ibi. Circumstantiae vero non mutant speciem, nisi quando pro differentiis specificis sumuntur. Et cum tunc confitendae esse dicantur, patet, quod tunc peccatum mortale, de quo solum tenemur confiteri, ut dicitur *ibid.* constituunt. Concilium ergo Lateranense per hoc quod circumstantias non omnes, sed peccati speciem mutantes, necessario confitendas esse docuit, subintelligendum acutis scholasticis reliquit, quod circumstantia, ut sic, non facit peccatum mortale, et consequenter quod peccatum de veniali ad mortale non transfert. A Scripturis vero insinuatur idipsum per hoc quod dicitur *Genes. 44. Quare reddidistis malum pro bono? Scyphus quem furati estis etc. Pessimam rem fecistis.* Mendacia enim huiusmodi officiosa in casu illo non sunt de venialibus facta mortalia, quamvis circumstantia personae, scilicet *quis quaest. 7. art. 3.* ibi consideretur. Erat quidem digna valde Ioseph persona, quae et illa dixit, et digna mandavit, tamen propter istam circumstantiam mendacia haec taliter dicta non excedunt limites peccatorum venialium. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. VI.

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Mal. q. 7. a. 2. ad 18. et a. 3. ad 9.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum mortale possit fieri veniale. Aequaliter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est *art. 4. et 5. praec.* Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Praeterea. Peccatum veniale, et mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem, quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum: puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, et contrariam divino amori, fornicetur; ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem praetermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter: et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Praeterea. Sicut dictum est *ar. praec. arg. 3.* plus differt bonum a malo, quam veniale a mortali. Sed actus, qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus iustitiae, sicut patet in iudice, qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est, quod aeternum numquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum autem veniale temporalem poenam. Ergo peccatum mortale numquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum, quod veniale, et mortale differunt, sicut perfectum, et imperfectum in genere peccati, ut dictum est *art. 1. huius quaest. ad 1.* imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale, per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale: sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur, ut dicat verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adiunctam.

Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus: quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet *a. 2. hu. q.* Et hoc fit per subtractionem quamdam, scilicet deliberatae rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale differt a mortali, sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum, quod si sit talis ignorantia, quae peccatum omnino excuset, sicut est furiosi, vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter, nec mortaliter peccat. Si vero sit ignorantia non invicibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quae potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in lib. cont. mend. cap. 7. ante med. tom. 4. ea quae sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt.* Homicidium autem est occisio innocentis; et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex, qui occidit latronem, vel miles, qui occidit hostem reipublicae, non appellantur homicidae, ut Augustinus dicit *in lib. 1. de lib. arbit. c. 4. et 5. to. 1.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod mortale peccatum non potest fieri veniale. Ut per hoc quod dicitur *Matth. 16. Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt.* Ibi enim contextus loquitur de peccatis mortalibus. Unde caecus intelligitur ibi ille, qui ex ignorantia iudicat, mortale esse veniale. Cadere autem in foveam, est peccare mortaliter. Ex eo igitur quod quis ex ignorantia iudicans, aliquod peccatum mortale esse veniale, non excusatur a peccare mortaliter, si agat illud, quod putat esse veniale, constat quod mortale non potest fieri veniale etiam opinione agentis adiuncta. Multo magis igitur per idem constat absolute, quod mortale non potest fieri veniale. Quod enim aliquod peccatum mortale fiat veniale huic ex ignorantia iudicanti, quod sit veniale, est magis verisimile, quam quod absolute fiat hoc. Et regula apud Philosophum in topicis est, quod *si de quo magis videtur inesse, non inest, tunc multo magis id de quo minus videtur inesse, non inerit.* Item insinuari potest idipsum per hoc quod dicitur *1. Corinth. 14. Ignorans ignorabitur.* Hoc est in proposito. Ignorans, quo aliquod peccatum, quod putat veniale, sit mortale, ignorabitur, idest non excusabitur propter hoc a mortali, si faciat illud. Ex eo igitur quod quis ex ignorantia iudicans, aliquod peccatum mortale esse veniale, non excusatur a peccare mortaliter, si agat, etc. ut *supra* usque ad ly *non inerit.* Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Secundo, De distinctione peccati venialis, prout figuratur per *lignum, foenum, et stipulam 1. Corinth. 3.*

Tertio, Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

Quarto, Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Quinto, Utrum primi motus infidelium sint peccata venialia.

Sexto, Utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ART. I.

Utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

3. q. 87. a. 2. ad 3. et 4. d. 16. q. 2. a. 1. q. 2. ad 3. et q. 1. ad 1. et a. 2. q. 1. ad 1. et mal. q. 7. a. 11. cor. et Psal. 34. cor. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus *in lib. de Poenit. sc. ho. ult. inter 50. c.2. cir. fin. to. 10.* quod *peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut a caelestis sponsi amplexibus nos separent.* Sed nihil aliud est macula, quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Praeterea. Peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus, et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quaedam deordinatio actus, et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Praeterea. Macula animae causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut *supra* dictum est *q.86. a. 1.* Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes. 5. 27. Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam*: Glossa interlinearis *idest aliquod peccatum criminale.* Ergo proprium peccati mortalis esse videtur, quod maculam in anima causet.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *q. 86. a. 1.* macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu: sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor: unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum, et coloris; alius autem ex exteriori claritate superveniente; ita etiam in anima est duplex nitor: unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor.

Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit, neque diminuit habitum caritatis, et aliarum virtutum, ut *infra* patebit *2.2. q. 24. a. 10.* sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris, quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in eo casu, in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale: aliter autem non separarent ab amplexu caelestis sponsi.

Ad secundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem: et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiae, qui provenit in eos qui Deo adhae-

rent ut ultimo fini per caritatem. Sed in peccato veniali non adhaeret homo creaturae tamquam fini ultimo. Unde non est simile.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum veniale non causat proprie maculam in anima. Ut per hoc quod dicitur *Eph. 5.* secundum quod ponitur cum glossa *in arg. cont.* Pro cuius captu scito, quod Apostolus intendit ibi recensere defectus, a quibus per Christi passionem liberati sumus. Ideo dicit, per lavacrum eius sanguineum lotam esse Ecclesiam a macula, idest a peccato mortali, sive sit originale, sive actuale, a ruga, idest a peccato veniali, a quocumque alio huiusmodi, idest a potentia peccandi mortaliter, venialiter, tum originaliter, tum actualiter. Quorum primum, quod scilicet Ecclesia munere Christi sit sine macula, verificatur nunc actu in omnibus iustis: secundum, quod scilicet sit sine ruga, verificatur nunc actu in aliquibus iustis pro aliquo parvo tempore. Excepta B. Virgine, quae sola in tota vita sua fuit sine ruga, idest veniali Concilium Tridentinum *sess. 6. can. 23.* Tertium, quod scilicet sine aliquo huiusmodi, idest sine potentia peccandi, verificatur solum pro statu futuro in gloria. Tunc enim specialiter exhibebit actu sibi Christus gloriosam Ecclesiam, cuius etiam intuitu maxime Apostolus usus est hoc nomine *gloriosam*: quia tunc in aeternum omnino non habebit maculam, aut rugam, aut aliquid huiusmodi. Ex dictis igitur patet, quod Apostolus ex eo quod distinguit maculam, idest mortale, a ruga, idest veniali, perspicacibus scholasticis relinquit proprie concludendum, quod peccatum veniale non causat maculam in anima, sed mortale. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

ART. II.

Utrum convenienter peccata venialia per lignum, foenum, et stipulam designentur.

4. d. 21. qu. 1. art. 2. qu. 2. art. 1. cor. et qu. 2. cor. et d. 46. q. 2. a. 3. q. 3. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter peccata venialia per *lignum*, *foenum*, et *stipulam* designentur. *Lignum* enim, *foenum*, et *stipula* dicuntur superaedificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt praeter spirituale aedificium, sicut etiam quaelibet falsae opiniones sunt praeter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur *per lignum*, *foenum*, et *stipulam*.

2. Praeterea. Ille qui aedificat *lignum*, *foenum*, et *stipulam*, sic *salvus erit quasi per ignem*. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem: puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum*, *foenum*, et *stipulam* peccata venialia designantur.

3. Praeterea. Secundum Apostolum alii sunt, qui *aedificant aurum*, *argentum*, et *lapides pretiosos*, idest amorem Dei, et proximi, et bona opera; et *alii*, qui *aedificant lignum*, *foenum*, et *stipulam*. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum, et proximum, et bona opera faciunt: dicitur enim *Ioan. 2. 8. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Ergo convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Praeterea. Multo plures differentiae, et gradus sunt peccatorum venialium, quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est, quod Apostolus *1. ad Corin. 3. 12.* dicit de eo qui superaedificat *lignum*, *foenum*, et *stipulam*, quod *salvus erit quasi per ignem*; et sic patietur poenam, sed non aeternam. Reatus autem poenae temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est *q. 87. art. 5. et qu. 88. art. 2.* Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Respondeo dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui aedificant bona opera, quae figurantur *per aurum*, *argentum*, et *lapides pretiosos*: quidam vero peccata etiam mortalia, quae figurantur secundum eos per *lignum*, *foenum*, et *stipulam*. Sed hanc expositionem improbat Augustinus *in lib. de fid. et oper. c. 15. to. 4.* quia, ut Apostolus dicit *ad Gal. 5. qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur;* quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit, quod *ille qui aedificat lignum*, *foenum*, et *stipulam*, *salvus erit quasi per ignem*. Unde non potest intelligi, quod per *lignum*, *foenum*, et *stipulam* peccata mortalia designentur.

Dicunt ergo quidam, quod per *lignum*, *foenum*, et *stipulam* significantur opera bona, quae superaedificantur quidem spirituali aedificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia: sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim, quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei, et proximi: unde pertinet ad *aurum*, *argentum*, et *lapides pretiosos*: non ergo ad *lignum*, *foenum*, et *stipulam*.

Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quae admiscent se procurantibus terrena, significantur per *lignum*, *foenum*, et *stipulam*. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam aedificii, et possunt comburi aedificio remanente; ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali aedificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur aeternam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superaedificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum, sicut accipitur *Psalm. 136. 1. Super flumina Babylonis*, idest iuxta: quia peccata venialia non destruunt spirituale aedificium, ut dictum est *in cor. art.*

*

Ad secundum dicendum, quod non dicitur de quocumque aedificante *lignum*, *foenum*, et *stipulam*, quod *salvus sit quasi per ignem*, sed solum de eo qui aedificat supra fundamentum; quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata caritate secundum illud *Eph. 3. 17. In caritate radicati, et fundati*. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali, et venialibus, habet quidem *lignum*, *foenum*, et *stipulam;* sed non sunt superaedificata (1) supra fundamentum spirituale: et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem caritatis purgantur: unde tales non superaedificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum, qui circa terrena occupantur, diutius manent: quia non ita frequenter recurrere possunt ad huiusmodi peccata venialia delenda per caritatis fervorem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 1. de cael. te. 2. t. 2. omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio, et fine*. Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur; scilicet *ad lignum*, quod diutius manet in igne; *ad stipulam*, quae citissime expeditur; *ad foenum*, quod medio modo se habet: secundum enim quod peccata venialia sunt maioris, vel minoris adhaerentiae, vel gravitatis, citius, vel tardius per ignem purgantur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod venialia convenienter designantur per lignum, foenum, et stipulam. Ut *1. Cor. 3.* secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Ubi nota ex littera causam, quare Apostolus comparaverit venialia combustibilibus. Huius enim causa fuit finis ab ipso intentus. Quia enim de igne purgatorio, per quem salvus fiet venialia solum habens facere mentionem, ideo venialia nominare debuit nominibus rerum combustioni aptarum. Porro, quod sic designatio venialium facta fuerit convenienter, videbis *in quaest. 68. a. 4. app. et 2. 2. q. 122. ar. 2. app. et q. 140. ar. 1. appen.* Ibi siquidem de totali, et consequenter de ista convenientia Scripturarum tractatur. Quare autem non plura, quam tria, scilicet *lignum*, *foenum*, *stipulam*, adducendo sit sufficiens, videbis *in q. 68. a. 4. append.* Et *2. 2. q. 179. a. 2. appen.* Ibi enim tractatur de totali, et consequenter de ista sufficientia Scripturarum. Omnia clara sunt, sed tuum erit illa his recte, ut convenit, applicare. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

(1) *Al.* sed non superaedificat.

ART. III.

Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

2. d. 21. q. 2. a. 3. et 3. d. 34. a. 4. ad 4. et mal. q. 2. a. 8. ad 1. et q. 7. a. 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Quia super illud *1. ad Timoth. 2. Adam non est seductus*, dicit Glossa ordinaria Augustini *14. de ci. Dei c. 11. in fin. to. 5. Inexpertus divinae severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum.* Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Praeterea. Augustinus dicit *11. sup. Gen. ad lit. c. 5. in prin. to. 3. Non est arbitrandum, quod esset hominem deiecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda.* Elatio autem deiectionem praecedens, quae facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam *in eod. lib.* Augustinus dicit *cap. ult. cir. fin.* quod *virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo non esse mortuam.* Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit: *Ne forte moriamur*, ut habetur *Gen. 3. 3.* Haec autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Praeterea. Peccatum mortale magis opponitur integritati primi status, quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est, quod cuilibet peccato debetur aliqua poena. Sed nihil poenale esse potuit in statu innocentiae, ut Augustinus dicit *14. de civ. Dei c. 10. to. 5.* Ergo non potuit peccare aliquo peccato, quo non eiiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

Respondeo dicendum, quod communiter ponitur, quod homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personae est quaedam circumstantia aggravans peccatum; non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiae, vel voti, vel alicuius huiusmodi, quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status.

Sic ergo intelligendum est, quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter.

Cuius ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad

finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi; quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quae est ex altiori bono, ut *supra* dictum est *q. 74. a. 10.* quod vero humanus animus inordinetur circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quae sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetibilibus, ut *supra* dictum est *q. 72. a. 5.* In statu autem innocentiae, ut *in 1.* habitum est *qu. 95. a. 1.* erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit *14. de civit. Dei ex c. 13. to. 5.* et ideo oportebat, quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet, quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non sumitur ibi, secundum quod nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale, quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum, quod illa elatio, quae praecessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem praecessisse deiectionem eius in exteriorem actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere, quae ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quod praecepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub praecepto contineri.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum; quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quaecumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est, quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod homo in statu innocentiae non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter. A B. Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod dicitur *Eccl. 7. Deus fecit hominem rectum.* Rectitudo enim ista non compatiebatur secum distorsionem aliquam, quoniam non qualiscumque, sed autonomastice rectitudo erat. Aut ergo distorsione voluntaria excludebatur, aut distorsio nulla ibi dabatur. Per peccatum autem veniale non poterat excludi, quandoquidem nec gratia Dei post peccatum habita potest per veniale tolli. Consequenter igitur ex eo quod hominem primum fuisse rectum factum dicit Scriptura, tamquam in radice subindicatur, quod homo ille, durante rectitudinis praedictae statu, non poterat peccare venialiter. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter.

Mal. q. 7. a. 9.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis convenit in superiori animae parte, quae mens vocatur, secundum illud Gregorii *in homil. 20. in Evang. par. a princ. Homo intelligit cum Angelis.* Sed homo secundum superiorem partem animae potest peccare venialiter. Ergo et Angelus.

2. Praeterea. Quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Praeterea. Angeli mali videntur aliqua facere, quae sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, et ad alias huiusmodi levitates. Sed circumstantia personae non facit de veniali mortale, ut dictum est *qu. 88. a. 5.* nisi speciali prohibitione superveniente; quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

Sed contra est, quod maior est perfectio Angeli, quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo magis Angelus.

Respondeo dicendum, quod intellectus Angeli, sicut *in 1.* dictum est *q. 58. art. 3.* non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit: unde oportet, quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas, prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est *q. 8. a. 2. et q. 72. a. 5.* fines sunt sicut principia; ea vero quae sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens Angeli non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis.

Propter hoc ex natura sua habent, quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum: quod est per peccatum mortale.

Sed Angeli boni non moventur in ea quae sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus: et propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis: et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur, nisi in ordine ad finem peccati superbiae ipsorum: et ideo in omnibus peccant mortaliter quaecumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, ut *in 1.* dictum est *qu. 63. ar. 1. ad 3. et a. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo convenit quidem cum Angelis in mente, sive in intellectu, sed

differt in modo intelligendi, ut dictum est *in cor. et 1. p. q. 55. a. 2.*

Ad secundum dicendum, quod Angelus non potuit minus diligere creaturam, quam Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione iam dicta *in cor. art.*

Ad tertium dicendum, quod omnia illa quae videntur esse venialia, daemones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, et quidem a fortiori, quod Angelus non potest peccare venialiter. Ut per hoc quod dicitur *Eccl. 7. Deus fecit hominem rectum.* Rectitudo namque talis erat minor perfectio quam sit perfectio Angeli, ut dicitur *in arg. cont.* et consequenter dum rectitudinaliter, ut visum est *art. 3. append.* tunc per hoc multo magis innuitur, quod Angelus ex perfectione sua habet, quod non possit peccare venialiter. Alioquin perfectio Angeli non esset maior, quam perfectio hominis in primo statu, quod est adversus textum argumenti in contrarium facti. De Angelis quoque malis insinuatur idem *per Psalm. 37. Superbia etc.* et *1. Ioan. 3. Diabolus etc.* secundum quod exponuntur *supra corol. post prob. conclus. 3.* Ex eo enim quod secundum Scripturas has semper mortaliter peccant, et obstinate *1. qu. 64. a. 2.* patet, quod secundum Scripturam non possunt peccare venialiter. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. V.

Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

2. 2. d. 158. a. 2. ad 3. et 2. d. 14. q. 3. a. 2. co. et 3. d. 23. q. 1. a. 3. q. 2. ad 3. et 4. d. 33. q. 1. ar. 3. q. 2. ad 3. et ver. q. 26. a. 6. ad 16. et mal. q. 7. a. 8. et quo. 8. art. 21. et Rom. 8. in princ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus *ad Roman. 8. 1.* quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant:* et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex praemissis apparet. Haec ergo causa est, quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiae, quia sunt in Christo Iesu. Sed infideles non sunt in Christo Iesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Praeterea. Anselmus dicit *in lib. de grat. et lib. arb. sive de concord. gr. et lib. arb. a med. Qui non sunt in Christo sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant.* Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiae, videtur quod primus motus concupiscentiae in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Praeterea. Anselmus dicit *in eod. lib. ibid. Sic est factus homo, ut concupiscentiam sentire non deberet.* Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est, quod dicitur *Act. 10. 14. Non est personarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum, quod irrationabiliter dicitur, quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant.

Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, ut *supra* est habitum *q. 74. a. 4.* est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus, et fidelibus: unde non potest esse, quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis: numquam enim dignitas personae diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supradictis patet *qu. 73. ar. 10.* unde nec peccatum est minus in fideli, quam in infideli, sed multo maius. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud *1. ad Timoth. 1. 13. Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea:* et peccata fidelium aggravantur propter gratiae sacramenta, secundum illud *Hebr. 10. 29. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quae aufertur per gratiam Iesu Christi, quamvis maneat concupiscentiae fomes: unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi *cit. in arg. 2.*

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem iustitiam: unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod primi motus sensualitatis in infidelibus non sunt peccata mortalia. Ut per hoc quod dicitur *Act. 10. Non est etc.* secundum quod cum discursu ponitur *in argum. contr.* Item per hoc quod dicitur *Roman. 7. Iam non ego operor illud, sed, quod habitat in me, peccatum.* Si enim primum illum sensualitatis motum, de quo ibi, ut per contextum patet, sermo est, homo non proprie operatur, sed ex peccati originalis fomite de se repente consurgit, relinquitur intelligentibus, quid sit peccatum mortale, concludendum inde, quod primi illi motus non sunt

in hominibus etiam infidelibus peccata mortalia. Universaliter siquidem, tamquam omnium personam indutus inquit Apostolus: *Ego non operor illud.* Peccatum vero mortale homo operatur: et quoniam peccatum est dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei *q. 71. a. 6.* et quoniam peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum *q. 71. a. 5. arg. 2. cum respon.* et quoniam peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi quod iustitia vetat *qu. 71. art. 6. arg. 2.* et quoniam peccatum nihil aliud est, nisi actus hominis voluntarius malus *q. 71. ar. 6. corp.* His omnibus iunctis, manifestum abundanter est, quod peccatum mortale, idest id quod alias esset mortale, non est mortale, nisi homo voluntarie operetur illud, modo ibi declarato. Multo magis igitur peccatum veniale, idest id quod de se alias est veniale, cuiusmodi sunt primi motus, non erit mortale, nisi homo voluntarie operetur illud. Idem ergo est de concupiscere primo etc. etiam infidelium dicere: *Ego non operor illud:* ac si a fortiori, et aperte dicatur: Primi sensualitatis motus etiam in fidelibus non sunt peccata mortalia. Secundo vides etc.

ART. VI.

Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

3. q. 90. a. 4. ad 3. et 2. d. 28. art. 3. ad 5. et d. 42. q. 1. a. 5. ad 7. et 4. d. 45. q. 1. a. 3 ad 5. et ve. q. 24. a. 12. ad 2. et q. 38. a. 3. ad 4. et mal. q. 5. a. 1. ad 8. et q. 7. a. 10. ad 8.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim praecedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut *supra* dictum est *q. 88. a. 3.* Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale: et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Praeterea. Minus habet de connexione, et convenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subiectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, et non aliud. Ergo et potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Praeterea. Determinari potest tempus, in quo puer primo potest esse actor peccati actualis, ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcunque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est poena sensus, ut *infra* dicetur *in parte quam non complevit. Vid. Supplem. q. 69. a. 5.* in infernum autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus, in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Cuius ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali: unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis, et mortalis peccati: sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est: et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non est dispositio ex necessitate praecedens mortale, sed contingenter, sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter defectum usus rationis, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed a peccato omissionis praedictae non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim, quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus, pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo Dominus dicit: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos Zach. 1. 3.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod peccatum primum post originale est mortale, et consequenter, quod veniale non potest esse cum originali solo. Ut per hoc quod dicitur *Ps. 7. Nisi conversi fueritis, gladium suum vibrabit, arcum suum tetendit, et paravit illum, et in eo paravit vasa mortis, sagyttas suas ardentibus effecit.* Ex poenarum enim harum gravitate datur intelligi, quod illa conversio est necessaria ad salutem: seu quod illa non conversio est peccatum mortale, si non adimpleatur tempore suo. Constat vero, quod tempus suum, scilicet quo quis obligatur ad convertendum se in Deum, est illud quo incipit habere usum rationis. Quod enim tunc primo occurrit homini cogitandum, est deliberare de seipso, ad quid, scilicet seipsum ordinet, tamquam ad ultimum finem. Innatum est siquidem unicuique, se et dependere ab aliqua causa efficiente, et ordinari ad aliquem finem. Ac si ergo, stantibus his declarationibus dictum sit ab illo Psalmo: Nisi, cum primum attigeritis usum rationis, ad Deum, ut vestrum ultimum finem, conversi fueritis, tunc, hoc non converti, erit vobis peccatum

mortale. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

QUAESTIO XC.

De legibus, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum.

Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione *in 1.* dictum est *q. 111. a. 2. et 3.* Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam.

Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est.

Circa legem autem primo oportet considerare de ipsa lege in communi: secundo de partibus eius.

Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda.

Primo quidem de essentia ipsius.
Secundo de differentia legum.
Tertio de effectibus legis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum lex sit aliquid rationis.
Secundo, De fine legis.
Tertio, De causa eius.
Quarto, De promulgatione ipsius.

ART. I.

Utrum lex sit aliquid rationis.

Inf. q. 91. art. 1. cor. et qu. 92. art. 1. cor. et qu. 94. art. 1. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus *ad Rom. 7. 23. Video aliam legem in membris meis etc.* Sed nihil quod est rationis, est in membris: quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Praeterea. In ratione non est nisi potentia, habitus, et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis: similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus *supra* dictum est *quaest. 57.* nec etiam actus rationis est: quia cessante rationis actu lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Praeterea. Lex movet eos qui subiiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis *q. 9. a. 1.* Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem: secundum quod etiam Iurisperitus dicit *l. 1. t. 4. de constit. princ. Quod placuit Principi, legis habet vigorem.*

Sed contra est, quod ad legem pertinet praecipere, et prohibere. Sed imperare est rationis, ut *supra* habitum est *q. 17. a. 1.* Ergo lex est aliquid rationis.

Respondeo dicendum, quod lex quaedam regula est, et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem, et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum, ut ex praedictis patet *q. 66. a. 1.* Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum *l. 7. Ethic. cap. 8. a med. tom. 5.* In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura, et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum.

Unde relinquitur, quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum lex sit regula quaedam, et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo sicut in mensurante, et regulante: et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato, et mensurato: et sic lex est in omnibus, quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut in actibus exterioribus est considerare operationem, et operatum, puta aedificationem, et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere, et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum: quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enuntiatio, tertio vero syllogismus, vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut *supra* habitum est *q. 13. a. 3. et q. 77. a. 2. ad 4.* secundum quod Philosophus docet *in 7. Ethic. c. 3. tom. 5.* ideo est invenire aliquid in ratione practica, quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones: et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis: quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

Ad tertium dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut *supra* dictum est *q. 17. art. 1.* ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem; sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata: et hoc modo intelligitur, quod *voluntas Principis habet vigorem legis:* alioquin voluntas Principis magis esset iniquitas, quam lex.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Isidoro insinuatum, quod lex est aliquid pertinens ad rationem. A Scripturis quidem per hoc quod dicitur *Proverb. 8. Conditores legum iusta decernunt.* Decernere enim iustum importat, ut patet, aliquid rationis. Nam hoc dicit quamdam rectificationem operationum humanarum: humanae vero operationes rectificantur, secundum quod attingunt regulam rationis *2. 2. qu. 58. art. 3.* et per hoc quod dicitur *Isa. 10. Vae, qui con-*

dunt legis iniquas. Ideo enim damnationem aeternam contra legum iniquarum conditores profert Scriptura, quia supponit, quod esse secundum rectam rationem sit de ratione legum. Unde et tales leges non dicuntur absolute leges, sed cum diminutione maxima, scilicet legis iniquae. Unde nec iustitia, sed iniustitia vocantur ibi mox per ly *et scribentes iniustitiam scripserunt.* Ac si ex omnibus his aperte Scriptura utraque scholasticam linguam assumens dixerit: Recta ratio, secundum quam iustitia speciatim legibus convenit, pertinet ad essentiam legis. Ab Isidoro autem insinuatur idipsum *in lib. 5. Etymol.* et recitatur *in decretis dist. 1. et 4. legem ratio commendat: Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam,* idest naturalem rationem, ut glossa exponit. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune.

Inf. q. 91. a. 1. cor. et art. 6. ad 3. et q. 96. a. 1. 2. 3. 4. et 6. co. et 2. q. 58. a. 5. cor. et 3. q. 70. art. 2. ad 2. et 3. con. c. 103. fi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod lex non ordinetur semper ad bonum commune, sicut ad finem. Ad legem enim pertinet praecipere, et prohibere. Sed praecepta ordinantur ad quaedam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Praeterea. Lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Praeterea. Isidorus dicit *in lib. 5. Etym. c. 3. Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.* Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo etc.

Sed contra est, quod Isidorus dicit *in 5. Ety. c. 21.* quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula, et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid, quod est principium respectu omnium aliorum: unde ad hoc oportet quod principaliter, et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis humanae vitae felicitas, vel beatitudo, ut *supra* habitum est *q. 1. ar. 6. et 7. et q. 2. ar. 5. et 7.* Unde oportet, quod lex maxime respiciat ordinem, qui est in beatitudine.

Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae; necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus praemissa definitione legalium mentionem facit de felicitate, et communione politica: dicit enim *in Ethic. cap. 1. a. med. to. 5.* quod *legalia iusta dicimus factiva, et conservativa felicitatis, et particularium ipsius politica communicatione,* Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur *in 1. Politic. ca. 1. to. 5.*

In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum importat applicationem legis ad ea quae lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines: et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur.

Ad secundum dicendum, quod operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis, vel speciei, sed communitate causae finalis; secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad tertium dicendum, quod sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia; ita firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Isidoro insinuatum, quod lex ordinatur ad bonum commune. Ab Isidoro quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod liber Genesis ponitur ante librum Exodi. Nam in libro Genesis creatur, propagatur, coadunaturque populi fidelis communitas, cui post in *Exod. 20.* datur lex divina omnium aliarum legum norma. Ex hac ergo Scripturarum serie denotatur scholasticis acutis intentum, quod scilicet omnis lex respicit proprie communitatem, seu quod ad bonum commune ordinatur. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis.

Inf. q. 92. a. 2. ad 2. et q. 45. a. 4. cor. et q. 96. a. 1. et 4. cor. et 2. 2. q. 50. a. 1. ad 3. et qu. 57. ar. 2. cor. et q. 60. a. 6. cor. et q. 67. a. 1. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod cuiuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus *ad Rom. 2. 14.* quod *cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt*

lex. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Praeterea. Sicut Philosophus dicit *in l. 2. Ethic. cap. 1. a prin. tom. 5. intentio legislatoris est, ut inducat hominem ad virtutem.* Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cuiuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Praeterea. Sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed contra est, quod Isidorus dicit *in lib. 5. Etym. cap. 10.* et habetur *in Decr. cap. 1. dist. 2. Lex est constitutio populi, secundum quam maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.* Non est ergo cuiuslibet facere legem.

Respondeo dicendum, quod lex proprie primo, et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet: quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 1. hu. q. ad 1.* lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis: unde et *ibidem* subditur*: Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

Ad secundum dicendum, quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem: potest enim solum monere; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit *in 10. Ethic. c. ult. t. 2.* Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut *infra* dicetur *2. 2. q. 64. a. 5.* et ideo solius eius est leges facere.

Ad tertium dicendum, quod sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur *in 1. Polit. c. 1. tom. 5.* Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur; ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta, vel statuta, non tamen quae proprie habent rationem legis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim olim Valdensium, post Ioannis Uvicleff, deinde Lutheri, ut refert Dominicus Soto *de iust. et iu. lib. 1. q. 7. ar. 4.* dicentium, quod leges morum condendi neque in Pontifice Maximo, neque in tota Ecclesia ulla est potestas. Si enim multitudo alicuius civitatis, aut eius vicem in civitate gerens, qui alias vocatur princeps, habet ius condendi legem in genere suo; idest civili, utique multo magis princeps totius mundi, idest Pontifex Maximus, Christi universalis Monarchiae vicem gerens, habebit ius condendi leges morum, sed et tota Ecclesia, quae qualibet cuiuscumque civitatis multitudine amplior est. Articulus ergo iste haeresim praedictam oppugnat, expugnatque, et quidem a fortiori. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illam merito damnari a Papa Leone X. in sua Bulla contra errores Lutheri. Item a Concilio Constantiensi *sess. 8.* per hoc quod pronuntiavit Ioannem Uvicleff esse haereticum, eiusque memoriam damnavit, atque ossa ipsius exhumari, et comburi fecit. Ut enim alibi ex B. Augustino docuimus, quorum auctores ab Ecclesia reprobantur, eorum dicta, seu scripta simul reprobari cointelliguntur. Item ab Anacleto Papa III. vel IV. post Petrum natione Graeco *in epistola 3. Si quae causae difficiliores inter vos ortae fuerint, ad huius sanctae sedis apicem, eas, quasi ad caput, referte, ut apostolico terminentur iudicio: quia sic Dominum velle, ab eoque ita constitutum esse, antedictis testimoniis declaratur. Haec vero Apostolica sedes,* ut praetactum est, *omnium ecclesiarum a Domino, et non ab alio, constituta est. Et, sicut cardine ostium regitur: ita huius sanctae sedis auctoritate omnes Ecclesiae, Domino disponente, reguntur.* Haec ille. Item *a Luc. 22. Tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* De quo vide pulchra *in Elucidat. Addition. qu. 19. art. 3.* Item damnantur a dictis *in eisdem Additionum Elucidationibus q. 23. a. 3. et qu. 24. art. 1.* Item et abundanter a Veritatibus Aureis *sup. tot. leg. vet. Deut. 7. conclus. 7. et cap. 19. concl. 6.* Item *Genes. 16. concl. 5.* Vide *et ibid. Exod. 18. concl. 1.* et *Nume. 2. concl. 10.* et *cap. 4. concl. 3. 4.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, tuum enim est semper hic, et ubique similia bene applicare, doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum promulgatio sit de ratione legis.

3. d. 24. qu. 3. ar. 3. cor. et ad 1. et 4. d. 3. art. 5. quol. 3. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis, quod promulgetur.

2. Praeterea. Ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi, coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Praeterea. Obligatio legis extenditur etiam in futurum: quia *leges futuris negotiis necessitatem imponunt,* ut iura dicunt *l. 1. c. t. 14. de leg. et constit.* Sed promulgatio fit ad praesentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed contra est, quod dicitur *in Decretis 4. dist. in*

app. Grat. ad Cap. in istis, quod leges *instituuntur, cum promulgantur.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est *a. 1. hu. qu.* lex imponitur aliis per modum regulae, et mensurae. Regula autem, et mensura imponitur per hoc quod applicatur his qui regulantur, et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.

Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis: quae nihil est aliud, quam *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*

Ad primum ergo dicendum, quod promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad secundum dicendum, quod illi, coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione facta.

Ad tertium dicendum, quod promulgatio praesens in futurum extenditur per firmitatem scripturae, quae quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit *in 5. Etym. cap. 3. et l. 2. cap. 10.* quod *lex a legendo vocata est, quia scripta est.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et decretis, quod promulgatio est de ratione legis. A decretis quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod postquam Dominus dederat legem Moysi pro populo regulando *Exod. 20. 21. 22. 23.* subditur *cap. 24. Venit ergo Moyses, et narravit plebi omnia verba Domini, atque iudicia. Responditque omnis populus una voce: Omnia verba Domini, quae locutus est, faciemus. Scripsit autem Moyses universos sermones Domini.* Patet enim hic, et promulgationem legis iam datae a Deo factam fuisse per Moysem: patet, et promulgationem esse illam, qua communitas per legem regulanda deducitur in notitiam eorum quae in lege mandantur: patet, et promulgationem esse necessariam ad hoc, ut lex acceptetur a communitate, ipsaque obligetur ad legis observantiam: patet, et promulgationem debere fieri non solum verbo, sed etiam scripto, idest quod dicta in verbis redigantur in scriptis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

QUAESTIO XCI.

De legum diversitate, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de diversitate legum.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum sit aliqua lex aeterna.
Secundo, Utrum sit aliqua lex naturalis.
Tertio, Utrum sit aliqua lex humana.
Quarto, Utrum sit aliqua lex divina.
Quinto, Utrum sit una tantum, vel plures.
Sexto, Utrum sit aliqua lex peccati.

ART. I.

Utrum sit aliqua lex aeterna.

Inf. qu. 93. ar. 1. per tot. et ar. 3. et 4. cor. ar. 5. ad 3. et 4. d. 33. quaest. 1. art. 1. et 3. cont. c. 115. et Rom. 8. co. 3. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliqua lex aeterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab aeterno, cui aliqua lex posset imponi: solus enim Deus fuit ab aeterno. Ergo nulla lex est aeterna.

2. Praeterea. Promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab aeterno, quia non erat ab aeterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse aeterna.

3. Praeterea. Lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est aeternum, quod ordinetur ad finem: solus enim ultimus finis est aeternus. Ergo nulla lex est aeterna.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 1. de lib. arb. c. 6. par. a med. to. 1. Lex, quae summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis, aeternaque videri.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. praec. a. 1. et 4.* nihil est aliud lex, quam dictamen practicae rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam.

Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut *in 1.* habitum est *q. 22. a. 1. et 2.* quod tota communitas universi gubernatur ratione divina: et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur *Proverb. 8.* inde est, quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita, et praeordinata, secundum illud *Rom. 4. 17. Qui vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt.* Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum.

Ad secundum dicendum, quod promulgatio fit et verbo, et scripto: et utroque modo lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis: quia et Verbum divinum est aeternum, et scriptura libri vitae est aeterna. Sed ex parte creaturae audientis, aut inspicientis non potest esse promulgatio aeterna.

Ad tertium dicendum, quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passive, idest quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cuius finis est extra ipsum: ad quem

etiam necesse est ut lex eius ordinetur. Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus: nec eius lex est aliud ab ipso: unde lex aeterna non ordinatur in alium finem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod lex aliqua est aeterna. A Beato Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod Dominus dicit *Isaiae 51. Lex a me exiet.* Nihil enim est in Deo, quod, ut in ipso est, non sit aeternum. Legem autem a Deo exire, praesupponit, ut patet, legem ipsam in Deo esse. Ex eo igitur, quod exire a Deo legem ibi asseritur, acutis scholasticis relinquitur concludendum, quod aliqua lex, secundum Scripturam, est aeterna. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis.

Inf. qu. 96. a. 2. ad 3. et q. 97. ar. 1. ad 1. et 4. d. 33. qu. 2. art. 1. corp. et Rom. 8. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem aeternam. Dicit enim Augustinus *in 1. de lib. arb. cap. 6. circa fin. tom. 1.* quod *lex aeterna est, qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Praeterea. Per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut *supra* habitum est *q. praec. a. 2.* Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis rationalibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem; sed agit homo propter finem per rationem, et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Praeterea. Quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod prae aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed contra est quod *Rom. 2. sup. illud, Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt,* dicit Glossa ordinaria, quod *si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, et sibi conscius est, quid sit bonum, et quid malum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. praec. art. 1. ad 1.* lex, cum sit regula, et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante, et mensurante; alio modo sicut in regulato, et mensurato: quia inquantum participat aliquid de regula, vel mensura, sic regulatur, vel mensuratur. Unde cum omnia, quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur, et mensurentur, ut ex dictis patet *art. praec.* manifestum est, quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus, et fines.

Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibiipsi, et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum, et finem: et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset *Ps. 4. 6. Sacrificate sacrificium iustitiae,* quasi quibusdam quaerentibus, quae sunt iustitiae opera, subiungit: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni respondens dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna; non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est *in cor. art.*

Ad secundum dicendum, quod omnis operatio rationis, et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut *supra* habitum est *qu. 10. a. 1.* Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis: et sic etiam oportet, quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter, et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis, ut *supra* dictum est *q. praec. a. 1.* in creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod in nobis est aliqua lex naturalis. Ut *Roman. 2.* secundum quod cum expositione ponitur *in argum. cont.* Unde elicias definitionem eius, et dic: Quid est lex naturalis? *Est illa, qua quilibet secundum dictamen rationis naturalis intelligit, et sibi conscius est, quid sit bonum, et quid malum.* Ad huius vero ampliorem captum iuvaberis ex *1. qu. 79. art. 12.* ubi de synderesi, idest naturali iudicatorio agitur. Item insinuatur per hoc quod in decursu libri Genesis videmus multos bona fecisse, malaque vitasse. Patet enim quod ista non agebant inducti a lege scripta per Moysem data: ergo a lege naturali ad haec movebantur. Legem naturalem igitur cognosce in oblatione devota ipsius Abel *Genes. 4.* in reverentia Sem, et Iaphet erga nudatum patrem suum

cap. 9. in evitatione scandali, idest occasionis iurgiorum facta concorditer ab Abraham, et Loth *cap. 13.* in reprehensione Sodomitarum facta a Loth, detentioneque hospitum ab eodem *cap. 19.* in alacri obedientia ipsius Iacob erga parentes suos *cap. 18.* in simili obedientia ipsius erga Iacob patrem suum *cap. 37.* in repulsione rationabili contra adulteram, et constanti fuga adulterii facta ab eodem *cap. 39.* in remissione iniuriarum suarum, et multiplici beneficentia eiusdem erga iniuriantes, et inimicos *capit. 43. 44. 45.* in reverenti subventione, visitatione, sepultura eiusdem erga patrem *cap. 46.* et deinceps. Nec obstat his, quod a gratia Dei ad huiusmodi agenda coadiuvabantur: quoniam talis adiuvatio non tollit, immo firmat legem ipsam naturalem. Scriptura itaque quasi per totum librum praemissum, si scholastice in proposito loquatur, dicit: Lex naturalis est in hominibus. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum sit aliqua lex humana.

Inf. q. 95. a. 1. et 2. d. 9. ar. 2. cor. col. 2. et ad 5. et 3. d. 40. a. 2. et a. 8. cor. et Rom. 8. cor. et fi. et 3. d. 37. a. 2. qu. 2. c. 1. et 2. Metaph. lect. 5. corp. 1. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis aeternae, ut dictum est *art. praeced.* Sed per legem aeternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit *in 1. de lib. arbit. c. 6. cir. fi. to. 1.* Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium, quod sit aliqua lex humana.

2. Praeterea. Lex habet rationem mensurae, ut dictum est *q. praec. a. 1. et 2.* Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut *in 10. Metaph. tex. 5. tom. 3.* dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Praeterea. Mensura debet esse certissima, ut dicitur *in 10. Metaph. tex. 3. to. 3.* Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud *Sap. 9. 14. Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed contra est, quod Augustinus *in 1. de lib. orb. cap. 6. et seq. to. 1.* ponit duas leges, unam aeternam, et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

Respondeo dicendum, quod sicut *supra* dictum est *quaest. praeced. in corp. et ad 2.* lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicae, et speculativae: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est *loc. cit.* Secundum hoc ergo dicendum est, quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus, et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda: et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam dicuntur leges humanae, observatis aliis conditionibus, quae pertinent ad rationem legis, ut *supra* dictum est *qu. praec.*

Unde Tullius dicit *in sua Rhet. lib. 2. de Invent. oliq. ante fin.* quod *initium iuris est a natura profectum: deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt: postea res a natura profectas, et consuetudine probatas legum metus, et religio sanxit.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo, et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae per naturalem participationem divinae sapientiae inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur: et ideo necesse est ulterius, quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad secundum dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales, et mensurae eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura.

Ad tertium dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia, et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere, quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet, quod omnis mensura sit omnino infallibilis, et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, et Augustino, quod aliqua lex humana est. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis autem per hoc quod legitur *Daniel. 3. A me positum est hoc decretum, ut omnis populus, tribus, et lingua quaecumque locuta fuerit blasphemiam contra Deum Sidrac, Misac, et Abdenago, dispereat, et domus eius vastetur.* Hoc enim decretum fuit lex, quam decrevit Rex Nabuchodonosor. Item per hoc quod dicitur *cap. 6. A me constitutum est decretum, ut in universo imperio, et regno meo tremiscant, et paveant Deum Danielis.* Nam decretum hoc est Darii regis lex omnibus suis posita. Quod enim decretum vocetur lex, habetur ex *eodem capit. supra* per ly *Nunc itaque rex confirma sententiam, et scribe decretum etc. rex posuit edictum. Quod cum Daniel comperisset,* idest constitutam legem etc. Ecce quod lex appellata est decretum. Patet vero, quod et Nabuchodonosor, et Darius fuerunt homines; et conse-

quenter quod leges ab eis positae fuerunt leges humanae. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina haec Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

A R T. IV.

Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.

1. qu. 1. art. 2. et 3. qu. 60. art. 5. ad 3. et 3. d. 37. art. 3. et Rom. 8. fin. art. 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est *art. 2. hu. qu.* lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis. Sed lex aeterna est lex divina, ut dictum est *art. 1. hu. quaest.* Ergo non oportet quod praeter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.

2. Praeterea. *Eccl. 15.14.* dicitur, quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui.* Consilium autem est actus rationis, ut *supra* habitum est *qu. 14. art. 1.* Ergo homo dimissus est gubernationi suae rationis. Sed dictamen rationis humanae est lex humana, ut dictum est *art. praec.* Ergo non oportet quod homo aliqua lege divina gubernetur.

3. Praeterea. Natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturae non habent aliquam legem divinam praeter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam praeter naturalem legem,

Sed contra est, quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens *Psal. 118. 33. Legem pone mihi, Domine, viam iustificationum tuarum.*

Respondeo dicendum, quod praeter legem naturalem, et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam.

Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem, qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem, et legem humanitus positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut *supra* habitum est *qu. 5. art. 5.* ideo necessarium fuit, ut supra legem naturalem, et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data.

Secundo quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus, et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae, et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit, quid ei sit agendum, et quid vitandum, necessarium fuit, ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare.

Tertio quia de his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent: et tamen ad perfectionem virtutis requiritur, quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere, et ordinare sufficienter interiores actus; sed necessarium fuit, quod ad hoc superveniret lex divina.

Quarto quia, sicut Augustinus dicit *in 1. de lib. arb. ex cap. 5. et 6. tom. 1.* lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire, vel prohibere: quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum, et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istae quatuor causae tanguntur *in Ps. 18. 8.* ubi dicitur: *Lex Domini immaculata*, id est nullam peccati turpitudinem permittens: *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit: *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis, et rectitudinis: *sapientiam praestans parvulis*, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem, et divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet, ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum, quod consilium est inquisitio quaedam: unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit, quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quae sunt praecepta legis naturae, propter praedicta *in corp. art.* sed oportet, quod superaddantur quaedam alia principia, scilicet praecepta legis divinae.

Ad tertium dicendum, quod creaturae irrationales non ordinantur ad altiorem finem, quam sit finis, qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod necessarium fuit, aliquam legem divinam dari. Ut per hoc quod dicitur *Psal. 18. Legem pone etc.* ut *in arg. con.* Quia enim propheta sibi divinam legem esse necessariam ad salutem videbat, ideo eam tantis votis, totque vicibus ut patet in illo Psalmo intentionem procul dubio votorum designantibus a Domino expetebat. Quandoque tamen ipsam ibi postulando significat nomine legis, quandoque nomine testimoniorum, vel sermonum, vel viarum, vel mandatorum, aut iudiciorum, aut iustitiarum, aut eloquiorum, aut etc. Vide B. Augustinum super Psalmos pulchra multa ad nostrum hoc propositum facientia ibi dicentem. Sufficiat pro nunc in declarationem praedicti textus S. Doctoris scire quod in singulis ferme versiculis a principio, quod est, *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*, usque in finem, scilicet *Erravi, sicut ovis etc.* propheta David postulat legem

divinam: sub diversis tamen modis, et affectibus ad hunc suum finem procedendo. Nunc modo deprecativo, nunc modo legis commendatario, nunc modo indicativo, nunc modo etc. Aliquando affectu inflammativo, aliquando affectu contemplativo, aliquando affectu iniquitatis, aliorumque contrariorum legis intentae detestativo etc. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. V.

Utrum lex divina sit una tantum.

Inf. q. 107. a. 1. et Gal. 3. le. 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum, sicut ad unum regem. secundum illud *Ps. 46. 8. Rex omnis terrae Deus.* Ergo est una tantum lex divina.

2. Praeterea. Lex omnis ordinatur ad finem, quem legislator intendit in eos quibus legem fert. Sed unum et idem est, quod Deus intendit in omnibus hominibus, secundum illud *1. ad Tim. 2. 4. Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ergo una tantum est lex divina.

3. Praeterea. Lex divina propinquior esse videtur legi aeternae, quae est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiae, quam cognitio naturae. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed contra est. quod Apostolus dicit *ad Hebr. 7.12. Translato sacerdotio, necesse est, ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est duplex, ut *ibidem* dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo duplex est lex divina, scilicet lex vetus, et lex nova.

Respondeo dicendum, quod sicut *in 1.* dictum est *q. 30. a. 2. et 3.* distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui: uno modo sicut ea quae sunt omnino specie diversa, ut equus et bos; alio modo sicut perfectum, et imperfectum in eadem specie, sicut puer, et vir.

Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem, et legem novam. Unde Apostolus *ad Galat. 3.* comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub paedagogo; statum autem novae legis comparat statui viri perfecti, qui iam non est sub paedagogo.

Attenditur autem perfectio, et imperfectio legis secundum tria, quae ad legem pertinent, ut *supra* dictum est *q. praec. a. 2. 3. et 4.* Primo enim ad legem pertinet, ut ordinetur ad bonum commune, sicut ad finem, ut *supra* dictum est *q. praec. art. 2.* Quod quidem potest esse duplex, scilicet bonum sensibile, et terrenum: et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus: unde statim *Exod. 3.* in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum: et iterum bonum intelligibile, et caeleste: et ad hoc ordinat lex nova. Unde statim Christus ad regnum caelorum in suae praedicationis principio invitat dicens: *Poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum Mat. 4. 17.* Et ideo Augustinus dicit *in 4. cont. Faust. cap. 2. in prin. to. 6.* quod temporalium rerum promissiones in testamento veteri continentur, et ideo vetus appellatur; sed aeternae vitae promissio ad novum pertinet testamentum. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem iustitiae: in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud *Matth. 5. 20. Nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum:* et ideo dicitur, quod lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum: et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum; lex autem nova facit hoc per amorem qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichaei discipulum *c. 17. aliq. a. prin. to. 6.* quod *brevis differentia est Legis, et Evangelii, timor, et amor.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis: ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectionem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum, quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud *Act. 4. 12. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo lex perfecte omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum: antea vero dari oportuit populo, ex quo Christus erat nasciturus, legem praeparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quaedam rudimenta salutaris iustitiae continentur.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem secundum quaedam praecepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti, quam imperfecti; et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quae non similiter se habent perfecti, et imperfecti; et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut iam dictum est *in corp.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex divina non est una, sed duae. Ut *Heb. 7.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. contr.* Item *Rom. 2. Exclusa est gloriatio tua. Per quam legem? Factorum? Non. Sed per legem fidei.* Item *Hierem. 31. Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel, et domui Iuda foedus novum: non secundum pactum, quod pepigi cum patribus vestris.* Nomine enim pacti, seu foederis, intelligitur lex: in cuius apertum signum subiungitur *ibidem* ly *dabo legem meam in visceribus eorum.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. VI.

Utrum sit aliqua lex fomitis.

Inf. q. 93. a. 3. ad 1. et Rom. 7. le. 4.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus *in 2. Etymol. cap. 3.* quod *lex in ratione consistit.* Fomes autem non consistit in ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Praeterea. Omnis lex obligatoria est, ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur: sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Praeterea. Lex ordinatur ad bonum commune, ut *supra* habitum est *quaest. praec. art. 2.* Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 7. 23. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. praec. a. 1. ad 1.* lex essentialiter invenitur in regulante, et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur, et regulatur; ita quod omnis inclinatio, vel ordinatio, quae invenitur in his quae subiecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supradictis patet. Potest autem in his quae subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore. Uno modo inquantum directe suos inclinat subditos ad aliquid, et interdum ad diversos actus: secundum quem modum potest dici, quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem: puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum, vel mercatorum.

Sic igitur sub Deo legislatore diversae creaturae diversas habent naturales inclinationes; ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem: ut si dicam, quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis.

Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem, vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis: et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur, secundum illud *Psal. 48.21. Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo, quo in talibus lex dici potest secundum directam inclinationem legis; in hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia, et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum: sic enim non habet rationem legis, ut dictum est *in corp. art.* sed secundum quod sequitur ex divinae legis iustitia; tamquam si diceretur lex esse, quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula, et mensura: sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut *supra* dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, idest ad conservationem naturae in specie, vel individuo: et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex fomitis reperitur, idest aliqua lex est, quae dicitur lex fomitis. Ut *Rom.* 7. secundum quod *in arg. cont.* Ubi expone ly *aliam legem*, idest legem fomitis. Nam de fomitis repugnantia contra legem mentis conqueritur per totum fere capitulum: quandoque illud vocando concupiscentiam, quandoque peccatum. Non quia sit proprie in renatis, ut Apostolus erat, peccatum, sed quia ex peccato nascitur, et ad peccatum inclinat secundum declarationem Concilii Tridentini *sess. 5. de pecc. origin. circa finem illius decreti.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUAESTIO XCII.

De effectibus legis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus legis.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, Utrum effectus legis sit homines facere bonos.

Secundo, Utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere, et punire, sicut Legisperitus dicit.

ART. I.

Utrum effectus legis sit facere homines bonos.

Inf. a. 1. ad 4. et 3. conc. c. 116. §. 2. et 3. et 4. et Rom. 10.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem: virtus enim est, quae *bonum facit habentem*, ut dicitur *in 2. Eth. cap. 6. in princ. to. 5.* Sed virtus est homini a solo Deo: ipse enim *eam facit in nobis*, ut *supra* dictum est in definitione virtutis *quaest. 55. art. 4.* Ergo legis non est homines facere bonos.

2 Praeterea. Lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas praeexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines.

3. Praeterea. Lex ordinatur ad bonum commune, ut *supra* dictum est *qu. 90. a. 2.* Sed quidam bene se habent in his quae ad commune pertinent: qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet, quod faciat homines bonos.

4. Praeterea. Quaedam leges sunt tyrannicae, ut Philosophus dicit *in sua Polit. l. 3. c. 7. in fi. et l. 4. c. 10. to. 5.* Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est quod Philosophus dicit *in 1. Ethic. cap. ult. cir. princ. to. 5.* quod *voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat homines bonos.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 90. a. 1. et 4.* lex nihil aliud est, quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est, ut bene subdatur ei, a quo gubernatur: sicut virtus irascibilis, et concupiscibilis in hoc consistit, quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cuiuslibet subiecti est, ut bene subiiciatur principanti*, ut Philosophus dicit *in 1. Polit. ex cap. ult. tom. 5.* Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est, quod hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.

Cum igitur virtus sit, quae facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos, quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in unum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter; si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis: sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est virtus, ut ex supradictis patet *q. 63. ar. 3. et 4.* scilicet acquisita, et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo; sed diversimode: nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam iam habitam conservat, et promovet. Et quia lex ad hoc datur, ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit *in 2. Polit. c. 6. par. ante fi. et lib. 2. Eth. c. 1. to. 5.* quod *legislatores assuefacientes faciunt bonos.*

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore poenae, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut *supra* habitum est *qu. 63. ar. 1.*

Ad tertium dicendum, quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum. Unde et Augustinus dicit *in 3. Confes. cap. 8. paulo a princ. tom. 1.* quod *turpis est omnis pars, quae suo toti non congruit.* Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est, quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene existere, nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est, quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosi, quod Principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit *in 3. Politic. cap. 3. tom. 5.* quod *eadem est virtus principis, et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis, et boni viri.*

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis: et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni: non enim habet de ratione legis, nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis; et ad hoc tendit, ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod legis est facere homines bonos. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod, postquam lex data fuerat, dicitur *Deuter. 5. Custodite igitur, et facite, quae praecepit Dominus Deus vobis*, et *c. 6. Haec sunt praecepta, et caeremoniae, atque iudicia, quae mandavit Dominus Deus vester ut faciatis ea.* His enim verbis patet, quod legislator per legem ad sui obedientiam, in qua bonitas subditorum consistit, adducere intendit eos, quibus lex datur. Item *Levitic. 11. Custodite omnia, quae scripsi vobis: ut sim Deus vester etc. Sancti estote: quia ego sanctus sum.* Ac si connectendo illud principium capituli fini eiusdem dicatur aperte: Lex a me scripta data est vobis ad hunc finem, ut sitis sancti. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum legis actus convenienter assignentur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod *legis actus est imperare, vetare, permittere, et punire.* Lex enim omnis praeceptum commune est, ut Legiaconsultus dicit *l. 1. ff. de legib. et senatuscon.* Sed idem est imperare, quod praecipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. Praeterea. Effectus legis est, ut inducat subditos ad bonum, sicut *supra* dictum est *ar. praec.* Sed consilium est de meliori bono, quam praeceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere, quam praecipere.

3. Praeterea. Sicut homo aliquis incitatur ad bonum per poenas, ita etiam et per praemia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et praemiare.

4. Praeterea. Intentio legislatoris est, ut homines faciat bonos, sicut *supra* dictum est *ar. praec.* Sed ille qui solo metu poenarum obedit legi, non est bonus: nam *timore servili, qui est timor poenarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit*, ut Augustinus dicit *in Enchir. cap. 121. tom. 3.* Non ergo videtur esse proprium legis, quod puniat.

Sed contra est, quod Isidorus dicit *in 5. Etym. cap. 19. Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis praemium petat: aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere: aut punit, ut qui caedem fecerit, capite plectatur.*

Respondeo dicendum, quod sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. Rationis autem proprium est, ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit, ut assentiatur conclusioni per quaedam principia; ita etiam inducit, ut assentiatur legis praecepto per aliquid.

Praecepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut *supra* dictum est *q. 90. a. 1. et q.91. a. 4.* Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam, sicut *supra* dictum est *qu. 18. a. 5. et 8.* quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum: et respectu horum ponitur legis actus praecipere, vel imperare: praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur *in 5. Eth. c. 1. a. med. t. 5.* Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi: et respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes: et respectu horum lex habet permittere: et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus, qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem, per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae: et quantum ad hoc ponitur legis effectus punire.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut cessare a malo habet quamdam rationem boni; ita etiam prohibitio habet quamdam rationem praecepti: et secundum hoc, large accipiendo praeceptum, universaliter lex praeceptum dicitur.

Ad secundum dicendum, quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem. Unde etiam Apostolus *1. ad Cor. 7.* cum consilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non Dominus.* Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam praemiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate poena infertur. Et ideo praemiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala, et ad implendum bona propter metum poenae, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter, et ex propria voluntate hoc faciat: et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Isidoro insinuatum, quod isti actus, scilicet praecipere, prohibere, permittere, et punire, convenienter dicuntur esse actus legis. Ab Isidoro quidem, ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod in lege Dei *Exod. 20.* ponitur actus praecipiendi, per ly *Memento, ut diem Sabbati sanctifices.* Item prohibendi, per ly *non assumes nomen Domini tui in vanum.* Item puniendi, per ly *Nec habebit insontem Dominus eum, qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra.* Item *Deuteronom. 24.* ponitur permittendi actus, per ly *scribent libellum repudii.* Quod dictum Dominus *Matth. 9.* exponit pro permissione. Cum igitur omnes quatuor hi actus assignentur in lege, patet intentum. Ceterum propter ly *convenienter,* vide de convenientia Scripturarum *quaestio. sexagesimaoctava, art. quarto, append. et quaestio. 122. articulo secundo app. et quaestio. 140. articulo primo app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO XCIII.

De lege aeterna, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis: et primo de lege aeterna: secundo de lege naturali: tertio de lege humana: quarto de lege veteri: quinto de lege nova, quae est lex Evangelii.

De sexta autem lege, quae est lex fomitis, sufficiat quod dictum est *qu. 81. 82. et 83.* cum de peccato originali ageretur.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, Quid sit lex aeterna.
Secundo, Utrum sit omnibus nota.
Tertio, Utrum omnia lex ab ea derivetur.
Quarto, Utrum necessaria subiiciantur legi aeternae.
Quinto, Utrum contingentia naturalia subiiciantur legi aeternae.
Sexto, Utrum omnes res humanae ei subiiciantur.

ART. I.

Utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo existens.

Sup. q. 91. a. 1. et inf. praes. q. a. 3. et 4. corp. et a. 3. ad 3. et 4. d. 33. q. 1. a. 1. et 3. cont. c. 115.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod lex aeterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim aeterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures: dicit enim Augustinus *in l. 83. Qq. qu. 46. post med. to. 4.* quod *Deus singula fecit propriis rationibus*. Ergo lex aeterna non videtur esse idem, quod ratio in mente divina existens.

2. Praeterea. De ratione legis est, quod verbo promulgetur, ut *supra* dictum est *qu. 90. a. 4.* Sed verbum in divinis dicitur personaliter, ut *in 1.* habitum est *q. 34. a. 1.* ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex aeterna, quod ratio divina.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. de ver. relig. c. 30. in fi. et 31. in princ. to. 1. Apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur.* Lex autem supra mentem nostram existens est lex aeterna. Ergo veritas est lex aeterna. Sed non est eadem ratio veritatis, et rationis. Ergo lex aeterna non est idem, quod ratio summa.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 1. de lib. arb. c. 6. cir. med. tom. 1.* quod *lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est.*

Respondeo dicendum, quod sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem; ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum; ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quae *supra qu. 90.* esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum; ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut *in 1.* habitum est *q. 14. a. 8.* est etiam gubernator omnium actuum, et motionum, quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam *in 1.* habitum est *q. 103. a. 5.* Unde sicut ratio divinae sapientiae, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum, et motionum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quae respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quaedam distinctio, et pluralitas secundum diversos respectus ad res, ut *in 1.* habitum est *qu. 15. ar. 2. et 3.* Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut *supra* dictum est *q. 90. a. 2.* Ea autem quae sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex aeterna est una, quae est ratio huius ordinis.

Ad secundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quae verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur, quae verbis humanis significantur: et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud, quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea, de quibus cogitat. Sic igitur in divinis Ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia quaecunque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum *in 15. de Trin. cap. 14. to. 3.* et inter cetera, quae hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur, quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur, appropriatur tamen Filio propter convenientiam, quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res, quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus: ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum: quia unaquaeque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut *in 1.* dictum est *q. 16. ar. 1.* Et ideo intellectus divinus est verus secundum se: unde ratio eius est ipsa veritas.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod lex aeterna est ratio summa, idest ratio in Deo existens. A B. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod Dominus dicit *Iob 38. Numquid nosti ordinem caeli, et pones rationem eius in terra?* Quasi dicat: Non: sed ego novi. Ibi enim per totum capitulum, immo et *cap. 9. 40. 41.* agitur diversimode applicata diversis pro diversitate motuum, et actionum illorum: et commonstratur, quod ratione mirabili haec applicatio facta processit a Deo, qui noverat ordinem caeli, et a simili aliorum singulorum, quid cuique esset imponendum in respectu ad finem eorum, et ad bonum commune universi. Constat autem perspicacibus scholasticis ex hoc quod ista dicta, si ad scholam theologicam suaviter inflectantur, indicant, quod summa ratio divinae sapientiae in Deo existit, qua dirigit omnia, quoad motus, actionesque eorum, ad debitum finem. Et hoc, ut in conclusione visum fuit, est lex aeterna. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. II.

Utrum lex aeterna sit omnibus nota.

Sup. qu. 19. ar. 4. ad 3. et art. 5. et 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod lex aeterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Aposto-

lus *1. ad Corinth. 2. 11. Quae sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei.* Sed lex aeterna est quaedam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Praeterea. Sicut Augustinus dicit *in l. 1. de lib. arb. cap. 6. cir. fin. to. 1. Lex aeterna est, qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed non omnes cognoscunt, qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem aeternam.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. de ver. rel. c. 31. non long. a fin. tom. 1.* quod *lex aeterna est, de qua homines iudicare non possunt.* Sed, sicut *in 1. Ethic. cap. 3. a med. to. 5.* dicitur, *unusquisque bene iudicat quae cognoscit.* Ergo lex aeterna non est nobis nota.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 1. de lib. arb. c. 6. cir. fi. to. 1.* quod *aeternae legis notio nobis impressa est.*

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur: sicut aliquis non videns solem in sua substantia cognoscit ipsum in sua irradiatione.

Sic igitur dicendum est, quod legem aeternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem vel maiorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio, et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit *in lib. de ver. relig. c. 31. to. 1.* Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis: in aliis vero quidam plus, et quidam minus participant de cognitione veritatis: et secundum hoc etiam plus, vel minus cognoscunt legem aeternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud *Rom. 1. 20. Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Ad secundum dicendum, quod legem aeternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum praedictum, nullus tamen eam comprehendere potest: non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet, quod quicumque cognoscit legem aeternam secundum modum praedictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum, quod iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo sicut vis cognitiva diiudicat de proprio obiecto, secundum illud *Iob 12. 11. Nonne auris verba diiudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum iudicii Philosophus dicit *lib. 1. Ethic. c. 3. a. med. to. 5.* quod *unusquisque bene diiudicat quae cognoscit*, iudicando scilicet an sit verum, quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita: et sic nullus potest iudicare de lege aeterna.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod lex aeterna est, et non est nobis nota. A B. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, quod sit nota, ut *Sap. 13. A magnitudine speciei, et creaturae cognoscibiliter poterit creator eorum videri.* Si creator: ergo et lex aeterna in creatore ipso existens. Nam *altissimus creator omnium effudit illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua Eccles. 1.* Quod autem non sit nota, ut *Iob 38. 39. 40. 41.* secundum quod tangitur *in art. 1. appendic.* Nam per ly *numquid*, quod toties ibi repetitur, quod homo legem illam aeternam, a qua tot mirabilia ibi narrata procedunt, non novit, neque per seipsam, neque per effectus totaliter, idest comprehensive. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non omnis lex a lege aeterna derivetur. Est enim quaedam lex fomitis, ut *supra* dictum est *q. 91. a. 6.* ipsa autem non derivatur a lege divina, quae est lex aeterna: ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit *Rom. 8. 7.* quod *legi Dei non potest esse subiecta.* Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

2. Praeterea. A lege aeterna nihil iniquum procedere potest: quia, sicut dictum est *art. praec. arg. 2. lex aeterna est, secundum quam iustum est, ut omnia sint ordinatissima.* Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in 1. de lib. arb. cap. 5. sub. fi. to. 1.* quod *lex, quae populo regendo scribitur, recte multa permittit, quae per divinam providentiam vindicantur.* Sed ratio divinae providentiae est lex aeterna, ut dictum est *ar. 1. hu. quae.* Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege aeterna.

Sed contra est, quod *Prov. 8. 15.* divina Sapientia dicit: *Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Ratio autem divinae sapientiae est lex aeterna, ut *supra* dictum est *art. 1. hu. qu.* Ergo omnes leges a lege aeterna procedunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 90. art. 1. et 2.* lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi: quia movens secundum non movet, nisi inquantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur: sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores: et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis, quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur.

Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumquo aliae leges praeter aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit *in 1. de lib. arb. cap.6. ad fi. to. 1.* quod *in temporali lege nihil est iustum, ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverint.*

Ad primum ergo dicendum, quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est poena consequens divinam iustitiam: et secundum hoc manifestum est, quod derivatur a lege aeterna; inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supradictis patet *q. 91. a. 6.*

Ad secundum dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam: et secundum hoc manifestum est, quod a lege aeterna derivatur; inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua: et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua, inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis eius, qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur a lege aeterna. *Omnis enim potestas a Domino Deo est*, ut dicitur *Rom. 13. 1.*

Ad tertium dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina, quae dirigi non possunt lege humana: plura enim subduntur causae superiori, quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quae lex aeterna reprobat. Unde ex hoc non habetur, quod lex humana non derivetur a lege aeterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod omnis lex derivatur ab aeterna lege. Ut *Proverb. 8.* secundum quod cum applicatione ponitur *in argum. cont.* Item *Eccl. 1. Omnis sapientia a Domino Deo est.* Applica hoc ad propositum, ut habes normam *in arg. cont.* Item a simili insinuatur per ly *flecto genua ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo, et in terra nominatur Ephes. 3.* Sicut enim a paternitate aeterna in Patre aeterno inventa derivatur omnis alia paternitas, ita per Apostolum, a simili loquendo, ex aeterna lege in Deo inventa derivatur omnis alia lex. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum necessaria, et aeterna subiiciantur legi aeternae.

1. q. 22. a. 2. ad 3. et a. 4. ad 3. et q. 103. a. 1. ad 3. et 2. 2. q. 49. a. 6. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod necessaria, et aeterna subiiciantur legi aeternae. Omne enim, quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit iusta. Ergo rationi subditur. Sed lex aeterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi aeternae. Voluntas autem Dei est aliquid aeternum. Ergo etiam aeterna, et necessaria legi aeternae subduntur.

2. Praeterea. Quicquid subiicitur regi, subiicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur *1. ad Cor. 15.25. Subiectus erit Deo, et Patri, cum tradiderit ei regnum.* Ergo Filius, qui est aeternus, subiicitur legi aeternae.

3. Praeterea. Lex aeterna est ratio divinae providentiae. Sed multa necessaria subduntur divinae providentiae, sicut permanentia substantiarum incorporalium, et corporum caelestium. Ergo legi aeternae subduntur etiam necessaria.

Sed contra. Ea quae sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur a malis, ut ex supradictis patet *q. 92. a. 2.* Ergo ea quae sunt necessaria, legi non subduntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 1. hu. qu.* lex aeterna est ratio divinae gubernationis. Quaecumque ergo divinae gubernationi subduntur, subiiciuntur etiam legi aeternae; quae vero gubernationi aeternae non subduntur, neque legi aeternae subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quae circa nos sunt. Humanae enim gubernationi subduntur ea quae per homines fieri possunt; quae vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanae, scilicet quod homo habeat animam, vel manum, aut pedes.

Sic igitur legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero quae pertinent ad naturam, vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna.

Ad primum ergo dicendum, quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo quantum ad ipsam voluntatem: et sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia eius, non subditur gubernationi divinae, neque legi aeternae, sed idem est quod lex aeterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa, quae Deus vult circa creaturas; quae quidem subiecta sunt legi aeternae, inquantum horum ratio est in divina sapientia: et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis, alioquin ratione suiipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad secundum dicendum, quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus: et ideo non subditur divinae providentiae, aut legi aeternae, sed magis ipse est lex aeterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum *in*

lib. de ver. relig. c. 31. to. 1. Dicitur autem esse subiectus Patri ratione humanae naturae, secundum quam etiam Pater dicitur esse maior eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 5. Met. tex. 6. to. 3. quaedam necessaria habent causam suae necessitatis*; et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio: et hoc ipsum est cohibitio quaedam efficacissima. Nam quaecumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere, quam de eis disponatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod sola creata sunt subiecta legi aeternae. Ut per hoc quod Sapientia divina, quae appropriatur Filio, dicit *Prov. 8. Quando praeparabat caelos, aderam, quando certa lege, et gyro vallabat abyssos. Quando aethera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum. Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos. Quando appendebat fundamenta terrae. Cum eo eram cuncta componens.* Per haec enim omnia, et expressius adiunctis, quae praedixerat, significantur creata quaecumque. Haec autem legi aeternae subiecta describuntur, dum secundum ordinationem divinam fuisse sigillatim disposita, enarrantur. De sapientia vero divina per ly *Cum eo eram cuncta componens.* monstratur oppositum, et quidem a fortiori, scilicet quod non tantum ipsa non subiicitur ordinationi divinae, sed etiam quod cum Patre ordinat omnia creata, tamquam lex omnium simul cum Patre existens. Idem ergo est in his omnibus, ac si per illa brevi scholastico sermone diceretur: Æternae legi subiiciuntur omnia, exceptis his quae in divinis sunt. Ex his interimas haeresim Philosophorum, scilicet: Nulla providentia mundus regitur. Contra quam vide etiam *ar. 5. 6. appen.* cum iis quae ibi citantur. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

ART. V.

Utrum naturalia contingentia subsint legi aeternae.

1. q. 22. a. 2. et 1. dist. 39. q. 2. a. 2. co. et 3. contra c. 71. fi. 72. et 73. et ver. q. 5. a. 5. et 4. et op. 3. c. 132. usque 136. et op. 15. cap. 12. usque 16. et Iob 11.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod naturalia contingentia non subsint legi aeternae. Promulgatio enim est de ratione legis, ut *supra* dictum est *q. 90. a. 4.* Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solae creaturae rationales subsunt legi aeternae: non ergo naturalia contingentia.

2. Praeterea. *Ea quae obediunt rationi, participant aliqualiter rationem*, ut dicitur *in 1. Ethicor. cap. ult. tom. 5.* Lex autem aeterna est ratio summa, ut *supra* dictum est *ar. 1. hu. qu.* Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter rationem, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi aeternae.

3. Praeterea. Lex aeterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi aeternae.

Sed contra est, quod dicitur *Prov. 8. 29. Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

Respondeo dicendum, quod aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege aeterna, quae est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quae homini subiiciuntur. Cuius ratio est, quia lex est directiva actuum; qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius. Unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quaecumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res: nam huiusmodi irrationales creaturae non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut *supra* habitum est *qu. 1. ar. 2.* Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiiciantur; rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, inquantum suo praecepto, vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam, quae est principium agendi.

Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto; ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum: et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud *Ps. 148. 6. Praeceptum posuit, et non praeteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus, et actiones totius naturae legi aeternae subduntur.

Unde alio modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod creaturae irrationales non participant rationem humanam, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiae ratione divina: ad plura enim se extendit virtus rationis divinae, quam virtus rationis humanae. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant rationem, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturae irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum, quod defectus, qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint praeter ordinem causarum particularium, non tamen sunt praeter ordinem causarum universalium, et praecipue causae primae, quae Deus est, cuius providentiam nihil subterfugere potest, ut *in 1.* dictum est *q. 22. a. 2.* Et quia lex aeterna est ratio divinae providentiae, ut

dictum est *ar. 1. hui. qu.* ideo defectus rerum naturalium legi aeternae subduntur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Rabbi Moysi dicentis, ut refert Directorium Inquisitionis *2. p. q. 4.* quod contingentia particularia non sunt sub divina providentia. Nam, cum lex aeterna sit ratio divinae providentiae, articulus hic per hoc quod demonstrat, contingentia subesse legi aeternae, demonstrare cointelligitur, quod contingentia subduntur divinae providentiae, et ideo contra illam haeresim pugnat, eamque ratione expugnat. Secundo habes, quomodo ostendas, illam merito damnari a *Matth. 10. Nonne duo passeres asse veneunt: et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro?* Item a *Luc. 12. Nonne quinque passeres veneunt dipondio? et unus ex illis non est in oblivione coram Deo?* Cadere enim super terram est contingens particulare, sicut et venumdari asse, vel dipondio; quae tamen, ut ibi manifeste constat, subduntur providentiae divinae. Item a *Luc. ibi. Cum inducent vos ad magistratus, nolite solliciti esse, qualiter, aut quid respondeatis, aut dicatis: Spiritus enim Sanctus docebit vos in ipsa hora, quid oporteat vos dicere.* Patet enim, quod dicere, quod respondere, quod in hac, vel illa hora, quod qualiter, vel quid, sunt particularia contingentia, et tamen sub divina providentia stant, ut ibi habetur, cum Spiritus Sanctus doceat eos, et de dicere, et de respondere, et in tali hora, et qualiter, et quid. Item a *Proverb. 8.* ut *in argum. contr.* Sed, ut diffusius auctoritatis huius contextum pro applicatione ad damnationem illius haeresis, ut condecet, videas, esse extensum illum *in a. 4. app.* Item damnatur *a. 1. q. 8. a. 3. et q. 2. a. 2. cum Eluc.* et a dictis *ibid. a. n. 500. 502 cum Elucid.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Gen. 17. concl. 1. Exo. 2. concl. 2. Levit. 25. concl. 5.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, quandoquidem loquentia de divina providentia facile est applicare etiam ad loqui de lege aeterna, ut patet ex dictis in textus doctrina etc.

ART. VI.

Utrum omnes res humanae subiiciantur legi aeternae.

1. qu. 22. a. 2. cor. et ad 2. et 3. d. 9. q. 2. a. 2. corp. et ad 5. et 3. con. c. 1. 64. 90. 111. et 112. et ver. q. 5. art. 5. et op. 3. cap. 243.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non omnes res humanae subiiciantur legi aeternae. Dicit enim Apostolus *ad Gal. 5. 18. Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege.* Sed viri iusti, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud *Rom. 8. 14. Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege aeterna.

2. Praeterea. Apostolus dicit *ad Roman. 8. 7. Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subiecta non est.* Sed multi homines sunt, in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi aeternae, quae est lex Dei, non subiiciuntur omnes homines.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in 1. de lib. arb. c. 6. cir. med. tom. 1.* quod *lex aeterna est, qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur.* Sed homines iam beati, vel iam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi aeternae.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *19. de civ. Dei cap. 12. cir. fin. tom. 5. Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.*

Respondeo dicendum, quod duplex est modus, quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet *art. praec.* uno modo inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis, et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi.

Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est *art. praec.* Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut *supra* dictum est *art. 2. hu. qu.* et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae. *Sumus enim innati ad habendum virtutes*, ut dicitur *in 2. Ethic. circ. princ. lib. tom. 5.* Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis, in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones, et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior: quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei, et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiae, et virtutis.

Sic igitur boni perfecte subsunt legi aeternae, tamquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt, et imperfecte inclinantur ad bonum, sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur, quod lex aeterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere, quod legi aeternae convenit. Unde Augustinus dicit *in 1. de lib. arb. cap. 15. aliq. a princ. to. 1. Iustos sub aeterna lege agere existimo*, et *in lib. de catechiz. rud. cap. 18. par. ante fin. tom. 4.* dicit, quod *Deus ex iusta miseria animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturae suae novit ordinare.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille, qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi: unde Glossa ordinaria Augustini *lib. de nat. et grat. c. 57. tom. 7. ibidem* dicit, quod *sub lege est, qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore iustitiae a malo opere abstinet:* et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege, quia per caritatem, quam Spiritus Sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis

opera, qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti, quam ipsius hominis. Unde, cum Spiritus Sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut *supra* dictum est *a. 4. hu. qu. ad 2.* sequitur quod huiusmodi opera, inquantum sunt Spiritus Sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur, quod Apostolus dicit *2. ad Cor. 3. 17. Ubi spiritus Domini, ibi libertas.*

Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non potest subiici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi divinae; subiicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati poenam secundum legem divinae iustitiae. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturae corrumpatur: et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quae sunt legis aeternae. Habitum est enim *supra qu. 85. ar. 2.* quod peccatum non tollit totum bonum naturae.

Ad tertium dicendum, quod idem est, per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem: sicut corpus gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est, quod sicut secundum legem aeternam aliqui merentur beatitudinem, vel miseriam; ita per eamdem legem in beatitudine, vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati, et damnati subsunt legi aeternae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haereses Atheorum dicentium, providentiam Dei de rebus humanis nullam esse. Item Averrois dicentis, ut refert Directorium Inquisitionis *2. p. qu. 4.* quod providentia Dei non est de individuis, et de hic inferius existentibus. Item Rabbi Moysi dicentis, ut refert Directorium *ibid.* quod Deus non habet providentiam aliquorum quoad speciem, et singularia. Item Philosophorum dicentium, ut refert Directorium *ibid.* quod nulla providentia divina mundus regitur. Ut enim dictum est *art. 5. respon. ad 3.* lex aeterna est ratio divinae providentiae. Redit ergo in idem impugnare divinam providentiam, et legem aeternam, sicut etiam propugnare in favorem legis aeternae, et divinae providentiae. Pro tanto igitur haereses praedictae hic adducuntur, et articulus praesens est contra illas. Sed et omnia, quae de divina providentia catholice determinata sunt a D. Thoma ubilibet, et condemnant easdem, et adiuvant praesentem doctrinam, atque *art. 4. 5.* ipsa confirmando, vicissimque illa omnia a praesenti articulorum doctrina iuvantur. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, eas omnes merito damnari *a Matth. 6. Volatilia caeli non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et Pater caelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis?* Item: *Considerate lilia agri, quomodo crescunt. Nec Salomon in omni gloria sua coopertus est, sicut unum ex istis.* Item: *Si foenum agri, quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit: quanto magis vos modicae fidei?* Patet enim hic abundanter et damnatio contra omnes illas haereses, et quod haec dicta de divina providentia sunt de fide. Consequenter ergo et in his articulis determinata de lege aeterna, quatenus cum ibi a Domino de divina providentia dictis conveniunt, tenenda sunt de fide. Item damnantur expresse ad litteram, non solum ad sensum apertum, ut ibi *Matt. 6.* et *Luc. 12. Sap. 14. Tua autem providentia, Pater, ab initio cuncta gubernat.* Et *Iudith. 9. Tua iudicia, Domine, in tua providentia disposuisti.* Et *Eccl. 5. Ne dicas, coram Angelo non est providentia: ne forte iratus Dominus contra sermones tuos dissipet cuncta opera manuum tuarum.* Vide. Si negare providentiam Angeli, est malum, et tantae irae Domini provocativum, ergo Scriptura eadem inferre voluit, multo magis negare providentiam Dei, est malum, et maioris irae Domini provocativum. Item et hoc confirmat immediate dictum *a Psal. 9. Dixit,* scilicet impius, *in corde suo, oblitus est Deus, avertit faciem suam, ne videat in finem.* Ecce, quod impius negat divinam providentiam: et forsan non publice dogmatizando, ut haeretici faciunt, sed tantum in corde suo, sed audi, quid ibi Psalmista subinferat: *Propter quod,* inquit, *irritavit impius Deum? Dixit enim in corde suo, non requiret.* Hoc est: Irritavit Deum propter hoc quod in corde suo negavit divinam providentiam. Mirum certe, et valde mirandum est, quod ibi Psalmus ille praedixerat de impio scelera multa alia, ut legenti patet, et tamen de solo hoc scelere, scilicet de negatione divinae providentiae concludit, quod impius irritavit Deum. Ex quo monstratur scholasticis acutis quantae pravitatis sint praedictae, similesque haereses divinam providentiam. Irritatur quippe Deus propter singula malorum peccata, secundum *Ps. 94.* loquentem de irritatione Dei contra obduratos in deserto per annos quadraginta: nec id negare voluit iste *Ps. 9.* Sed sic post tot peccata, concludendo voluit innuere, quod comparative ad negationem providentiae, alia peccata quasi videntur non exacerbare, seu irritare Deum. Item damnatur ab Ecclesia *in offic. de Summ. Trini. Summae Trinitati, simplici Deo, una divinitas: aequalis gloria, coaeterna Maiestas etc. Quae totum subdit suis orbem legibus.* Item a dictis *art. 5. appen.* et ibi allegatis omnibus, et singulis. Tertio vides, quomodo etc.

QUAESTIO XCIV.

De lege naturali, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de lege naturali.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Quid sit lex naturalis.
Secundo, Quae sint praecepta legis naturalis.
Tertio, Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae.
Quarto, Utrum lex naturalis sit una apud omnes.
Quinto, Utrum sit mutabilis.
Sexto, Utrum possit a mente hominis deleri.

ART. I.

Utrum lex naturalis sit habitus.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit *in 2.*

Ethic. c. 5. in princ. tom. 5. tria sunt in anima; potentia, habitus, passio. Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animae, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Praeterea. Basilius dicit hic pro Basilio citandus est Damascenus *l. 4. orth. fid. c. 23.* ut et *p. p. q. 79. a. 13.* quod *conscientia*, sive synderesis, *est lex intellectus nostri:* quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed Synderesis est habitus quidam, ut *in 1.* habitum est *q. 79. a. 12.* Ergo lex naturalis est habitus.

3. Praeterea. Lex naturalis semper in homine manet, ut *infra* patebit *a. 5. hu. q.* Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de bon. coni. c. 21. a prin. to. 6.* quod *habitus est, quo aliquid agitur cum opus est.* Sed naturalis lex non est huiusmodi: est enim in parvulis, et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo proprie, et essentialiter: et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim *supra qu. 90. ar. 1. ad 2.* quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit: aliquis enim per habitum Grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit, quo quis agit, non potest esse, quod lex aliqua sit habitus proprie, et essentialiter.

Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici, quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cum manifestum sit, quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit, quae sunt principia humanorum actuum, scilicet potentias, habitus, et passiones. Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente, et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas, et alia huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod lex naturalis habitualiter tenetur: et hoc concedimus.

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum: sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum: et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest propter defectum aetatis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex naturalium est aliquid per rationem constitutum habitualiter retentum in anima, et consequenter quod non est habitus proprie, et essentialiter dictus. Ut *1. Cor. 11. Vos ipsi iudicate. Decet, mulierem non velatam orare Deum. Nec ipsa natura docet, vos etc.* Ac si aperte dicat: Lex naturalis continet hoc principium humanorum actuum, scilicet quod mulierem non velatam dedecet in Ecclesia orare Deum, id quod vos, cum habeatis legem naturalem, potestis ex vobismetipsis iudicare. Patent omnia, cum praecepta legis naturalis sint principia humanorum actuum per rationem practicam constituta, sive ei naturaliter inserta. Ex praedictis est concludendum, quod Linus Papa, et martyr, qui secundum quosdam fuit secundus a Petro, est tamquam a lege naturali motus, quando nudis capite feminis Ecclesiam interdixit. Vide vitam, seu acta eius. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod lex naturalis non contineat plura praecepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere praecepti, ut *supra* habitum est *qu. 92. ar. 2.* Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales.

2. Praeterea. Lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturae humanae: et sic oportebit, quod etiam ea quae sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Praeterea. Lex est aliquid ad rationem pertinens, ut *supra* dictum est *q. 90. a. 1.* Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum praeceptum est legis naturalis.

Sed contra est, quia sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 90. a. 1. ad 2. et q. 91. a. 3.* praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se

notum dupliciter. uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti; contingit tamen, quod ignoranti definitionem subiecti talis propositio non erit per se nota: sicut ista propositio, Homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est, quod sicut dicit Boetius *in lib. de hebdom. cir. princ. quaedam sunt dignitates, vel propositiones per se notae communiter omnibus:* et huiusmodi sunt illae propositiones, quarum termini sunt omnibus noti: ut, Omne totum est maius sua parte: et, Quae uni, et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent: sicut intelligenti, quod Angelus non est corpus, per se notum est, quod non est circumscriptive in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quae in apprehensionem hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensionem, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare, et negare, quod fundatur supra rationem entis, et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus *in 4. Metaphys. te. 9. et seq. to. 3.*

Sicut autem ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter; ita bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quae est, Bonum est, quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum, et prosequendum, et malum vitandum: et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda, vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala, et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam: et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum ceteris animalibus: et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris, et foeminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat: et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia ista praecepta legis naturae, inquantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum, quod omnes huiusmodi inclinationes quarumcunque partium naturae humanae, puta concupiscibilis, et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est *in corp.* et secundum hoc sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.

Ad tertium dicendum, quod ratio etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant: et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod praecepta legis naturae sunt multa, et sunt unum. Ut *Matth. 7. Quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Haec est enim lex, et prophetae.* Nam in ly *quaecumque vultis etc.* vides, unum esse praeceptum; sed in ly *haec est lex etc.* vides plura esse, si enim lex, et prophetae ad illud unum referuntur, tamquam quae non exprimant, nisi ea quae sunt consona ipsi uni praecepto, scilicet *quaecumque vultis etc.* utique secundum considerationem hanc unum praeceptum legis naturae, et multa sunt unum modo praedeclarato. Rursus sub ly *quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis,* cointelligitur negativum ei e diametro correspondens, scilicet et quaecumque non vultis, ut faciant vobis homines, nec vos facite illis. Ecce igitur duo praecepta legis naturalia, tamquam duo principia, et unum solum praeceptum, quia in affirmativo expresso continetur negativum implicite. Confirmantur autem praedicta *ex Decr. dist. 1. cap. 1. Ius naturale est, quod in lege, et in Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in Evangelio omnia, quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Haec est enim lex, et prophetae.* Haec in Decretis ibi. Ex quibus conclude, ut et partim nunc *supra* tetigimus, quod, si ius naturale est quod continetur in lege, et in Evangelio, tunc oportebit confiteri hanc veritatem inde sequentem, scilicet quod tradita in lege, et in Evangelio, etiam quantum ad excedentia humanam rationem, non sunt dissona iuri naturali. Quod utique verissimum est. Licet enim sint supra ius naturale, non tamen umquam contra: quoniam Deus, qui utrumque, scilicet et ius naturale, et Evangelium dedit, non est destructor

operum a se factorum; cum, quaecumque a Deo sunt, miro ordine ad invicem ordinata sint *ex Rom. 13.* Et hoc modo intelligitur, quod lex, prophetae, et Evangelium sunt ius naturale. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae.

4. d. 3. q. 1. a. 3. q. 1. ad 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non omnes actus virtutum sint de lege naturae. Quia, ut *supra* dictum est *q. 90. a. 2.* de ratione legis est, ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicuius, ut patet praecipue in actibus temperantiae. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Praeterea. Omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturae, videtur ex consequenti, quod omnia peccata sint contra naturam: quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Praeterea. In his quae sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt: aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturae.

Sed contra est, quod Damascenus dicit *in 3. lib. orth. fid. c. 14. cir. fi.* quod *virtutes sunt naturales.* Ergo et actus virtuosi subiacent legi naturae.

Respondeo dicendum, quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus: uno modo inquantum sunt virtuosi: alio modo inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturae. Dictum est enim *ar. praec.* quod ad legem naturae pertinet omne illud, ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem: et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat.

Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae: multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinat, sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi, et potus, et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria hominis: et secundum hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum *in 2. lib. orth. fid. cap. 30.* vel illa quae est communis homini, et aliis animalibus: et secundum hoc quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris, et foeminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum conditiones contingit, quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tamquam eis proportionati, et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tamquam eis non proportionati.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Damasceno insinuatum, quod omnes actus virtutum sunt naturales. A Damasceno quidem, ut *in argu. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Marc. 5. Herodes metuebat Ioannem, sciens eum virum iustum, et sanctum, et custodiebat eum: et audito eo, multa faciebat, et libenter eum audiebat.* Hinc enim patet, quod etiam contra aliquem iustum irati, ut erat Herodes, amant quodammodo, vel nolentes eumdem iustum, et illum reverentur, libenterque illius sermones audiunt. Consequenter ergo hinc patet, quod actus virtutum, quales erant illi B. Ioannis, sunt hominibus naturales. Nam similitudo est causa amoris *q. 27. art. 3.* ideoque iniquos Herodes a similitudine coactos dici oportet, quae est inter illos, ac iustos, quando istos amant, et reveruntur. Similitudo autem talis non est morum actualium, cum iniqui mores, et iusti sint dissimiles, sed est innata quaedam inclinatio in omnibus, quae naturaliter inclinantur ad bonum amandum. Virtutum enim semina unusquisque in se a natura habet *qu. 62. art. 1.* quae est quaedam similitudo, ut patet, ad omnes. Ex qua inserta similitudine ad virtutes amandas cuiuscumque, videmus etiam mendaces homines amare, vel coactione quodammodo eos, qui dicunt veritatem, ut sic, idest ut veritas est, non ut suorum iniquorum factorum inimica est, ut de Herode contingebat, respectu B. Ioannis veritatem eius factis inimicam dicentis. Hinc est, quod D. Chrysostomus *hom. 49. sup. Matth. cap. 14. Contristatus est*, inquit tamquam confirmando praedicta: *Et postquam vidit, ad quantum mali res prorupit, moerore confectus est. Cur autem moeret? Quia videlicet talis res virtus est, ut nequam etiam homines et admirentur ipsam, et laudent.* Haec ibi. Idem ergo ex praemissis omnibus concludendo est, ac si Scriptura circa facta illa Herodis, scholastice, et breviter loquens, dixerit: Actus virtutum esse de lege naturali, confiteri oportet, ex quo Herodes iniquus ad beatum Ioannem amandum inclinabatur. Insinuatur et idipsum a *Genes. 26. et 21.* De quo vide Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. Genes. 26. conclus. 7. et cap. 31. conc. 6.* Item *Num. 23. concl. 2.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. IV.

Utrum lex naturae sit una apud omnes.

3. d. 37. art. 3. cor. et 4. d. 33. qu. 1. art. 1. cor. et ar. 2. ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod lex naturae non sit una apud omnes. Dicitur enim *in Decr. dist. 1. seu in praeludio dist.* quod *ius naturale est quod in Lege, et in Evangelio continetur.* Sed hoc non est commune omnibus: quia, ut dicitur *Rom. 10. 16. Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Praeterea. *Quae sunt secundum legem, iusta esse dicuntur*, ut dicitur *in 5. Ethicor. cap. 1. et 2. to. 5.* Sed *in eod. lib. cap. 10.* dicitur, quod nihil est ita iustum apud omnes, quin apud aliquos diversificetur. Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Praeterea. Ad legem naturae pertinet id, ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut *supra* dictum est *art. 2. hu. qu.* Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est, quod Isidorus dicit *in lib. 5. Etym. cap. 4. Ius naturale est commune omni nationi.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. 2. hu. qu.* ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur: inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet *ex Physic. tex. 2. 3. et 4. tom. 2.* Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae: et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas (1), quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.

Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis, quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas, vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; et apud illos, apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. Sic igitur patet, quod quantum ad communia principia rationis sive speculativae, sive practicae, est eadem veritas, seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes enim verum est, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae nec est eadem veritas, seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est, et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur, quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda: et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere, quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnandam patriam: et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur, quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo. Quando enim plures conditiones particulares opponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo, vel non reddendo.

Sic igitur dicendum est, quod lex naturae quantum ad prima principia communia est eadem apud omnes, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta, sicut etiam naturae generabiles, et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta, et etiam quantum ad notitiam: et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar *in lib. 6. de bel. Gal. cir. med.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quae in lege, et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus, quod *ius naturae est, quod in Lege, et in Evangelio continetur*, statim explicando subiunxit, *quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri.*

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quae sunt naturaliter iusta, non sicut principia communia, sed sicut quaedam conclusiones ex his derivatae; quae ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur, et imperat aliis potentiis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum (2), ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

(1) *Al.* veritas.

(2) *Al.* rectum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis, et Isidoro insinuatum, quod lex naturalis est una apud omnes. Ab Isidoro quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Rom. 2. Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.* Ac si apertius in proposito nostro dicat: Lex naturalis intantum nota est apud omnes, quod etiam gentibus, de quibus minus videbatur, est nota: ut ipsimet ostendunt ex operibus, dum sine lege morali scripta exterius legem moralem interius naturaliter scriptam in cordibus suis observant. De gentibus, dixi, minus videbatur, quod non esset eis lex naturae; tum quia erant *alienati a conversatione Israel, et hospites testamentorum, promissionis spem non habentes, et sine Deo in hoc mundo*, ut dicitur *Ephes. 2.* tum quia peccatis immensis attento statu gentilitatis erant onusti, quae, licet bonum naturae non totaliter extinguant, attenuant tamen illud, atque diminuunt maxime in moralibus plus, et minus pro gravitate peccatorum *q. 85. a. 1. 2. 3.* Vide etiam hic textum corporis *fin. et a. 5. ad 1.* His adde tu regulam philosophicam illam, scilicet, si, de quo minus videtur non inesse, inest magis, utique, de quo plus videtur inesse, inerit: et tunc clare perspicies, quod Apostolus non tantum per sententiam suam *Rom. 2.* simpliciter insinuavit propositum, scilicet quod lex naturae omnibus communis est, sed etiam hoc ipsum a fortiori monstravit. Secundo vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica declaretur, atque confirmetur.

ART. V.

Utrum lex naturae mutari possit.

Sup. ar. 4. cor. et ad 2. et inf. q. 79. ar. 1. ad 1. et 3. d. 37. ar. 3. co. et 4. d. 33. qu. 1. ar. 1. cor. et ar. 2. ad 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod lex naturae mutari possit. Quia *sup. illud Eccles. 17. Addidit eis disciplinam, et legem vitae*, dicit Glossa ordinaria: *Legem litterae, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit.* Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Praeterea. Contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium, et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo, puta cum Deus praecepit Abrahae, quod occideret filium innocentem, ut habetur *Gen. 22.* et cum praecepit Iudaeis, ut mutuata Aegyptiorum vasa subriperent, ut habetur *Exod. 12.* et cum praecepit Oseae, ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur *Oseae 1.* Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Praeterea. Isidorus dicit *in lib. 5. Etym. cap. 4.* quod *communis omnium possessio, et una libertas est de iure naturali.* Sed haec videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur, quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est, quod dicitur *in Decr. dist. 5. seu in prael. Dist. 5. Naturale ius ab exordio rationalis creaturae coepit; nec variatur tempore, sed immutabile permanet.*

Respondeo dicendum, quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo per hoc quod aliquid ei addatur: et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.

Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem: et sic quantum ad prima principia legis naturae lex naturae est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari, et in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum, ut *supra* dictum est *ar. praec.*

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est, quod legi naturae deerat: vel quia lex naturae in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat, intantum ut existimarent esse bona, quae naturaliter sunt mala: et talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes, quam innocentes: quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud *1. Reg. 2. 6. Dominus mortificat, et vivificat.* Et ideo absque aliqua iniustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini, vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quae quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam: unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium, nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienae: quicquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quicquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quicquid a Deo fit, est naturale quodammodo, ut *in 1.* dictum est *q. 105. ar. 6. ad 1.*

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo quia natura non inducit contrarium: sicut possemus dicere, quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio, et una libertas* dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum, et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae: et sic

etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse insinuatum a Scripturis et decretis, quod lex naturalis mutari non potest. A Decretis quidem *distin. 5.* ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Isa. 24. Transgressi sunt leges. mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum.* Hoc est: Transgressi sunt leges divinas, mutaverunt ius humanum, dissipaverunt legem naturalem. Vide Divum Thomam *super 1. Corinth. 11. lect. tertia,* citantem hunc Isaiae locum, et pro lege naturali exponentem. Ideo autem lex naturae vocatur foedus sempiternum a Scriptura, quia denotare per hoc intendit, quod ius naturale cordi humano indelebiliter insertum est, et consequenter quod mutari non potest, nec tempore variari. Secundo vides etc.

ART. VI.

Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri.

Inf. qu. 99. ar. 2. ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod lex naturae possit a corde hominis aboleri. Quia *Rom. 2. sup. illud Cum gentes, quae legem non habent etc.* dicit Glossa ordinaria, quod *in interiori homine per gratiam innovato lex iustitiae inscribitur, quam deleverat culpa.* Sed lex iustitiae est lex naturae. Ergo lex naturae potest deleri.

2. Praeterea. Lex gratiae est efficacior quam lex naturae. Sed lex gratiae deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturae potest deleri.

3. Praeterea. Illud quod lege statuitur, inducitur quasi iustum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturae. Ergo lex naturae potest a cordibus hominum aboleri.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 2. Confes. cap. 4. in princ. tom. 1. Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas.* Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 4. hu. qu.* ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota; secundario autem quaedam secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis.

Quantum ergo ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut *supra* dictum est *qu. 77. ar. 2.* Quantum vero ad alia praecepta secundaria potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias, vel etiam propter pravas consuetudines, et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit *Rom. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod culpa delet legem naturae in particulari, non autem in universali, nisi forte quantum ad secundaria praecepta legis naturae, eo modo quo dictum est *in corp.*

Ad secundum dicendum, quod gratia etsi sit efficacior, quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secundis praeceptis legis naturae, contra quae aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quae sunt iniqua.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod lex naturalis potest, et non potest deleri ex cordibus hominum. A D. Augustino quidem, quod non possit, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero quod possit, ut per dictum *Levit. 18. Iuxta consuetudinem Aegypti non facietis. Iuxta morem regionis Chanaam non agetis: nec in legitimis eorum ambulabitis etc.* et *20. Nolite ambulare in legitimis nationum.* Hinc enim patet, quod et Aegyptus, et Chanaam, et nationes adeo e cordibus suis per peccata sua expunxerant legem naturalem, ut etiam abominationes pessimas, de quibus ibi, vocarent legitima, pro legitimis praedicarent, filiisque suis pro talibus iustitiis de manu in manum successive traderent. Insinuatur et per dictum *Roman. 1. Tradidit illos in reprobum sensum:* et quid sit reprobus sensus, ostendit subdens, *ut faciant, quae non conveniunt.* Hoc est: Ut faciant, quae non conveniunt: et aestiment tamen ipsa, quae non conveniunt, convenire. Loquitur enim ibi Apostolus figurate, idest minus dicendo, plus significat. De quibus inconvenientibus vide ibi per totum, et *Sap. 15.* Ex his ergo Scriptura scholasticis perspicacibus concludendum abundanter relinquit, quod lex naturalis aboleri potest, etiam ita, ut e diametro contraria firmiter habeantur pro lege. Sciebant enim ii in universali, Deum colendum etc. caecitate tamen pressi subsumebant sub illa maiori hanc minorem: Deus iste, scilicet Iupiter, Dii isti, scilicet Mars, Mercurius, serpentes, quadrupedes tales etc. sunt pro Diis et habendi, et colendi. Item sciebant in universali, vitia esse fugienda, tamen obcaecati subnectebant verae illi maiori, has minores falsas, scilicet masculos commisceri masculis, talem rem alienam invito domino tollere etc. non sunt vitia; ideoque nec fugienda. Propter hoc dicuntur in particulari tantum errasse circa ius naturale, similes illis, de quibus dicitur *Luc. 8. Ut videntes non videant, et audientes non intelligant:* itemque similes ariolo Balaam, de quo bis dicitur *Num. 24. Dixit homo, cuius obturatus est oculus, auditor sermonum Dei qui novit doctrinam altissimi, qui visionem omnipotentis Dei intuitus est, qui cadens apertos habet oculos.* Applicanda sunt etiam praedicta contra haereticos in suo ipsorum genere. Secundo vides etc.

QUAESTIO XCV.

De lege humana, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de lege humana: et primo quidem de ipsa lege secundum se: secundo de potestate eius: tertio de eius mutabilitate.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, De utilitate ipsius.
Secundo, De origine eius.
Tertio, De qualitate ipsius.
Quarto, De divisione eiusdem.

ART. I.

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

Sup. q. 91. ar. 3. et 2. d. 9. ar. 3. cor. ad 2. et ad 5. et 3. dis. 40. art. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cuiuslibet legis est, ut per eam homines fiant boni, sicut *supra* dictum est *q. 92. ar. 1.* Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones, quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Praeterea. Sicut dicit Philosophus *in 5. Ethic. c. 4. cir. med. t. 5. Ad iudicem confugiunt homines, sicut ad iustum animatum.* Sed iustitia animata est melior, quam inanimata, quae legibus continetur. Ergo melius fuisset, ut executio iustitiae committeretur arbitrio iudicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

3. Praeterea. Lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet *q. 90. a. 1. et 2.* Sed cum humani actus consistant in singularibus, quae sunt infinita, non possunt ea quae ad directionem humanorum actuum pertinet, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos, quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed contra est, quod Isidorus dicit *in lib. 5. Etym. cap. 20. Factae sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refraenetur nocendi facultas.* Sed haec sunt necessaria maxime humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *quaest. 63. ar. 1.* homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam: sicut etiam videmus, quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo, et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem, et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum, et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens: quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet, quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur.

Et quidem quantum ad illos iuvenes, qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quod per vim, vel metum cohiberentur a malo; ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent, quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum, et virtutem, quod leges ponerentur: quia, sicut Philosophus dicit *in 1. Politic. cap. 2. in fi. tom. 5. sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic si sit separatus a lege, et iustitia, est pessimum omnium*: quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias, et saevitias, quae non habent alia animalia.

Ad primum ergo dicendum, quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis, quam coactione; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *1. Rhet. cap. 1. aliq. a princ. tom. 6. melius est omnia ordinari lege quam dimittere iudicum arbitrio*: et hoc propter tria. Primo quidem quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. Secundo quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant, quid lege ferendum sit; sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre, quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio quia legislatores iudicant in universali, et de futuris; sed homines iudiciis praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore, vel odio, aut aliqua cupiditate: et sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare, quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum, quod quaedam singularia, quae non possunt lege comprehendi, necesse est committere iudicibus, ut *ibidem* Philosophus dicit *loc. sup. cit.* puta de eo quod est factum esse, vel non esse, et de aliis huiusmodi.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem destruas errores Lutheri dicentis, legem nullam, sive ab hominibus, sive ab Angelis, ullo iure Christianis imponi posse, nisi inquantum ipsi velint. Liberi enim sumus, inquit, ab omnibus. Item Sarrabaitarum, qui in spiritu libertatis vivunt sub habitu monachorum.

Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illos merito damnari ab Isidoro, ut *in arg. cont.* Item a dictis 2. 2. *art. 551. et ab Elucid. prima part. art. num. 483.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Gen. 3. concl. 2.* Item ab ista *1. 2. art. num. 483.* Item ab Addition. *art. num. 93. cum Elucid.* Dicta siquidem ibi applicantur huc contra errores praedictos: cicut et de multis alibi citatis sic modo suo faciendum esse semper subintelligitur, Item ab Apostolorum facto, quando *Act. 15.* in communi posuerunt legem Christianis pro tempore illo congruentem de sanguine, et suffocato. Item ab omnibus Conciliis, Pontificibus summis, Imperatoribus orthodoxis damnari intelliguntur errores ii per hoc quod canones, leges, etiam sub interminatione maximarum poenarum, Christianis indixerunt, et laudabiliter; absque tamen subditorum Christianorum voluntate praerequisita. Huiusmodi enim facta praemissa aperte clamant, quod utile est, leges aliquas poni ab hominibus. Ad id vero Lutheri dictum, quod sumus liberi, habes, quid respondeas pro veritate abundanter in Veritatibus aureis *sup. leg. vet. Gen. 3. conclus. 2. et Num. 4. conclus. 3.* ostendendo, quod nihil prorsus contra veritatem praemissam facit libertas illa, nisi apud ignaros, vel etiam malitiosos. Tertio vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur.

3. cont. c. 123.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus *in 5. Ethic. cap. 7. in princ. tom. 5.* quod *iustum legale est, quod principio quidem nihil differt, utrum sic, vel aliter fiat.* Sed in his quae oriuntur ex lege naturali, differt, utrum sic, vel aliter fiat. Ergo ea quae sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturae.

2. Praeterea. Ius positivum dividitur contra ius naturale, ut patet per Isidorum *in lib. 5. Etymol. cap. 4.* et per Philosophum *in 5. Ethic. loc. cit.* Sed ea quae derivantur a principiis communibus legis naturae, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturae, ut *supra* dictum est *q. praec. a. 3. et 4.* Ergo ea quae sunt de lege humana, non derivantur a lege naturae.

3. Praeterea. Lex naturae est eadem apud omnes. dicit enim Philosophus *in 5. Ethic. c. 6. in princ. t. 5.* quod *naturale ius est, quod ubique habet eamdem potentiam.* Si igitur leges humanae a naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quod ipsae essent eaedem apud omnes; quod patet esse falsum.

4. Praeterea. Eorum quae a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium, quae a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Iurisperitus dicit *l. 19. ff. de legib. et senatuscons.* Ergo non omnes leges humanae derivantur a lege naturali.

Sed contra est, quod Tullius dicit *in sua Rhetor. l. 3. de Invent. aliq. ante fi.* *Res a natura profectas, et a consuetudine probatas legum metus, et religio sanxit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in 1. de lib. arb. cap. 5. par. a prin. to. 1. non videtur esse lex, quae iusta non fuerit:* unde inquantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquod iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet *qu. praec. a. 2.* Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur; si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.

Sed sciendum est, quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis; alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est, quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale: sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc, vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum: sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est, nulli esse faciendum malum: quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet, quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena, vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali; sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis quae sunt lege posita per determinationem, vel specificationem quamdam praeceptorum legis naturae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quae derivantur a lege naturae, tamquam conclusiones.

Ad tertium dicendum, quod principia communia legis naturae non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum: et ex hoc provenit diversitas legis positivae apud diversos.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Iurisperiti intelligendum est in his quae introducta sunt a maioribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes se habet expertorum, et prudentum iudicium, sicut ad quaedam principia, inquantum scilicet statim vident, quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit *in 6. Ethic. c. 11. ad fin. t. 5.* quod *in talibus oportet attendere iudicium expertorum, et seniorum, vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus, et opinionibus non minus, quam demonstrationibus.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Tullio insinuatum, quod omnis lex positiva, idest humanitus posita derivatur a lege naturali. A Tullio quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Psal. 4. Quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Constat enim ex hoc dicto recte intellecto, quod homines ab isto lumine super se signato habent, et quod ista, vel illa pro bonis acceptent, et quod ista, vel illa pro malis reprobent. Ea igitur quae ab hominibus possunt pro lege determinari, derivantur secundum Scripturam a lege naturali. Nam lex non est lex, nisi sit iusta, et consequenter nisi determinet illa quae sunt bona, haec scilicet acceptando, malaque reprobando: et supradictum lumen super nos signatum a Deo est lex ipsa naturalis. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivae describat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivae describat dicens *l. 5. Etym. cap. 21. Erit lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco, temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. Supra* enim *ca. 3.* in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: *Lex erit omne, quod ratione constiterit dumtaxat, quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat.* Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Praeterea. Iustitia est pars honestatis, ut Tullius dicit *in 1. de offic. in tit. de 4. virt.* Ergo postquam dixerat *honesta*, superflue additur *iusta.*

3. Praeterea. Lex scripta secundum Isidorum *l. 2. Etym. cap. 10. et lib. 5. cap. 3.* contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni, quod esset secundum consuetudinem patriae.

4. Praeterea. Necessarium dupliciter dicitur: scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere: et huiusmodi necessarium non subiacet humano iudicio, unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem: et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria*, et *utilis.*

Sed contra est auctoritas ipsius Isidori *cit. in argum. 1.*

Respondeo dicendum, quod uniuscuiusque rei, quae est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem: sicut forma serrae talis est, qualis convenit sectioni, ut patet *in 2. Physic. tex. 88. tom. 2.* Quaelibet etiam res recta, et mensurata oportet, quod habeat formam proportionatam suae regulae, et mensurae. Lex autem humana utrumque habet: quia et est aliquid ordinatum ad finem, et est quaedam regula, vel mensura regulata, vel mensurata quadam superiori mensura: quae quidem est duplex, scilicet divina lex, et lex naturae, ut ex supradictis patet *ar. praec. et q. 91. ar. 2. 3. et 4. q. 93. ar. 3.* Finis autem humanae legis est utilitas hominum, sicut etiam Iurisperitus dicit *lib. 24. ff. de leg. et senatuscons. et lib. 2. ff. de statu hom.* Et ideo Isidorus *lib. 5. Ety. c. 3.* in conditione legis primo quidem tria posuit, scilicet quod *religioni congruat*, inquantum scilicet est proportionata legi divinae: quod *disciplinae conveniat*, inquantum est proportionata legi naturae: quod *saluti proficiat*, inquantum est proportionata utilitati humanae.

Et ad haec tria omnes aliae conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honesta*, refertur ad hoc quod *religioni congruat*; quod autem subditur *iusta*, *possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco, temporique conveniens*, reducitur ad hoc quod conveniat disciplinae. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *iusta.* Secundo quantum ad facultatem agentium: debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae: non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis: et secundum humanam conditionem: non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit, *Loco, temporique conveniens.* Quod vero subditur, *Necessaria, utilis* etc. refertur ad hoc quod expediat saluti; ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio vero ad cavendum nocumentum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut *supra* dictum est *q. 90. ar. 2.* lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Isidoro insinuatum, quod describitur convenienter legis positivae qualitas per has conditiones, scilicet quod congruat legi divinae, legi naturali, et utilitati communi. Cum enim ad tria haec cetera omnia reducantur, ut patet in corpore, his tribus, quod ad legem positivam requirantur, ostensis, satisfactum erit. Ab Isidoro igitur insinuatur, et ad plenum quidem explicitum, ut in principio articuli, coniungendo tres conditiones eiusdem argumento primo expressas. A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Proverb. 8. Per me potentes iusta decernunt*, et *Ps. 4. Quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Hoc est: Principes decernunt leges per me, idest congruas lumini naturali a me super ipsos signato. Patet autem, quod lumen hoc, idest lex naturalis et ordinatur ad bonum commune, tamquam ad suum finem *q. 90.*

ar. 2. et conformis est legi divinae, ut quae ab ea derivetur *q. 93. ar. 3.* Scriptura ergo per hoc quod leges positivas, lumine naturali duce, decerni monstrat, commonstratum insimul vult, leges easdem et legi divinae esse congruas, et ad utilitatem communem hominum ordinatas. Id quod est, scholastice in proposito loquendo, leges ipsas congruere et religioni, et disciplinae, et saluti. Ceterum propter ly *convenienter* vide de convenientia Scripturarum *q. 68. ar. 4. appen. et 2. 2. q. 122. ar. 2. app. et q. 140. ar. 1. app.* Si vis de sufficientia vide *qu. 68. art. 4. app. et 2. 2. q. 79. a.2. app.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive iuris humani. Sub hoc enim iure comprehendit *ius gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit *lib. 5. Etym. cap. 6.* quia *eo omnes fere gentes utuntur.* Sed, sicut ipse dicit *ibid. cap. 4. ius naturale est, quod est commune omnium nationum.* Ergo *ius gentium* non continetur sub iure positivo humano, sed magis sub iure naturali.

2. Praeterea. Ea quae habent eamdem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed *leges, plebiscita, senatusconsulta*, et alia huiusmodi, quae ponit *ibid. cap. 10. et seq.* omnia habent eamdem vim. Ergo videtur, quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter huiusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Praeterea. Sicut in civitate sunt principes, sacerdotes, et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur, quod sicut ponitur quoddam ius militare, et ius publicum, quod consistit in sacerdotibus, et magistratibus; ita etiam debeant poni alia iura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Praeterea. Ea quae sunt per accidens, sunt praetermittenda. Sed accidit legi, ut ab hoc, vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quaedam dicatur *Cornelia*, quaedam *Falcidia etc.*

In contrarium auctoritas Isidori sufficiat *loc. cit. in arg. 1.*

Respondeo dicendum, quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in eius ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, quae est rationalis, vel irrationalis: et ideo animal proprie, et per se dividitur secundum rationale, et irrationale, non autem secundum album, et nigrum, quae sunt omnino praeter rationem eius. Sunt autem multa de ratione legis humanae, secundum quorum quodlibet lex humana proprie, et per se dividi potest.

Est enim primo de ratione legis humanae, quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet *art. 2. hu. qu.* et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium, et ius civile secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut *supra* dictum est *ibid.* Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae, sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi; sine quibus homines ad invicem convivere non possunt: quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur *in 1. Polit. c. 2. a princ. tom. 5.* Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

Secundo est de ratione legis humanae, quod ordinetur ad bonum commune civitatis: et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum, qui specialiter dant operam ad bonum commune, sicut *Sacerdotes* pro populo Deum orantes: *Principes* populum gubernantes; et *Milites* pro salute populi pugnantes: et ideo istis hominibus specialia quaedam iura aptantur.

Tertio est de ratione legis humanae, ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut *supra* dictum est *q. 90. a. 3.* et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum Philosophum *in 5. Politic. cap. 10. tom. 5.* est *Regnum*, quando scilicet civitas gubernatur ab uno: et secundum hoc accipiuntur *constitutiones Principum.* Aliud vero regimen est *Aristocratia*, idest principatus optimorum, vel optimatum: et secundum hoc sumuntur *responsa prudentum*, et etiam *Senatusconsulta.* Aliud regimen est *Oligarchia*, idest principatus paucorum divitum, et potentum: et secundum hoc sumitur *ius praetorium*, quod etiam *honorarium* dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur *Democratia*: et secundum hoc sumuntur *plebiscita.* Aliud autem est *tyrannicum*, quod est omnino corruptum: unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum: et secundum hoc sumitur lex, *quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit *lib. 5. Etym. c. 10.*

Quarto vero de ratione legis humanae est, quod sit directiva humanorum actuum: et secundum hoc secundum diversa, de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quae interdum ab actoribus (1) nominantur: sicut distinguitur lex *Iulia de adulteriis*, lex *Cornelia de sicariis*, et sic de aliis, non propter actores (2), sed propter res, de quibus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod *ius gentium* est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationale, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis, unde de facili in huiusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quae dicta sunt *in corp. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Isidoro insinuatum, quod multipliciter dividuntur leges humanae.

(1) *Al.* auctoribus. (2) *Al.* auctores.

Ab Isidoro quidem, ut *in prin. art.* et *argum. contr.* A Scripturis vero per hoc quod *Genes. 47.* assignatur quaedam lex specialis pro sacerdotibus ad differentiam ceterorum de populo. Item *Exod. 28.* specialia quaedam iura, etiam quoad vestes, assignantur de sacerdotibus *Levit. 1. 2. 3.* atque deinceps, et *Deuteron.* sparsim iura eorumdem quoad officia quaedam ab aliis distincta, quoad primitias, decimas, oblationum partes etc. narrantur. De militibus autem speciales leges dantur *Nume. 1. 2. 3.* et alibi passim. Et *Luc.* imponuntur diversae leges pro militibus, pro plebe, pro scribis, et pharisaeis, quasi pro principibus. Item *Deut. 17.* de rectore, seu rege, ac principe statuitur lex specialis. Sed et *1. Reg. 8.* narratur lex tyrannica, quamvis sit mala. De adulteris autem, homicidis, latronibus etc. *Exod. 21. 22. 23.* et reliquis libris sparsim. Ius civile, seu politicum, et ius gentium in libris Iudicum, Iosue, Regum, Machabaeorum, videri ab acutis scholasticis potest ex operibus illorum principum. Per haec igitur omnia supradicta Scriptura, si scholasticam linguam in proposito assumat, dicit, quod divisio legum humanarum est multiplex, scilicet in ius gentium, civile, sacerdotum, militum, principum, regum, magistratuum etc. Ceterum de convenientia Scripturarum vide *q. 68. a. 4. app. et 2. 2. q. 122. a. 2. app. et q. 140. a. 1. appen.*

QUAESTIO XCVI.

De potestate legis humanae, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de potestate legis humanae.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum humana lex debeat poni in communi.

Secundo, Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.

Tertio, Utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.

Quarto, Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiae.

Quinto, Utrum omnes homines legi humanae subdantur.

Sexto, Utrum his qui sunt sub lege, liceat agere praeter verba legis.

ART. I.

Utrum lex humana debeat poni in communi magis, quam in particulari.

Inf. q. 98. a. 6. ad 2. et 2. 2. q. 147. a. 3. et 4. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus *in 5. Ethic. c. 7. to. 5.* quod *legalia sunt, quaecumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententialia*, quae sunt etiam singularia: quia de singularibus actibus sententiae feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Praeterea. Lex est directiva humanorum actuum, ut *supra* dictum est *q. 90. a. 1. et 2.* Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Praeterea. Lex est regula, et mensura humanorum actuum, ut *supra* dictum est *ibid.* Sed *mensura debet esse certissima*, ut dicitur *in 10. Metaph. tex. 3. t. 3.* Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singularibus poni.

Sed contra est, quod Iurisperitus dicit *lib. 3. 4. et 5. ff. de legib. et senatusc.* quod *iura constitui oportet in his quae saepius accidunt: ex his autem quae forte uno casu accidere possunt, iura non constituuntur.*

Respondeo dicendum, quod unumquodque, quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune: quia, ut Isidorus dicit *in lib. 5. Etym. c. 21. nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta.* Unde oportet, leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis; et ideo oportet, quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et eius bonum per multiplices actiones procuratur: nec ad hoc instituitur, quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit *in 2. de civ. Dei c. 22. et lib. 22. c. 6. vers. fi. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus *in 5. Ethic. cap. 7. to. 5.* ponit tres species iuris legalis, quod est ius positivum. Sunt enim quaedam, quae simpliciter in communi ponuntur: et haec sunt *leges communes:* et quantum ad huiusmodi dicit, quod *legale est, quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur, differt:* puta quod *captivi statuto pretio redimantur.* Quaedam vero sunt, quae sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid: et huiusmodi dicuntur *privilegia*, quasi *leges privatae*, quia respiciunt singulares personas; et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia: et quantum ad hoc subdit: *Adhuc quaecumque in singularibus legem ponunt.* Dicuntur etiam quaedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiae*, quae pro iure habentur: et quantum ad hoc subditur, *Et sententialia.*

Ad secundum dicendum, quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum. Unde *in 10. Metaph. tex. 3.* Philosophus dicit, quod *omnia quae sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo.* Si enim essent tot regulae, vel mensurae, quot sunt mensurata, vel regulata, cessaret utique utilitas regulae, vel mensurae, quae est ut ex uno multa possint cognosci: et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia praecepta prudentum; sed lex est praeceptum commune, ut *supra* dictum est *q. 94. a. 2. et 3.*

Ad tertium dicendum, quod *non est eadem certitudo quaerenda in omnibus*, ut *in 1. Ethic. c. 3. in princ. et c. 7. sub fi. tom. 5.* dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia, et res humanae, sufficit talis certitudo, ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Iurisperito insinuatum, quod lex debet poni in communi, idest ad multa debet respicere. A Iurisperito quidem, ut *in argum. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Hester cap. 1. Egrediatur edictum a facie tua, et hoc in omne provinciarum tuarum divulgetur imperium: ut cunctae uxores tam maiorum, quam minorum deferant meritis suis honorem.* Ecce, quod edictum, idest lex, idem enim est ut patet ex contextu *Danielis 6.* quamvis ab occasione particulari, quae in praesenti fuit inobedientia reginae Vasthi, habuerit occasionem, respicit tamen ad multa. Ob hoc siquidem in omne divulgatur, idest promulgatur imperium. Vide *q. 90. art. 4.* Nam dicta ibi de legis promulgatione faciunt ad hoc propositum corroborandum: quoniam, nisi ad multa respiceret lex, non apparet necessitas promulgandi eam communiter. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

ART. II.

Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.

Sup. q. 91. a. 4. cor. fi. et q. 93. a. 3. ad 3. inf. q. 90. a. 1. cor. et 2. 2. q. 69. a. 2. ad 1. et qu. 77. a. 1. ad 4. et q. 78. a. 1. ad 4. Et mal. q. 3. a. 4. ad 6. Et quo. 2. a. 10. ad 1. et 2. Et Iob. 11.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus *in lib. 5. Etymol. c. 20.* quod *leges sunt factae, ut earum metu coerceatur audacia.* Non autem sufficienter coerceretur, nisi quaelibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quaelibet mala cohibere.

2. Praeterea. Intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Praeterea. Lex humana a lege naturali derivatur, ut *supra* dictum est *q. 91. a. 3. et q. 93. a. 3.* Sed omnia vitia repugnant legi naturae. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est, quod dicitur *in 1. de lib. arb. c. 5. cir. fi. tom. 1. Videtur mihi legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare.* Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *q. 90. a. 1. et 2.* lex ponitur ut quaedam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem *debet esse homogenea mensurato*, ut dicitur *in 10. Metaph. tex. 3. et 4. to. 3.* diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet, quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem; quia, ut Isidorus dicit *lib. 5. Etym. cap. 21. lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae.* Potestas autem, sive facultas operandi ex interiori habitu, seu dispositione procedit: non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso, sicut etiam non est idem possibile puero, et viro perfecto: et propter hoc non ponitur eadem lex pueris, quae ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur, quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur: et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute.

Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset: sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum: unde praecipue pertinet ad illa peccata, quibus iniuria proximis irrogatur, quae lege humana prohibentur, ut dictum est *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem non subito, sed gradatim: et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti huiusmodi praecepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur *Prov. 30. 33. Qui nimis emungit, elicit sanguinem:* et *Mat. 9. 17.* quod *si vinum novum*, idest praecepta perfectae vitae, *mittatur in utres veteres*, id est in homines imperfectos, *utres rumpuntur, et vinum effunditur*, id est praecepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad peiora mala prorumpunt.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis: lex autem humana deficit a lege aeterna. Dicit enim Augustinus *in 1. de lib. arb. cap. 5. in fi. to. 1. Lex ista, quae regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit, quae per divinam providentiam vindicantur: neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit, improbanda sunt.* Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere, quae prohibet lex naturae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod ad legem humanam non pertinet omnia vita cohibere. A B. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Deuterom. 24. Non scribes libellum repudii.* Ad cuius rectam expositionem Dominus Iudaeis dixit *Matt. 19.*

Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras. Ex his enim patet, quod lex divina vetus non omnia vitia cohibebat, sed aliqua permittebat: nam repudiare uxorem est vitium, nisi ex causa fornicationis, ut Dominus *ibid.* subdit, et tunc nonnisi quoad cohabitationem, vel thorum, quoniam adhuc perseverat inter ipsos vinculum matrimonii, ita quod neuter cum altero contrahere matrimonium potest, ut patet per Concilium Tridentinum *sess. 24. can. 5. 7.* Magnum ergo erat vitium, ad duritiam tamen cordis Iudaeorum a divina lege prudenter permissum; quando ipse maritus sine causa fornicationis, quod ibi legatur, et dimittebat uxorem, et alteram ducebat. *Addit. quaest. 67. a. 4. cum Elucid.* Scriptura igitur per hoc quod legem divinam veterem sapienter non omnia vitia cohibuisse monstrat, intendit simul a fortiori commonstratum esse, quod lex humana, quemadmodum respectu divinae est imperfecta, permittit recte aliqua, et consequenter quod non tenetur omnia mala prohibere, vel punire. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum.

Sup. q. 93. a. 3. ad 3. et inf. q. 100. a. 2. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod lex humana non praecipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est *art. praec.* Ergo etiam non praecipit actus omnium virtutum.

2. Praeterea. Actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis, et ita quod est ex virtute, sub praecepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non praecipit actus omnium virtutum.

3. Praeterea. Lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est *q. 90. a. 2.* Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non praecipit actus omnium virtutum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit *in 5. Ethic. c. 1. a. med. t. 5.* quod *praecipit lex et fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti: similiter autem secundum alias virtutes, et malitias, haec quidem iubens, haec autem prohibens.*

Respondeo dicendum, quod species virtutum distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis patet *q. 54. a. 1. ad 1. et a. 2.* Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis: sicut ea quae sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum ius amici sui: et simile est in aliis.

Lex autem, ut dictum est *q. 90. a. 2.* ordinatur ad bonum commune: et ideo nulla virtus est, de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt, vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum iustitiae, et pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundum obligationem praecepti, sicut nec praecipit omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam praecipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo ex eo quod homo operatur virtuosa, sicut actus virtutis iustitiae est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia: et sic lex praecipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur: et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum, quod non est aliqua virtus, cuius actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est *in corp.* vel mediate, vel immediate.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Philosopho insinuatum, quod lex positiva praecipit de aliquibus omnium virtutum actibus aliquo modo ordinatis ad bonum commune. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod postquam dictum est *Levit. 11. Custodite omnia, quae scripsi vobis,* post plurima circa ipsam legem expressa subditur *ca. eo. Sancti estote, quia ego sanctus sum.* Per haec enim monstratur ad litteram, quod intentio legis est facere homines virtuosos: et consequenter a simili de omni lege hoc ipsum subauditur, quandoquidem omnis lex a lege aeterna derivatur *qu. 93. ar. 3.* Cum igitur homines fiant a lege virtuosi per hoc quod inducuntur ad actus virtutum, oportet dicere, quod iisdem verbis ibi commonstratur, quod legis est praecipere de actibus virtutum. Virtutum quidem omnium, cum virtutes sint ad invicem connexae *q. 65. a. 1.* actibus vero quibusdam, non omnibus. Nam de eadem lege divina veteri legitur, quod permisit repudium, ut patet *a. 2. app.* et consequenter quod non omnes actus omnium virtutum praecepit. Si ergo legis divinae veteris est praecipere de omnium virtutum actibus solum aliquibus, et lex humana a lege naturali *q. 95. a. 2.* et per consequens a divina *q. 93. a. 1.* derivatur, et quidem deficienter: iam aperte intentum, secundum Scripturam, constat et a simili, quod scilicet lex humana de aliquibus omnium virtutum actibus praecipit, et a fortiori, quod scilicet non de omnibus ipsarum actibus. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina haec Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae.

a. 2. q. 60. a. 5. ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiae. Inferior enim potestas non potest imponere legem in iudicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quae fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad iudicium divinum, quod est iudicium conscientiae.

2. Praeterea. Iudicium conscientiae maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundum illud *Matth. 15. 16. Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Praeterea. Leges humanae frequenter ingerunt calumniam, et iniuriam hominibus, secundum illud *Isa. 10. 1. Vae, qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt, ut opprimerent in iudicio pauperes, et vim facerent causae humilium populi mei.* Sed licitum est unicuique oppressionem, et violentiam evitare. Ergo leges humanae non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed contra est, quod dicitur *1. Pet. 2. 19. Haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste.*

Respondeo dicendum, quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur, secundum illud *Proverb. 8. 15. Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Dicuntur autem leges iustae et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex actore (1), quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis: et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis: sicut et quaelibet pars id quod est, est totius: unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges huiusmodi onera proportionabiliter inferentes iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales.

Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario praedictis: vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem, vel gloriam: vel etiam ex actore (2), sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem: vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiae, quam leges: quia, sicut Augustinus dicit *in l. 1. de lib. arb. cap. 5. par. a. princ. tom. 1. lex esse non videtur, quae iusta non fuerit.* Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum, vel turbationem: propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud *Mat. 5. 41. Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo: et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.* Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud, quod sit contra legem divinam: et tales leges nullo modo licet observare: quia, sicut dicitur *Act. 5. 29. Obedire oportet Deo magis, quam hominibus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit *Rom. 13. 1. Omnis potestas humana a Deo est*; et ideo *qui potestati resistit* in his quae ad potestatis ordinem pertinent, *Dei ordinationi resistit*: et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de legibus humanis, quae ordinantur contra Dei mandatum: et ad hoc ordo potestatis non se extendit: unde in talibus legi humanae non est parendum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de lege, quae infert gravamen iniustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit: unde nec in talibus homo obbligatur ut obediat legi, si sine scandalo, vel maiori detrimento resistere possit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem destruas errorem temerarium quorumdam dicentium, quod leges humanae non ligant in foro conscientiae. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hunc merito damnari a *1. Pet. 2.* ut est *in arg. con.* Ubi nota, quod ly *iniuste* non refertur ad legem iniustam, si qua esset, positam a dominis quibusdam discolis, sed refertur ad meritum subditi. Ac si dixerit ibi: Haec est enim gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias patiens absque merito suo, idest absque culpa sua. Potest enim dominus ille alias discolus ferre legem iustam, et tamen potest simul esse, quod aliquis subditorum patiatur inde aliquid iniuste, idest absque culpa propria. Item merito damnari a *Rom. 3. Ideoque de necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* Dicere enim hoc, postquam de obedientia subditorum erga superiores praedictum est, ut ibi fit, tantumdem valet, ac si in terminis scholasticis diceretur: Leges humanae a superioribus positae subditos ad obediendum eis obligant in foro conscientiae. Tertio vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum omnes subiiciantur legi.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod non omnes legi subiiciantur. Illi enim soli subiiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit *1. ad*

(1) *Al.* auctore.

(2) *Al.* actore.

Timoth. 1. 9. quod *iusto non est lex posita.* Ergo iusti non subiiciuntur legi humanae.

2. Praeterea. Urbanus Papa dicit, et habetur *in Decretis d. 2. 19. q. 2. Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur.* Lege autem privata Spiritus Sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud *ad Rom. 8. 14. Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines legi humanae subiiciuntur.

3. Praeterea. Iurisperitus dicit *lib. 50. ff. d. legib. et senatuscons.* quod *Princeps solutus legibus est.* Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subiecti sunt legi.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 13. 1. Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed non videtur esse subditus potestati, qui non subiicitur legi, quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subiecti.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *q. 90. ar. 1.* lex de sui ratione duo habet: primo quidem, quod est regula humanorum actuum: secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo sicut regulatum regulae: et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi, quam fert potestas.

Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter. Uno modo quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione: unde illi qui sunt de una civitate, vel regno, non subduntur legibus Principis alterius civitatis, vel regni, sicut nec eius dominio. Alio modo secundum quod regitur superiori lege, puta si aliquis subiectus sit Proconsuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quae dispensantur ei ab Imperatore: quantum enim ad illa non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit, quod aliquis simpliciter subiectus legi secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quae regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subiectus legi, sicut coactum cogenti: et hoc modo homines virtuosi, et iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum, et violentum, est contrarium voluntati; voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat: et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de subiectione, quae est per modum coactionis. Sic enim *iustis non est lex posita, quia ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis,* sicut Apostolus *ad Rom. 2. 15.* dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos.

Ad secundum dicendum, quod lex Spiritus Sancti est superior omni lege humanitus posita: et ideo viri spirituales secundum hoc quod lege Spiritus Sancti ducuntur, non subduntur legi quantum ad ea quae repugnant ductioni Spiritus Sancti; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus Sancti, quod homines spirituales legibus humanis subdantur, secundum illud *1. Pet. 2. 13. Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum.*

Ad tertium dicendum, quod Princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis: nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam, nisi ex Principis potestate. Sic igitur Princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud *Ps. 50. Tibi soli peccavi* etc. dicit Glossa ordinaria Cassiodori, quod *Rex non habet hominem, qui sua facta diiudicet.* Sed quantum ad vim directivam legis Princeps subditur legi propria voluntate secundum quod dicitur *extra de consti. cap. Cum omnes: Quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et Sapientis dicit auctoritas* Catonis *in rudiment. Patere legem, quam ipse tuleris.* Et in Codice *l. 4. C. de legib. et Constitut.* Theodosius, et Valentinianus Imperatores Volusiano Praefecto scribunt: *Digna vox est maiestate Regnantis, legibus alligatum se Principem profiteri: adeo de auctoritate Iuris nostra pendet auctoritas. Et revera maius imperio est subiicere legibus principatum.* Improperatur etiam his a Domino, *qui dicunt, et non faciunt*: et qui *aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere*, ut dicitur *Mat. 23. 4.* Unde quantum ad Dei iudicium Princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam eius: sed debet voluntarius, non coactus, legem implere.

Est etiam Princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco, et tempore.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Lutheri dicentis, legem nullam sive ab hominibus, sive ab Angelis, ullo iure Christianis imponi posse, nisi inquantum ipsi velint. *Liberi* enim, inquit, *sumus ab omnibus.* Et dicentis, obediendum non esse Ecclesiae praelatis nisi in his quae sunt in sacra Scriptura apertissime manifesta. Item Begardorum, ac Beguinarum dicentium, ut refert Clementina *de haeret. Ad nostrum,* quod qui sunt in gradu perfectionis praedicto ibi errore primo, non sunt humanae obedientiae subiecti, nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur. Quia, ut asserunt, *ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Item Valdensium dicentium, ut refert Gabriel *Prateol. tit. Pauperes de Lugduno*, et Cardinal Turrecremata *de ecclesia lib. 4. cap. 34.* obediendum non esse Romano Pontifici, aut aliis ecclesiae praelatis. Item Anabaptistarum dicentium, homines non esse subiectos alicui legitimae potestati. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, praedictas merito damnari a *Roman. 12.* ut est *in arg. cont.* Item *a 1. Pet. 2.* ut est *in respon. ad 2.* Item *a Matth. 25. Quaecumque dicunt vobis, servate, et facite*: *secundum vero opera eorum nolite facere. Alligant enim onera gravia etc.* Clarum enim est, quod omnia, quae Pharisaei mandabant, exceptis mandatis contra legem divinam *cap. 15.* non erant apertissime manifesta in Sacra Scriptura; et tamen nihil excludendo dicit Dominus turbis, *Quaecumque dixerint vobis, servate, et facite.* Item *a Matth. 22. Reddite, quae sunt Caesaris, Caesari.* Item *a 1. Pet. 2. Subditi estote dominis vestris, non tantum bonis, et modestis, sed etiam discolis.* Item *a Philip. 4. Salutant vos omnes sancti, maxime autem, qui de domo Caesaris sunt.* Prudentibus enim patet, quod ipsi qui erant de domo Caesa-

ris, obediebant ex debito, vigore illius dicti, *Reddite, quae sunt Caesaris, Caesari*; et clarum quoque est, quod Caesar, cum esset infidelis, non consuebat sacram Scripturam ad videndum, an essent ibi apertissime manifesta, quae sanctis ipsius domesticis mandaturus erat. Sed nec ipsi sancti infidelium dominorum hoc faciebant, solummodo sibi caventes, ne infidelibus dominis obedirent in iis quae erant contra sacram Scripturam. Patentissimum enim est, quod non est in sacra Scriptura apertissime manifestum. Nec quod SS. Mauritius, Exuperius, Candidus etc. irent contra Gallias Romano Imperio rebellantes, et tamen hi cum tota sua legione ad mandatum Maximiani Herculei Caesaris illuc iverunt. Nec quod SS. decem millia martyres irent contra Gadarenos, qui iam Romanis rebellaverant, et tamen hi ad mandatum Adriani, et Antonini imperatorum illos oppugnarunt, et expugnarunt. Item dicas tu proportionaliter de B. Sebastiano respectu Diocletiani domini sui, de sanctis Ioanne, et Paulo existentibus de domo Constantii, et Constantini, et de etc. Item merito damnari a Clementina, ubi *supra*. Item a Concilio Tridentino *sess. 6. can. 20. Si quis hominem iustificatum, et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei, et ecclesiae: Anathema sit.* Et *can. 21. Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse, ut redemptorem, cui fidant; non etiam ut legislatorem, cui obediant: Anathema sit.* Haec ibi. Item a supradictis *ar. nu. 505. 485.* Item *a 2. 2. art. nu. 212. 551. 388. 888.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Genes. 3. concl. 2. et c. 16. concl. 4.* Item *Num. 2. concl. 10. et cap. 14. concl. 13. 14. et cap. 16. concl. 3.* Item *Deuter. 17. concl. 7. 8. 9.* Ceterum quia de libertate vociferantur, ideo contra illos sanum de libertate sensum, vide *ibid. Genes. 3. concl. 2.* et *Num. 4. concl. 3.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. VI.

Utrum ei qui subditur legi, liceat praeter verba legis agere.

Inf. qu. 97. a. 3. ad 1. et 2. 2. q. 60. a. 5. ad 2. et 3. et q. 147. a. 4. corp. et 3. d. 33. q. 3. a. 4. q. 5. cor. et ad 5. et d. 37. a. 4. cor. fi. et 4. d. 15. q. 3. ar. 2. q. 1. et 4. corp.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non liceat ei qui subditur legi, praeter verba legis agere. Dicit enim Augustinus *in lib. de ver. relig. cap. 31. a. med. to. 1. In temporalibus legibus quamvis homines iudicent de his, cum eas instituunt, tamen quando sunt institutae, et firmatae, non licebit de ipsis iudicare, sed secundum ipsas.* Sed si aliquis praetermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur iudicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut praetermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Praeterea. Ad eum solum pertinet leges interpretari, cuius est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Praeterea. Omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes: dicit enim sapientia *Prov. 8. 15. Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Ergo de intentione legislatoris non est iudicandum, nisi per verba legis.

Sed contra est, quod Hilarius dicit *in 4. de Trinit. circ. med. Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subiectus.* Ergo magis est attendendum ad causam, quae movit legislatorem, quam ad ipsa verba legis.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 90. ar. 2.* omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim, et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Iurisperitus dicit *l. 24. ff. de legib. et senatuscons.* quod *nulla ratio iuris, aut aequitatis benignitas patitur, ut quae salubriter pro salute hominum introducuntur, ea non duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem.* Contingit autem multoties, quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda: sicut si in civitate obsessa statuatur lex, quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi statui ut in pluribus; si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portae aperirentur: et ideo in tali casu essent portae aperiendae contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit.

Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur, quid sit utile civitati, et quid inutile civitati; sed hoc solum pertinet ad Principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet adnexam: quia necessitas non subditur legi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui in casu necessitatis agit praeter verba legis, non iudicat de ipsa lege, sed iudicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum, quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti (1) legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad tertium dicendum, quod nullius hominis sapientia tanta est, ut possit omnes singulares casus excogitare: et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quae conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non

(1) *Al.* documenti.

oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quae in pluribus accidunt.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, et Hilario, quod licitum est subdito in aliquo casu agere praeter verba legis. A B. Hilario quidem, ut *in arg. cont.* Ubi nota universaliter modum intelligendi aliorum dicta. A Scripturis vero per hoc quod non obstante praecepto *Exod. 2.* de sanctificatione sabbati dicitur 1. *Machab. 2. Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* Constat enim, quod sic dicentes non servarunt legem de sabbatorum sanctificatione quoad verba: et tamen ipsimet laudabiliter hic commemorantur, atque a Deo, tamquam ab approbante hoc eorum dictum, in bellis inibi subsequenter narratis promoventur. Quo contra illi, qui verbis eiusdem legis simpliciter adhaerentes noluerunt repugnare hostibus suis in die sabbatorum, ibidem minus bene fecisse subindicantur. Confirmantur autem maxime ista sic intellecta a Papa Nicolao scribente ad consulta Bulgarorum, ut recitatur *in decretis 23. q. 8. Si nulla urget necessitas non solum quadragesimali, sed etiam omni tempore est a praeliis abstinendum. Si autem inevitabilis urget importunitas, nec quadragesimali tempore, pro defensione tam sua, quam patriae, seu legum paternarum, est bellorum proculdubio praeparationi parcendum, ne videlicet Deum videatur homo tentare, si habet, quod faciat, et suae, ac aliorum saluti consulere non procuret, et sanctae religionis detrimenta non praecavet.* Haec ibi. Ubi et glossa dicit: *Unde et Machabaei pugnaverunt in sabbato.* Secundo etc.

QUAESTIO XCVII.

De mutatione legum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de mutatione legum. *Et circa hoc quaeruntur quatuor.*

Primo, Utrum lex humana sit mutabilis.

Secundo, Utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit.

Tertio, Utrum per consuetudinem aboleatur, et utrum consuetudo obtineat vim legis.

Quarto, Utrum usus legis humanae per dispensationem rectorum immutari debeat.

ART. I.

Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo.

Sup. q. 96. a. 5. ad 3. et ar. 6. per to. et inf. q. 104. ar. 3. ad 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut *supra* dictum est *q. 95. ar. 2.* Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Praeterea. Sicut Philosophus dicit *in 5. Ethic. c. 5. a. med. t. 3. Mensura maxime debet esse permanens.* Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut *supra* dictum est *qu. 90. ar. 1. et 2.* Ergo debet immobiliter permanere.

3. Praeterea. De ratione legis est, quod sit iusta, et recta, ut *supra* dictum est *qu. 95. ar. 3.* Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 1. de lib. arbitr. cap. 6. cir. med. tom. 1. Lex temporalis quamvis iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 91. a. 3.* lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus: et secundum hoc duplex causa potest esse, quod lex humana iuste mutetur: una quidem ex parte rationis, alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur.

Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam et in operabilibus: nam primi, qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex se ipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia, quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possunt a communi utilitate.

Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt: sicut Augustinus ponit exemplum *in 1. de liber. arbitr. c. 6. a princ. t. 1.* quod *si populus sit bene moderatus, et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis, sceleratisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium.*

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae, ut *supra* dictum est *q. 93. a. 3.* et ideo immobilis perseverat: quod habet ex immobilitate, et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est, et imperfecta: et ideo eius lex mutabilis est. Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent; lex vero posita ab homine continet praecepta quaedam particularia secundum diversos casus, qui emergunt.

Ad secundum dicendum, quod mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens: et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad tertium dicendum, quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute: et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dici-

tur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut *supra* dictum est *in corp.* et ideo talis rectitudo mutatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, Concilio, et Augustino insinuatum, quod lex humana aliquando debet mutari. A B. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Luc. 22. Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid etc. Sed nunc, qui habet sacculum, tollat similiter et peram.* Constat enim hic, quod Dominus legem pristinam de non portandis sacculo, et pera mutavit. Et hoc secundum Beatum Augustinum contra Faustum, non inconstantia praecipientis, sed ratione dispensationis pro temporum diversitate factum est. Quia ergo legem pro tempore sapienti consilio mutavit, declaratum per hoc esse tamquam a fortiori voluit, quod lex humana pro congruentia necessitatum occurrentium potest, et debet mutari. A fortiori, inquam: quia ipse erat Deus immutabilis, qui talem fecit mutationem in lege sua; homines autem sunt mutabiles secundum se, de quibus ideo minus mirandum videtur, si in legibus a seipsis latis mutationem faciant. A Concilio autem Lateranensi sub Innocentio III. idem insinuatur sic: *Non debet reprehensibile iudicari, si secundum varietatem temporum statuta quandoque varientur humana: praesertim cum urgens necessitas, vel evidens utilitas id exposcit. Quoniam ipse Deus ex his quae in veteri testamento statuerat, nonnulla mutavit in novo.* Haec illud, et recitatur de consanguineitate, et affinitate *cap. non debet.* Item a Concilio Toletano, ut recitatur *22. qu. 4. Incommutabilis Deus, idemque semper existens, sua saepe in sacris litteris legitur mutasse promissa, et pro misericordia temperasse sententiam. Sic enim per Hieremiam dicit: Repente loquar adversus gentem, et regnum, ut eradicem illud: si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam a malo, quod cogitavi, ut facerem eis. Nam*, ut inquit ibi Concilium, *poenitere Dei est a seipso ordinata, cum voluerit, immutare; sicut iurare Dei est a seipso ordinata nullatenus convellere.* Haec ibi. Quibus et attestatur B. Ambrosius, ut recitatur *de poen. dist. 1. Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris emendare delictum.* Haec ibi. Per huiusmodi ergo dicta, tamquam a fortiori, ut nunc *supra* declaratum est, monstrarunt intentum articuli et Concilia, et Hieremias, et Ambrosius. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. II.

Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanae sunt adinventae per rationem humanam, sicut etiam aliae artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Praeterea. Ex his quae praeterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanae mutatae fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquae inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur, quod leges sunt mutandae, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Praeterea. Leges humanae circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus, nisi per experientiam, quae tempore indiget, ut dicitur *in 2. Ethic. in pri. lib. tom. 5.* Ergo videtur, quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est quod dicitur *in decr. dist. 12. c. 5. Ridiculum est, et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus a Patribus suscepimus, infringi patiamur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis: quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo numquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ipsa parte derogatur.

Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima, et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a Iurisperito *l. 2. ff. de consti. Princip.* quod *in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure, quod diu aequum visum est.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione: et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit *in 2. Polit. c. 6. cir. fi. to. 5.* et ideo non sunt de facili mutandae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa concludit, quod leges sunt mutandae, non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate, vel necessitate, ut dictum est *in corp. art.*

Et similiter dicendum est ad tertium.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, summo Pontifice, et Conciliis insinuatum, quod leges humanae mutari non debent, nisi ex evidenti maxima utilitate, vel necessitate. A summo quidem Pontifice, idest a Papa Nicolao dicente, ut recitatur *dist. 12. Ridiculum*

etc. secundum quod *in arg. cont.* Cuius Papae dictum facit contra novatores etiam in aliis casibus, proportione illorum casuum servata. A Concilio autem Lateranensi, ut *in art. 1. app.* dicitur enim ibi ly *cum urgens necessitas, vel evidens utilitas id exposcit.* A Tridentino quoque *sess. 24.* per hoc quod volens mutare legem circa matrimonia clandestina dicit *c. 1. Cum animadvertat, prohibitiones illas propter hominum inobedientiam iam non prodesse, et gravia peccata perpendat, quae ex eisdem clandestinis coniugiis ortum habent, praesertim vero eorum etc. Idcirco praecipit, ut in posterum antequam matrimonium contrahatur etc.* Item volens mutare aliqua de legibus impedimentorum matrimonii dicit *cap. 2. Docet experientia, propter multitudinem prohibitionum multoties in casibus prohibitis ignoranter contrahi matrimonia, in quibus vel non sine magno peccato perseveratur, vel ea non sine magno scandalo dirimuntur. Volens itaque sancta Synodus huic incommodo providere etc.* et *cap. 4. Sancta Synodis eisdem, et aliis gravissimis de causis adducta, impedimentum etc.* Item *sess. 21. c. 2. Agnoscens sancta mater ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio Christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset, tamen progressu temporis latissime iam mutata illa consuetudine, gravibus, et iustis causis adducta hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit, et pro lege habendam decrevit, quam reprobare, aut sine ipsius ecclesiae auctoritate pro libito mutare non licet.* Haec ibi. Per quae omnia patet intentum, cum utilitas magna, vel necessitas ab ipso concilio semper adducatur, antequam mutet legem aliquam. Maxime vero hoc ipsum ostenditur ab eodem per hoc quod de calicis usu legem iam *sess. 21. c. 2.* a tot annorum centuriis approbatam mutare noluit, ut patet *in ead. sess. can. 4. et sess. 22. Dec. post c. de refor.* quasi per id innuens aperte, quod ad mutandum leges utilitas tanta, et necessitas evidens requiritur, quantam ipsa Synodus adhuc non videbat in tali re sibi proposita permutatione. A Scripturis vero idem insinuatur per hoc quod Rex Artaxerses, occasione cuiusdam facti ibidem narrati, de mutatione legum humanarum interserit haec verba *in lib. Hester cap. 16. Nec putare debetis, si diversa iubeamus, ex animi nostri venire levitate: sed pro qualitate, et necessitate temporum, ut reipublicae prosit utilitas, ferre sententiam.* Haec ibi. Ubi per totum capitulum legem irritatam per aliam innovatam etc. videbis usque in finem. Nec obstat, immo iuvat, et quidem a fortiori, quod ibi non de lege proprie, sed de quibusdam sententiis tractatur. Nam, si in mutandis illis sententiis utilitatem, necessitatemque attendere se protestatur; id multo magis in legum proprie dictarum mutatione attendi debere per hoc ipse insinuat, ut sapienti patet. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica declaretur etc.

ART. III.

Utrum consuetudo possit obtinere vim legis.

ar. 2. q. 79. ar. 2. ad 2. et q. 100. a. 2. co. et quol. 2. ar. 8. co. prin. et quol. 9. ar. 15. col. 2. et 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturae, et a lege divina, ut ex supradictis patet *q. 93. a. 3. et q. 95. ar. 2.* Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturae, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Praeterea. Ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

3. Praeterea. Ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem: unde privatae personae legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in epist. ad Casul. quaest. 86. cir. princ. tom. 2. et hab. c. In his reb. dist. 11. Mos populi Dei, et instituta maiorum pro lege sunt tenenda: et sicut praevaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt.*

Respondeo dicendum, quod omnis lex proficiscitur a ratione, et voluntate legislatoris: lex quidem divina, et naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio, et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto: hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem, quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum, et conceptum rationis humanae: unde etiam et per actus maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari, quod legis virtutem obtineat, inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire.

Et secundum hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis, et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est *in cor.* unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari possit: et inde est quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam, vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus *in synonym. lib. 2. cap. 16. cir. med. Usus auctoritati cedat: pravum usum lex, et ratio vincat.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut *supra* dictum

est *q. 69. ar. 6.* leges humanae in aliquibus casibus deficiunt. Unde possibile est quandoque praeter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex; et tamen actus non erit malus: et cum tales casus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem, quod lex ulterius non est utilis; sicut etiam manifestaretur, si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit: nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundum consuetudinem patriae, quae erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum, quod multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas Principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis: unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus condere potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur, ad quos pertinet multitudini legem imponere: ex hoc enim ipso videntur approbare, quod consuetudo introduxit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod consuetudo potest obtinere vim legis, et legem amovere. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* Ubi licet in primis intendatur de consuetudinibus ecclesiasticis, tamen per quamdam extensionem, non quidem de pari, sed quasi a simili de aliis consuetudinibus rationalibus etiam intelligitur. Quod sane confirmatur *ex decr. dist. 12. Consuetudo praecedens, et ratio, quae consuetudinem suasit, tenenda est: et quicquid contra longam consuetudinem fiet, ad sollicitudinem suam revocabit princeps provinciae.* Haec ibi. A Scripturis vero insinuatur per dictum *1. Reg. 30. Aequa pars erit descendentis ad praelium, et remanentis ad sarcinas: similiter divident, et factum est hoc ex die illa, et deinceps constitutum, et praefinitum, et quasi lex in Israel usque in diem hanc.* Patet enim hic, quod consuetudo obtinet vim legis. Quae consuetudo etiam abrogavit illam quasi legem priorem: de qua videntur loqui illi qui contra eos, qui remanserant ad sarcinas, dixerant prius ad David: *Quia non venerunt nobiscum, non dabimus eis quicquam de praeda, quam eruimus, sed sufficiat unicuique uxor sua, et filii, quos, cum acceperint, recedant.* His tamen non obstantibus obtinuit sermo ipsius David, ut visum est. Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare.

Sup. q. 96. ar. 6. co. et inf. q. 100. ar. 8. co. et 2. 2. q. 88. a. 10. co. et ad 2. et q. 89. a. 9. et q. 147. a. 4. co. et ad 1. et 3. d. 37. art. 4. et 4. d. 15. qu. 3. ar. 2. q. 1. et d. 27. q. 3. ar 3. ad 4. et 3. cont. c. 125. fi.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit *lib. 5. Etym. cap. 21.* Sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicuius personae: quia, ut dicit Philosophus *in 1. Ethicor. cap. 2. to. 5. Bonum gentis divinius est, quam bonum unius hominis.* Ergo videtur, quod non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Praeterea. Illis qui super alios constituuntur, praecipitur *Deuter. 1. 17. Ita parvum audietis, ut magnum; nec accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est.* Sed concedere alicui, quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo huiusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra praeceptum legis divinae.

3. Praeterea. Lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali, et legi divinae: aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinae; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit *l. 5. Etym. cap. 3.* Sed in lege naturali, et divina nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed contra est, quod dicit Apostolus *1. ad Cor. 9. 17. Dispensatio mihi credita est.*

Respondeo dicendum, quod dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula. Unde etiam gubernator familiae dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere, et mensura distribuit et operationes, et necessaria vitae. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune praeceptum sit a singulis adimplendum.

Contingit autem quandoque, quod aliquod praeceptum, quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personae, vel in hoc casu: quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supradictis patet *q. 96. ar. 6.* Periculosum autem esset, ut hoc iudicio cuiuslibet committeretur, nisi forte propter evidens, et subitum periculum, ut *supra* dictum est *ibid.* Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quae suae auctoritati innititur, ut scilicet in personis, vel in casibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut praeceptum legis non servetur.

Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, si non habet in-

tentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret, propter quod Dominus dicit *Luc. 12. 42. Quis, putas, est fidelis dispensator, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

Ad primum ergo dicendum, quod quando cum aliquo dispensatur, ut legem communem non servet, non debet fieri in praeiudicium boni communis, sed ea intentione, ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum, quod non est acceptio personarum, si non serventur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius personae requirit rationabiliter, ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si sibi aliqua specialis gratia fiat.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis, inquantum continet praecepta communia, quae numquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur, puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid huiusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam, cui subiicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare, nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in praeceptis iuris divini, quae sunt a Deo, nullus potest dispensare, nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod rectores multitudinis possunt in lege humana dispensare. *Ut 1. Cor. 9.* secundum quod est *in arg. cont.* Ubi nota, quod Sanctus Doctor intendit argumentari a fortiori ex loco illo. Ac si dicat: Si in rebus maioris momenti dispensare possunt rectores multitudinis. Ergo multo magis in rebus minoris momenti poterunt. Talem enim consequentiam docuerunt Apostoli in suis canonibus, ut recitatur *in decretis 12.q.1. Principium, ut in potestate sua res ecclesiae episcopus habeat. Si enim animae hominum pretiosiores illi creditae sunt, multo magis oportet, eum curam de pecuniis agere, ita ut potestate eius indigentibus omnia dispensentur.* Haec ibi. Subsumatur consequentiae praedictae auctoritas, scilicet in rebus maioris momenti, idest in Evangelii praedicatione dispensatio credita est Apostolo, idest ei data potestas dispensandi in tali praedicatione. Hoc est: Habebat potestatem distribuendi, et de facto distribuebat hoc bonum commune, scilicet Evangelium auditoribus suis iuxta uniuscuiusque debitam commensurationem. Ut: *Parvulis in Christo lac potum* dabat, *non escam, 1. Cor. 1. sapientiam autem* loquebatur *inter perfectos, ibi. c. 2. Mulierem* volebat *in ecclesia tacere, non autem viros ad aedificationem, ibi. c. 14. Abstinere a vino* suadebat ex amore castitatis *Ephes. 5.* et volebat aliquos *modico vino uti propter stomachum, frequentesque eorum infirmitates 1. Tim. 5.* Conclusio ergo inferatur, scilicet rectores igitur in humanis legibus habent multo magis potestatem dispensandi, et hoc secundum Scripturam praemissam. Item id insinuatur a simili de dispensatione in rebus humanis *Gen.41.47.* de potestate ipsius Ioseph in dispensando bona communia Pharaonis. Item insinuatur proprie *Reg. 30.* per hoc quod David dispensavit in lege humana circa ducentos, qui substiterant non valentes sequi ad pugnam, ut et remanerent, et aequaliter de praeda acciperent. Vide *art. 3. Append.* Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO VCVIII.

De lege veteri, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de lege veteri: et primo de ipsa lege: secundo de praeceptis eius.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, Utrum lex vetus sit bona.
Secundo, Utrum sit a Deo.
Tertio, Utrum sit a Deo mediantibus Angelis.
Quarto, Utrum data sit omnibus.
Quinto, Utrum omnes obliget.
Sexto, Utrum congruo tempore fuerit data.

ART. I.

Utrum lex vetus fuerit bona.

Inf. ar. 2. ad 1. et 2. et Ro. 7. lect. 2. et 3. et Gal. 3. lect. 7. et 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim *Ezech. 20. 25. Dedi eis praecepta non bona, et iudicia, in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona, nisi propter bonitatem praeceptorum, quae continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Praeterea. Ad bonitatem legis pertinet, ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit *l. 3. Etym. cap. 3.* Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera, et nociva: dicit enim Apostolus *Rom. 7. 8. Sine lege peccatum mortuum erat: ego autem vivebam sine lege aliquando, sed cum venisset mandatum, peccatum revixit; ego autem mortuus sum:* et *Rom. 5. 20. Lex subintravit, ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Praeterea. Ad bonitatem legis pertinet, quod sit possibilis ad observandum, et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus: dicit enim Petrus *Act. 15. 10. Quid tentatis imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Ergo videtur, quod lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 7. 12. Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum, et iustum, et bonum.*

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi; ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quod consonat rationi rectae. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quae rationi adversatur, ut patet in illo mandato: *Non concupisces rem proximi tui,* quod ponitur *Exod. 20. 17.* Ipsa etiam omnia

peccata prohibebat. quae sunt contra rationem. Unde manifestum est, quod bona erat. Et haec est ratio Apostoli *Rom. 7. 22. Condelector*, inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem*: et iterum: *Consentio legi, quoniam bona est.*

Sed notandum est, quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit *4. cap. de div. nom. par. 4. lect. 16.* Est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quae ad finem ordinantur, quando aliquid est tale, quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est, quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem: non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat: sicut medicina perfecte bona est, quae hominem sanat; imperfecta autem est, quae hominem adiuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis: ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus quantum ad illa mala, quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae: qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanae, ut scilicet peccata prohibeat, et poenam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinae, sed oportet, quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis aeternae: quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus Sancti, per quam *diffunditur caritas in cordibus nostris*, quae legem adimplet. *Gratia enim Dei vita aeterna*, ut dicitur *Rom. 6. 23.* Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reservabatur enim hoc Christo: quia, ut dicitur *Ioan. 1. 17. Lex per Moysen data est, gratia, et veritas per Iesum Christum facta est.* Et inde est, quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud *Hebr. 7. 17. Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de praeceptis caeremonialibus; quae quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per huiusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: *Et iudicia, in quibus non vivent*, idest per quae vitam gratiae obtinere non possunt. Et postea subditur: *Et pollui eos in muneribus suis*, idest pollutos ostendi, *cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

Ad secundum dicendum, quod lex dicitur occidisse non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus *ibidem* dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur, quod *lex subintravit, ut abundaret delictum;* ut ly *ut* teneatur consecutive, non causaliter, inquantum scilicet homines accipientes occasionem a lege abundantius peccaverunt: tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem: tum etiam quia concupiscentia crevit: magis enim concupiscimus, quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod iugum legis servari non poterat sine gratia adiuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim *Rom. 9. 16. Non est volentis, neque currentis*, scilicet velle, et currere in praeceptis Dei, *sed miserentis Dei.* Unde *Psal. 118. 32.* dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*, scilicet per donum gratiae, et caritatis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem directam, haec est in corpore, et indirectam, haec est solutio argumentorum, ut semper in appendicibus subauditur, secundum quod alias declaratum est, interimas haeresim Marcionis, et Manichaei dicentium, legem veterem esse malam. Ob hoc motus, ut videtur, legem ipsam Mosaycam evertere conatus est Apelles, a quo descendunt Apellitae. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, haeresim praedictam merito damnari a *Rom. 7.* secundum quod est *in arg. cont.* Ubi propter ly *itaque* nota, quod Apostolus ex contextu praeposito a se concludit hoc. Dixerat enim sibimetipsi obiiciens: *Quid ergo dicemus? Lex peccatum est?* Et sibimetipsi responderat, *Absit.* Hoc est: Lex criminosa, idest mala est? Nullo modo. Non contentus autem, contra Manichaeos futuros negasse cum detestatione horribili, quod importat ly *absit*, legem esse malam, declarat ibidem diffuse utilitatem, ac bonitatem illius: et his declaratis, tamquam quoddam firmiter tenendum infert, ipsam esse sanctam, ipsa mandata esse sancta, et iusta, et bona. Vide, quanta firmitate tum ad oppositam partem, quasi pro haereticis argumentando, tum ad veritatis assertionem tamquam pro catholicis respondendo, tum post assertae responsionis declarationem longam solidissime fidem catholicam concludendo per ly *itaque lex quidem.* Ubi ly *quidem*, cum exponatur, idest certe, dicit emphaticum quid pro certitudine rei. Item merito damnari a *Gal. 3. Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificetur.* Hoc est: Lex nostri, qui eramus pueri, fuit ductrix ad Christum, idest ad hoc, ut ex Chisti fide iustificaremur. Cum ergo fides Christi, ad quam ducebat lex, sit bona, impossibile est, quod lex ipsa vetus non fuerit bona. Paedagogus enim ille non potest esse malus, seu etiam non esse bonus, quod bene suum officium, pro quo est, facit, idest qui bene pueros instruit: dato, quod paedagogus ille nihil aliud sit nisi instructio puerorum, ut de lege erat. Item merito damnari a Christo factis ipsis, idest per hoc quod legem observavit in sui circumcisione *Luc. 2.* ad templum oblatione *ibid.* et multis aliis locis Evangelistarum, in agni paschalis comestione *Mat. 26. Mar. 14. Luc. 22. Ioan. 3.* in praedicando aliis ut eam servarent *Mat. 8.* et alibi; in citando legem, dum praedicaret, atque doceret, ut sparsim per Evangelia legitur. Quid? Natus in Bethleem, nutritus in Nazareth, passus in Hierusalem, mortuus, sepultus, resurrexit, ascendit in caelum, sedet ad dexteram Dei Patris, ad iudicandum venturus est, ut adimpleret legem cum prophetis. Vide et haeresis praedictae damnationem in

Veritatibus aureis *sup. leg. tot. vet. Deut. 33. con. 2.* ubi et vide aliquid *cap. 19. conc. 1.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum lex vetus fuerit a Deo.

Inf. q. 106. a. 2. ad 3. et a. 4. ad 3. et q. 107. a. 1. cor. fi. et 3. q. 42. a. 4. ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod lex vetus non fuerit a Deo. Dicitur enim *Deuter. 32. 4. Dei perfecta sunt opera.* Sed lex vetus fuit imperfecta, ut *supra* dictum est *a. praec. et q. 91. a. 5.* Ergo lex vetus non fuit a Deo.

2. Praeterea. *Eccl. 3. 14.* dicitur: *Didici, quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverent in aeternum.* Sed lex vetus non perseverat in aeternum: dicit enim Apostolus *ad Heb. 7. 18. Reprobatio fit quidem praecedentis mandati propter infirmitatem eius, et inutilitatem.* Ergo lex vetus non fuit a Deo.

3. Praeterea. Ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut *supra* dictum est *art. praec.* Ergo ad Deum, *cui nullus est similis in legislatoribus*, ut dicitur *Iob 36. 22.* non pertinebat legem talem dare.

4. Praeterea. *1. ad Tim. 2. 4.* dicitur, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut *supra* dictum est *art. praec.* Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Matth. 15. 6.* loquens Iudaeis, quibus erat lex vetus data: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras:* et paulo ante praemittitur: *Honora patrem tuum, et matrem tuam*: quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est a Deo.

Respondeo dicendum, quod lex vetus a bono Deo data est, qui est pater Domini nostri Iesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter. Uno quidem modo testimonium Christo perhibendo: unde ipse dicit *Luc. ult. 44. Oportet impleri omnia, quae scripta sunt in lege, et in Psalmis, et in Prophetis de me:* et *Ioan. 5. 49. Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit.* Alio modo per modum cuiusdam dispositionis, dum retrahens homines a cultu idololatriae, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit *ad Gal. 3. 23. Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quae revelanda erat.* Manifestum est autem, quod eiusdem est disponere ad finem, et ad finem perducere: et dico eiusdem per se, vel per suos subditos: non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat eiiciendus, secundum illud *Matth. 12. 26. Si satanas satanam eiicit, divisum est regnum eius.* Et ideo ab eodem Deo, a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus: sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem; ita etiam praecepta, quae pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter: et talia fuerunt praecepta legis. Unde Apostolus dicit *ad Gal. 3. 24. Lex paedagogus noster fuit in Christo.*

Ad secundum dicendum, quod opera Dei perseverant in aeternum, quae sic Deus fecit, ut in aeternum perseverent: et haec sunt ea quae sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiae, non tamquam mala, sed tamquam infirma, et inutilis pro isto tempore: quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde *ad Galat. 3. 25.* dicit Apostolus: *Ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 79. ar. 4.* Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur: ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent: ut sic dum homines praesumentes de se peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines; tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos iustificamur: et sic Deus non deficiebat hominibus, quin daret eis salutis auxilia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haereses Marcionis dicentis, veterem legem a malo principio, seu a Deo malo, qui diabolus est, processisse. Et Cerdonis, ac Manichaei dicentium, Deum veteris legis non esse patrem Domini nostri Iesu Christi. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari a *Matth. 13.* ut cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item *Rom. 3. Quid ergo amplius Iudaeo est? Multum per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt ei eloquia Dei.* Idest lex vetus. Quod autem per ly *Dei* intelligat Deum bonum, patet in contextu: quia ibi de ipso Deo subdit: *Est autem Deus verax.* Patet vero *Ioa. 8.* quod diabolus, quem praedicti haeretici vocant Deum, seu principium malum, est mendax, immo pater mendacii, idest primus eius inventor, et quod, cum ex propriis loquitur, semper mentitur. Item *a 2. Machab. 7. Parati sumus mori magis, quam patrias Dei leges praevaricari:* et *infra*: *Dominus Deus aspiciet veritatem, et consolabitur in nobis:* quemadmodum in protestatione cantici declaravit Moyses, *et in servis suis consolabitur.* Et *infra*: *Rex mundi defunctos pro suis legibus in aeternae vitae resuscitatione suscitabit.* Et *infra*: *E caelo ista possideo: sed propter Dei leges nunc haec ipsa despicio.* Constat enim, quod hi loquebantur de lege veteri, quae esum carnium porcinarum vetat: ob quam in hoc servandam tunc martyres effecti sunt. Illius ergo legis Deum dicunt, et aspice-

re veritatem, et esse a Moyse iu cantico celebratum, et esse regem mundi, et suscitaturum in resurrectione vitae aeternae mortuos pro ipsa lege, et esse in caelo eum qui omnia corporis membra possidenda dedit: quorum utique nullum prorsus diabolo convenire potest, ut per singula quinque sapienter discurrenti facile patere potest. Item merito damnari *ab Hebr. 1. Multifarie olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime locutus est nobis in Filio etc.* Ecce quam clare lucidissimis verbis testatur Apostolus, quod Deus, *qui est Pater Domini nostri Iesu Christi*, in quo Filio, tamquam in persona a se distincta, non in essentia, novissime locutus est, ille idem est, qui olim loquebatur in prophetis, scilicet dando legem, et alia. Nam Moyses, per quem dedit legem, fuit propheta *Deuteron. ultimo*, et alii, scilicet Isaias cum similibus fuerunt prophetae. Item *ab Hierem. 13. Ecce dies veniunt, dicit Dominus; et feriam domui Israel, et domui Iuda foedus novum; non secundum pactum, quod pepigi cum patribus vestris in die, qua apprehendi manum eorum, ut adducerem eos de terra Aegypti.* Quod autem Deus, qui eduxit eos de terra Aegypti, sit verus, bonusque Deus, contra locos alienos omnino divisus, patet millies in Psalmis, ceterisque prophetis. Item merito condemnari a dictis *in 1. qu. 39. artic. 3. cum Elucid.* et a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Deuteronom. 33. concl. 2.* Vide etiam *artic. 1. append.* huc prudenter, pro quanto res postulat, applicando. Tertio vides, quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum lex vetus data fuerit per Angelos.

Inf. art. 6. arg. sed con. et Isa. 6. co. 3. et Gal. 3. le. 7. et Cor. 2. le. 4. co. 2. fin. et Heb. 1. et cap. 2. fin. et cap. 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod lex vetus non fuerit data per Angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur: et sic nomen Angeli ministerium importat, non dominium, secundum illud *Psal. 102. 20. Benedicite Domino omnes Angeli eius... ministri eius.* Sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur: dicitur enim *Exod. 20. 1. Locutusque est Dominus sermones hos:* et postea subditur: *Ego enim sum Dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter reperitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

2. Praeterea. Sicut dicitur *Ioan. 1. 17. Lex per Moysen data est.* Sed Moyses immediate accepit a Deo: dicitur enim *Exod. 33. 11. Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet amicus ad amicum suum.* Ergo lex vetus immediate data est a Deo.

3. Praeterea. Ad solum Principem pertinet legem ferre, ut *supra* dictum est *q. 90. ar. 3.* Sed solus Deus est princeps salutis animarum; Angeli vero sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur *ad Hebr. 1. 14.* Ergo lex vetus per Angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est, quod dicit Apostolus *ad Galat. 3. 19. Lex data est per Angelos in manu Mediatoris:* et *Act. 7. 53.* dicit Stephanus: *Accepistis legem in dispositione Angelorum.*

Respondeo dicendum, quod lex data est a Deo per Angelos. Et praeter rationem generalem, quam Dionysius assignat *in 4. ca. cael. hierar. ante med.* quod *divina debent deferri ad homines mediantibus Angelis*, specialis ratio est, quare legem veterem per Angelos dari oportuit.

Dictum est enim *ar. 1. hu. q.* quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus, et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem, et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quae disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros: sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed praeparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit, ut lex perfecta novi testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus *ad Hebr. 1. 2.* probat eminentiam novae legis ad veterem: quia in novo testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo*; in veteri autem testamento *est sermo factus per Angelos.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit *in princ. Mor. sc. in Praefat. cap. 1. a. med. Angelus, qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur: Angelus videlicet propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat*: et inde est etiam, quod quasi ex persona Domini Angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *12. sup. Gen. ad lit. c. 27. paulo post princ. to. 3. in Exod.* dicitur, *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem:* et paulo post subditur, *Ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat, desiderabat.* Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur, quod *loquebatur ei facie ad faciem*, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen *ore ad os loqui* cum Deo, cum per subiectam creaturam, idest per Angelum, et nubem ei loqueretur, et appareret: vel per visionem faciei intelligitur quaedam eminens contemplatio, et familiaris infra essentiae divinae visionem.

Ad tertium dicendum, quod solius Principis est sua auctoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat: et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per Angelos promulgavit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex vetus fuit data a Deo per Angelos. Ut *Gal. 3.* et *Act. 7.* secundum quod est *in argum. cont.* Ubi nota ex *1. q. 36. ar. 3.* quod ly *per* denotat in hoc casuali, idest Angelis, aliquam causam huius actus,

idest dationis legis: non quidem secundum quod actus iste exit ab agente, idest a Deo, quoniam Angeli ipsi non sunt causa Deo, quod agat, puta quod det legem: sed secundum quod actus iste determinatur ad factum, idest ad homines, quoniam Angeli ipsi sunt causa hominibus, ut Dei legem recipiant: et nihilominus hoc ipsum, scilicet quod sint causa talis hominibus, Angeli ipsi habent a Deo. Ut dicamus sub exemplo: Faber per martellum facit candelabrum. Ecce hic, quod martellus est causale huius praepositionis *per*. Ponitur enim in casu accusativo ex eo quod ly *per*, a quo secundum grammaticum regitur, vult talem casum: et ideo illud quod post ly *per* sequitur in accusativo a se requisito, vocatur universaliter suum casuale. Ad rem modo. Martellus est aliqua causa huius actus, idest fabrefactionis candelabri: non quidem secundum quod actus iste exit ab agente, idest a fabro, sed secundum quod actus iste determinatur ad factum, idest ad candelabrum: non enim martellus est causa fabro, quod agat; sed est causa artificiato, idest candelabro, quod ab artifice procedat: et nihilominus hoc ipsum, scilicet quod sit causa huius rei, idest quod artificiatum hoc ab artifice procedat, martellus ipse habet a fabro ipso. Angeli ergo, secundum Apostolum ibi ad *Galat.* fuerunt causa, quod homines reciperent legem Dei, idest quod lex Dei perveniret ad notitiam hominum, ecce quod sunt promulgatores, et hoc ipsum, scilicet quod essent causa, quod lex Dei perveniret in notitiam hominum, habuerunt Angeli ipsi a Deo. Unde in tali facto Angeli fuerunt tamquam mediatores: non quidem ratione virtutis, sed ratione suppositorum. Non enim Angelus confert aliquam virtutem Deo, quamvis Deus det legem per Angelum; sed tamen Angelus secundum ordinem suppositorum est medius in dando legem ipsam. Et ideo, licet haec praepositio *per* denotet medium; tamen in hac auctoritate, scilicet, *Lex data est per Angelos*, ly *per* non dicit indistincte medium quodcumque, idest secundum ordinem virtutum, et secundum ordinem suppositorum, sed dicit solum determinate medium, secundum ordinem suppositorum. Ex praedictis constat etiam, tamquam a simili, quomodo intelligas aliam auctoritatem ibi adductam, scilicet: *Accepistis legem in dispositione Angelorum*. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Iudaeorum.

Inf. a. 5. co. et 3. d. 25. q. 2. a. 2. q. 2. ad 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod lex vetus non debuit dari solo populo Iudaeorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quae futura erat per Christum, ut dictum est *ar. praec.* Sed salus illa non erat futura solum in Iudaeis, sed in omnibus gentibus, secundum illud *Isa. 49. 6. Parum est, ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob, et faeces Israel convertendas. Dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantum.

2. Praeterea. Sicut dicitur *Act. 10. 34. Non est personarum acceptor Deus: sed in omni gente qui timet Deum, et facit iustitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo, quam aliis viam salutis debuit aperire.

3. Praeterea. Lex data est per Angelos, sicut iam dictum est *ar. praec.* Sed ministeria Angelorum Deus non solum Iudaeis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim *Eccles. 17. 14. In unamquamque gentem praeposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quae minus sunt curae Deo, quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed contra est, quod dicitur *Rom. 3. 1. Quid ergo amplius Iudaeo est? multum quidem per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei*: et *in Ps. 147. 20.* dicitur: *Non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.*

Respondeo dicendum, quod posset una ratio assignari, quare potius populo Iudaeorum data sit lex quam aliis populis: quia, aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Iudaeorum in cultu unius Dei remansit: et ideo alii populi indigni erant legem recipere, *ne sanctum canibus daretur.*

Sed ista ratio conveniens non videtur: quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet *Exod. 32.* et *Amos 5. 25. Numquid hostias, et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis domus Israel, et portastis tabernaculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quae fecistis vobis?* Expresse etiam dicitur *Deut. 9. 6. Scito, quod non propter iustitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimae cervicis sis populus.* Sed ratio ibi praemittitur: *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub iuramento pollicitus est Patribus tuis Abraham, Isaac, et Iacob.* Quae autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus *ad Galat. 3. 16.* dicens: *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius: Non dicit, seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus.* Deus igitur et legem, et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum Patribus factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim, ut ille populus, ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur *Levit. 19. 2. Sancti eritis, quia ego sanctus sum.* Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahae, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex eius semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione, et vocatione. Unde dicitur *Isa. 41. 2. Quis suscitavit ab Oriente iustum, vocavit eum, ut sequeretur se?* Sic ergo patet, quod ex sola gratuita electione Patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud *Deuter. 4. 26. Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit Patres tuos, et elegit semen eorum post illos.*

Si autem rursus quaeratur, quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, et non alium, conveniet responsio Augustini, quam dicit *sup. Io. tract. 26. paulo post princ. t. 9. Quare hunc trahat,*

et illum non trahat, *noli velle diiudicare*, *si non vis errare*.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis salus futura per Christum esset omnibus gentibus praeparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc prae aliis praerogativas habuit, secundum illud *Rom. 9. 4. Quorum*, scilicet Iudaeorum, *est adoptio filiorum*, *et testamentum*, *et legislatio*, *quorum patres*, *et ex quibus Christus est secundum carnem*.

Ad secundum dicendum, quod acceptio personarum locum habet in his quae ex debito dantur; in his vero quae ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor, qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret aequaliter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia: unde non est personarum acceptor, si quibusdam prae aliis conferat. Unde Augustinus dicit *in lib. de praedest. sanct. cap. 8. aliq. a princ. tom. 7. Omnes, quos Deus docet, misericordia docet*; *quos autem non docet, iudicio non docet*: hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum, quod beneficia gratiae subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur; inter quae sunt ministeria Angelorum, quae ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quae non solum hominibus, sed etiam iumentis Deus administrat, secundum illud *Psalm. 35.8. Homines, et iumenta salvabis, Domine*.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod solis Iudaeis data est lex vetus. Ut *Rom. 3.* et *Ps.147. Non fecit etc.* secundum quod *in arg.* Ex quo patet quod magnum beneficium est, et pro magno recognoscebatur ab illo populo, quod Deus det suam legem alicui. Hoc est: Quod voluntatem suam Deus alicui notificet: quod ei, vel per intermediam personam loquatur: quod eloquia sua per litteras ei credat tamquam scripturas proprias, manu propria exaratas, ei velut secretario suo committens: quod eum praeceptis, communicationibus, terroribus, flagellis ligare dignetur, ne in malum cadat, et in bonum proficiat: quod eum non solum de benefactis praemiare, sed etiam de malefactis punire dignetur. Haec enim importat ly *Deum dare legem hominibus*; est et maximum a Deo beneficium homini collatum, et maxime per virtutem gratitudinis *1. 2 q. 6. a. 2. 3*, secundum tres gradus gratitudinis *2. 2. q. 107. ar.2. corp.* Deum benefactorem ab ipso homine regnoscendum. Universa ista, atque alia similia insinuavit textus adductus in illo *arg. cont.* per hoc quod excellentiam tantam de accipiendo divinam legem annotavit his verbis, scilicet et ly *multum*, et ly *per omnem modum*, et ly *primum quidem*, idest principale quidem, et ly *non fecit taliter omni nationi*. Ergo ligari a Deo, cum lex a ligando dicatur, est valde bonum homini, nec aufert, sed conservat, et auget libertatem veram hominis: non destruit, sed construit, et fovet liberum arbitrium ipsius: unde homo, si sapit, gloriari debet, ac plurimum laetari de hoc quod a Deo ligetur, ne effraenate currat in praeceps. Haec omnia ex textu praedicto. Pro quibus, quoad libertatem veram plenius intelligendis, vide Veritates aureas *sup. leg. vet. Gen. 2. conc. 2. et Num. 4. conc. 3.* Insinuatur quoque illud ipsum de lege in principio dictum, et simul confirmantur inde extracta, ut patebit vigilanter per se consideranti *a Deut. 4. Nec est alia natio tam grandis*, *quae habeat deos appropinquantes sibi*, *sicut Deus adest nobis. Quae est enim alia gens tam inclita, ut habeat caeremonias, iustaque iudicia, et universam legem, quam ego proponam hodie ante oculos vestros?* Dignificatos igitur se maxime a Domino fuisse cognoverunt Iudaei ex eo quod et ipsi, et ipsi soli, legem veterem ab eo acceperunt. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. V.

Utrum omnes homines obligabantur servare legem veterem.

2. 2. q. 85. a. 4. ad 1. et 3. d. 25. q. 2. a. 2. ad 3. et Rom. 2. lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod omnes homines obligabantur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est rex omnis terrae, ut *in Ps. 46.* dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Praeterea. Iudaei salvari non poterant, nisi legem veterem observarent: dicitur enim *Deuter.27. 27. Maledictus, qui non permanet in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit*. Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, peior fuisset conditio Iudaeorum, quam aliorum hominum.

3. Praeterea. Gentiles ad ritum Iudaicum, et ad observantias legis admittebantur: dicitur enim *Exod. 12. 48. Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terrae*. Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed contra est, quod Dionysius dicit *9. cap. cael. hier. post med.* quod *multi Gentilium per Angelos sunt reducti in Deum*. Sed constat, quod Gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

Respondeo dicendum, quod lex vetus manifestabat praecepta legis naturae, et superaddebat quaedam propria praecepta.

Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam

veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae; sed quantum ad illa quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Iudaeorum. Cuius ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est *art. praec.* data est populo Iudaeorum, ut quamdam praerogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos: sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur: similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur,: et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille, ad quae alii populi non obligabantur. Unde dicitur *Deuter. 18. 13. Perfectus eris, et absque macula coram Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur, ut patet *Deuter. 26. 3. Profiteor hodie coram Domino Deo tuo etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem eius observandam, quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministria, ad haec ceteri non obligantur.

Ad secundum dicendum, quod homo quanto Deo magis coniungitur, tanto efficitur melioris conditionis: et ideo quanto populus Iudaeorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, dignior aliis populis erat. Unde dicitur *Deuter. 4. 8. Quae est alia gens sic inclita, ut habeat caeremonias, iustaque iudicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam saeculares.

Ad tertium dicendum, quod Gentiles perfectius, et securius salutem consequebantur sub observantiis legis, quam sub sola lege naturali; et ideo ad eas admittebantur: sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et saeculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Dionysio insinuatum, quod non omnes tenebantur de necessitate salutis ad observantiam legis veteris. A Sancto Dionysio quidem, ut *in arg. contr.* A Scripturis vero per hoc quod legitur de Iob *cap. 1. 2.* quod erat simplex homo, rectus, timens Deum, recedens a malo, et adhuc retinens innocentiam: et consequenter, quod salvatus est. Et tamen Iob, cum esset gentilis, ex *2. 2. qu. 2. art. 7. ad tertium,* non observabat legem. Item per hoc quod dicitur *Roman. 3. Quaecumque lex loquitur, his, qui in lege sunt, loquitur.* Ibi enim Apostolus habere vult, quod Iudaei erant peccatores ex eo quod in lege veteri communiter sumpta, idest ut comprehendit etiam propheta, erat scriptum, *omnes declinaverunt etc.* Ac si dicat, Iudaei soli, ad differentiam Gentilium, quos ibi vocat Graecos, erant in lege veteri, idest tenebantur ad eius observantiam, utpote quibus solis data erat. Unde duo haec, scilicet legem illam esse solis Iudaeis datam, et ipsos solos ad eius observantiam teneri, Apostolus per esse in lege complectitur, atque describit dicens, ly *his, qui in lege sunt, loquitur.* Secundo vides etc.

ART. VI.

Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi.

3. qu. 70. a. 2. ad 2. et 4. d. 1. ar. 2. q. 4. cor. et Gal. 3. lect. 7.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quae erat futura per Christum, sicut dictum est *ar. 2. hu. qu.* Sed statim homo post peccatum indiguit huiusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Praeterea. Lex vetus data est propter sanctificationem eorum, ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahae incepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur *Genes. 12.* Ergo statim tempore Abrahae debuit lex dari.

3. Praeterea. Sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahae, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud *2. Reg. 23. 1. Dixit vir, cui constitutum est de Christo Dei Iacob.* Ergo lex vetus debuit dari David, sicut data est post Abraham.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Gal. 3. 19.* quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen, cui promiserat, ordinata per Angelos in manu mediatoris,* idest *ordinabiliter data*, ut Glossa ordinaria dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

Respondeo dicendum, quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi.

Cuius ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quaelibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris, et superbis, qui per legem compescuntur, et domantur: imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adiuvantur ad implendum quod intendunt.

Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia, et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem: et ideo, ut de hoc eius superbia convinceretur, permissus est homo regimini suae rationis absque adminiculo legis scriptae; et experimento homo discere potuit, quod patiebatur rationis defectum per hoc quod homines usque ad idololatriam, et turpissima vitia circa tempora Abrahae sunt prolapsi: et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanae ignorantiae: quia *per legem est cognitio peccati*, ut dicitur *Rom. 7.* Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est eius superbia de infirmitate, dum implere non poterat, quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit *ad Roman. 8. 3. quod impossibile erat legi, in quo infirma-*

batur per carnem, misit Deus Filium suum, ut iustificatio legis impleretur in nobis. Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim huiusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturae, et legem gratiae oportuit legem veterem dari.

Ad primum ergo dicendum, quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari: tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus: tum quia adhuc dictamen legis naturae nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad secundum dicendum, quod lex non debet dari nisi populo: est enim praeceptum commune, ut dictum est *q. 90. ar. 2. et 3. et qu. 96. a. 1. ad 2.* Et ideo tempore Abrahae data sunt quaedam familiaria praecepta, et quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis eius posteris, intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari. Nam *servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit,* ut Philosophus dicit *in 3. Polit. c. 3. a. med. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quae fuit signum promissionis Abrahae factae, et ab eo creditae, ut dicit Apostolus *Rom. 4.* Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo iam collecto.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod convenienter data est lex vetus tempore Moysi. Ut *Gal. 3. Lex propter etc.* secundum quod cum glossa ponitur *in arg. cont.* Item *Ioan. 1. Lex per Moysen data est.* Ad monstrandum enim, quod convenienter data sit, sufficit per Scripturas ostendere nunc hoc, scilicet quod data est. Nam, quod a Deo fit, nonnisi convenienter potest fieri: itemque quod Scriptura commendat esse factum, ut hic, non nisi commendabile illud est: et ex consequenti convenienter idipsum oportet esse factum. Pro quo de Scripturarum convenientia vide *q. 68. a. 4. app. et 2. 2. q. 122. a. 2. append. et q. 140. a. 1. app. et q. 179. a. 2. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUAESTIO XCIX.

De praeceptis veteris legis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de praeceptis veteris legis: et primo de distinctione ipsorum: secundo de singulis generibus distinctis.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, Utrum legis veteris sint plura praecepta, vel unum tantum.

Secundo, Utrum lex vetus contineat aliqua praecepta moralia.

Tertio, Utrum praeter moralia contineat caeremonialia.

Quarto, Utrum contineat praeter haec iudicialia.

Quinto. Utrum praeter ista tria contineat aliqua alia.

Sexto, De modo, quo lex inducebat ad observantiam praedictorum.

ART. I.

Utrum in lege veteri contineatur solum unum praeceptum.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in lege veteri non contineatur nisi unum praeceptum. Lex enim nihil aliud est, quam praeceptum, ut *supra* habitum est *q. 90. a. 2. et 3.* Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum praeceptum.

2. Praeterea. Apostolus dicit *Rom. 13. 9. Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum, sicut teipsum.* Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Praeterea. *Matth. 7. 12.* dicitur: *Omnia, quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis: haec est enim lex, et prophetae.* Sed tota lex vetus continetur in lege, et prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum praeceptum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Eph. 2. 15. Legem mandatorum decretis evacuans*: et loquitur de lege veteri, ut patet per glossam Ambrosii *in hunc loc. ibidem.* Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

Respondeo dicendum, quod praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est, quod de ratione praecepti est, quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud praecipitur, quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia: et secundum hoc possunt de diversis rebus dari diversa praecepta, inquantum ordinantur ad unum finem.

Unde dicendum est, quod omnia praecepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem; sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quae ordinantur ad illum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum: et tamen continet diversa praecepta secundum distinctionem eorum quae ordinantur ad finem: sicut etiam ars aedificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad aedificationem domus; tamen continet diversa praecepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit *1. ad Timoth. 1. 5. Finis praecepti caritas est*: ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur

propter Deum. Unde Apostolus hoc unum praeceptum posuit pro duobus, quae sunt de dilectione Dei, et proximi, de quibus dicit Dominus *Matth. 22. 40. In his duobus mandatis pendet omnis lex, et prophetae.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur *in 5. Ethicor. cap. 8. par. a princ. tom. 5. amicabilia, quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus, quae sunt homini ad seipsum*, dum scilicet homo ita se habet ad alterum, sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur, *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, explicatur quaedam regula dilectionis proximi, quae etiam implicite continetur in hoc quod dicitur *Matth. 19. 19. Diliges proximum tuum sicut teipsum*: unde est quaedam explicatio istius mandati.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis esse insinuatum, quod legis veteris praecepta erant multa. Ut *Eph. 2. Legem mandatorum etc.* secundum quod cum glossa est *in arg. contr.* Ubi nota quod non tantum ex illa auctoritate probatur intentum, sed etiam ex abundanti probatur. Vetus enim lex vocatur lex mandatorum non solum, quia mandata plura continebat; sed principaliter, quia illa erant plura per excellentiam, idest erant in maximo numero; et hoc tam secundum se, quam respectu legis naturalis, ac legis novae. Item *Deut. 5. Quis det, talem eos habere mentem, ut timeant me, et custodiant universa mandata mea in omni tempore?* Patet enim ibi ex contextu, quod ly *universa mandata* dicit in proposito legis veteris. Secundo vides etc.

ART. II.

Utrum lex vetus contineat praecepta moralia.

Sup. q. 98. a. 5. co. et inf. praes. q. a. 3. ad 2. et a. 4. cor. et ps. 18. cor. 7. 8. 9.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod lex vetus non contineat praecepta moralia. Lex enim vetus distinguitur a lege naturae, ut *supra* habitum est *q. 91. a. 4. et q. 98. a. 5.* Sed praecepta moralia pertinent ad legem naturae. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Praeterea. Ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana, sicut patet in his quae ad finem pertinent, quae sunt supra rationem. Sed ad praecepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo praecepta moralia non sunt de lege veteri, quae est lex divina.

3. Praeterea. Lex vetus dicitur *littera occidens*, ut patet *1. ad Corinth. 3.* Sed praecepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundum illud *Psalm. 118. 93. In aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Ergo praecepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles. 17. 9. Addidit legis disciplinam, et legem vitae haereditavit eos.* Disciplina autem pertinet ad mores: dicit enim glossa ordinaria *ad Heb. 12. super illud Omnis disciplina etc. Disciplina est eruditio morum per difficilia.* Ergo lex a Deo data praecepta moralia continebat.

Respondeo dicendum, quod lex vetus continebat praecepta quaedam moralia, ut patet *Exod. 20. 13. Non occides, Non furtum facies.*

Et hoc rationabiliter: nam sicut intentio principalis legis humanae est, ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio divinae legis est, ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud *Eccles. 13. 19. Omne animal diligit simile sibi*, impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur *Levit. 19. 2. Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.* Bonitas autem hominis est virtus, *quae facit bonum habentem.* Et ideo oportuit praecepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari: et haec sunt moralia legis praecepta.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus distinguitur a lege naturae, non tamquam ab ea omnino aliena, sed tamquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet, quod lex divina praesupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum, quod legi divinae conveniens erat, ut non solum provideret homini in his, ad quae ratio non potest, sed etiam in his, circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat; ita ut quaedam, quae sunt secundum se mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae: sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest, ut Deum esse trinum, sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus probat *in lib. de spir. et lit. c. 14. to. 3.* etiam littera legis quantum ad praecepta moralia accidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet praecipit quod bonum est, non praebens auxilium gratiae ad implendum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex vetus continebat praecepta moralia. Ut *Eccl. 17. Addidit etc.* secundum quod cum glossa est *in arg. cont.* Item *a Deut. 4. Ostendit vobis decem verba, quae scripsit in duabus tabulis lapideis.* Haec enim fuerunt illa quae in principio legis, audiente populo, data sunt *Exod. 20. Non habebis Deos alienos etc. Honora patrem tuum etc.* usque ad *ly cunctus autem populus.* Quae sunt moralia, ut patet de se. Quod etiam confirmatur ex eo quod Apostolus *Roman. 13.* ipsa *Exod. 20.* summatim repetens, mandat observari: cum tamen legalia alia, maxime au-

tem caeremonialia, observari ipsemet prohibeat, dicens *Colos. 2. Quae sunt omnia in interitum ipso usu.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. III.

Utrum lex vetus contineat praecepta caeremonialia praeter moralia.

Inf. ar. 4. et 5. corp. et q. 101. ar. 1. 2. et 4. corp. et q. 103. a. 3. corp. et ad 3. q. 104. a. 4. et 2.2. q.22. a. 1. ad 2. et quol.2. a.3. corp. et quol. 4. a.13. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod lex vetus non contineat praecepta caeremonialia praeter moralia. Omnis enim lex, quae hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani morales dicuntur, ut *supra* dictum est *q. 1. ar. 3.* Ergo videtur, quod in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi praecepta moralia.

2. Praeterea. Praecepta, quae dicuntur caeremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quae, ut Tullius dicit *in sua Rhetor. lib. 2. de Invent. aliq. ante fi. divinae naturae cultum, caeremoniamque affert.* Cum igitur praecepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est *ar. praec.* videtur, quod praecepta caeremonialia non sint distinguenda a moralibus.

3. Praeterea. Praecepta caeremonialia esse videntur, quae figurative aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit *in 2. de doctr. christ. cap. 3. et 14. tom. 3. verba inter homines obtinuerunt principatum significandi.* Ergo nulla necessitas fuit, ut in lege continerentur praecepta caeremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter. 4. 13. Decem verba, quas scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos caeremonias, et iudicia, quae facere deberetis.* Sed decem praecepta legis sunt moralia. Ergo praeter praecepta moralia sunt etiam alia praecepta caeremonialia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanae non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum: et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu Gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit, secundum quod conveniebat ordini, qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare, et amare, sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur: et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere: qui quidem cultus *caeremonia* vocatur, quasi *munia*, idest dona, *Cereris*, quae dicebatur Dea frugum, eo quod primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur: sive, ut maximus Valerius refert *l. 1. cap. 1. num. 10.* nomen *caeremoniae* introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido iuxta Romam, quod Caere vocabatur, eo quod Roma capta a Gallis, illic sacra Romanorum oblata sunt, et reverentissime habita. Sic igitur illa praecepta, quae in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter caeremonialia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum: et ideo etiam de his continet praecepta lex vetus hominibus data.

Ad secundum dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 95. a. 4.* praecepta legis naturae communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsae determinationes, quae fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturae, sed de iure positivo; ita ipsae determinationes praeceptorum legis naturae, quae fiunt per legem divinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad praeceptum morale; sed determinatio huius praecepti, ut scilicet colatur talibus hostiis, et talibus muneribus, hoc pertinet ad praecepta caeremonialia: et ideo praecepta caeremonialia distinguuntur a praeceptis moralibus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Dionysius dicit *1. cap. cael. hier. post med. divina hominibus manifestari non possunt, nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus.* Ipsae autem similitudines magis movent animum, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quae visui proponuntur; quod pertinet ad praecepta caeremonialia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex vetus, praeter moralia, continebat praecepta caeremonialia. Ut *Deuter. 4. Decem etc.* secundum quod cum expositione adducitur *in arg. cont.* Ex illa ergo auctoritate sic exposita patet consideranti, quod caeremonialia a moralibus praeceptis distinguebantur etiam in hoc quod moralia erant scripta in tabulis lapideis, caeremonialia vero non. Quod si adiungas contextum, videbis aliam illorum differentiam, scilicet moralia, audiente populo, ostensa sunt, idest declarata, ut patet *Exod. 20.* Caeremoniae autem Moysi soli, ut de his doceret populum, ut patet *Exod. 15.* etc. dicit enim contextus: *Ostendit vobis pactum suum, et decem verba, quae scripsit in tabula.* Hoc est: Ostendit vobis legem suam, idest decem verba, quae scripsit. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum praeter praecepta moralia, et caeremonialia sint etiam praecepta iudicialia.

Inf. a. 5. cor. et q. 101. a. 1. cor. et q. 103. a. 1. cor. et q. 104. a. 1. et 2. 2. q. 77. a. 1. cor. et q. 122. a. 1. ad 2. et 3. conc. c. 128. et q. 2. a. 8. cor. et q. 4. a. 1. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod praeter praecepta moralia, et caeremonialia, non sint aliqua praecepta iudicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus *cont. Faust. lib. 6. cap. 2. et l. 10. c. 2. et l. 19. c. 18. to. 6.* quod *in lege veteri sunt praecepta vitae agendae. et praecepta vitae significandae.* Sed praecepta vitae agendae sunt moralia, praecepta autem vitae significandae sunt caeremonialia. Ergo praeter haec duo genera praeceptorum non sunt ponenda in lege alia praecepta iudicialia.

2. Praeterea. *Super illud Ps. 118. A iudiciis tuis non declinavi*, dicit glossa ordinaria Cassiodori, *id est ab his quae constituisti regulam vivendi.* Sed regula vivendi pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta iudicialia non sunt distinguenda a moralibus.

3. Praeterea. Iudicium videtur esse actus iustitiae, secundum illud *Ps. 93. 15. Quoadusque iustitia convertatur in iudicium.* Sed actus iustitiae, sicut et actus ceterarum virtutum, pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta moralia includunt in se iudicialia: et sic non debent ab eis distingui.

Sed contra est, quod dicitur *Deut. 6. 1. Haec sunt praecepta, et caeremoniae, atque iudicia.* Praecepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo praeter praecepta moralia, et caeremonialia, sunt etiam iudicialia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *a. 2. et 5. hu. qu.* ad legem divinam pertinet, ut ordinet homines ad invicem, et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta; sed oportet, quod determinetur utrumque per legem divinam, vel humanam; quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta caeremonialia; sic et determinatio communis praecepti de iustitia observanda inter homines determinatur per praecepta iudicialia.

Et secundum hoc oportet tria praecepta legis veteris ponere; scilicet *moralia*, quae sunt de dictamine legis naturae; *caeremonialia*, quae sunt determinationes cultus divini; et *iudicialia*, quae sunt determinationes iustitiae inter homines observandae.

Unde cum Apostolus *Rom. 7.* dixisset, quod *lex est sancta*, subiungit, quod *mandatum est iustum, et bonum, et sanctum*: iustum quidem quantum ad *iudicialia:* sanctum quantum ad *caeremonialia:* nam sanctum dicitur, quod est Deo dicatum; *bonum*, idest honestum, quantum ad *moralia.*

Ad primum ergo dicendum, quod tam praecepta moralia, quam etiam iudicialia pertinent ad directionem vitae humanae: et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quae ponit Augustinus, scilicet sub praeceptis vitae agendae.

Ad secundum dicendum, quod *iudicium* significat executionem iustitiae: quae quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde praecepta iudicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; et in aliquo cum caeremonialibus, inquantum scilicet sunt quaedam determinationes communium praeceptorum. Et ideo quandoque sub iudiciis comprehenduntur praecepta iudicialia, et moralia, sicut dicitur *Deuteron. 5. 1. Audi Israel caeremonias, atque iudicia*; quandoque vero iudicialia, et caeremonialia, sicut dicitur *Lev. 18. 4. Facietis iudicia mea, et praecepta mea servabitis:* ubi *praecepta* ad moralia referuntur, *iudicia* vero ad iudicialia, et caeremonialia.

Ad tertium dicendum, quod actus iustitiae in generali pertinet ad praecepta moralia; sed determinatio eius in speciali pertinet ad praecepta iudicialia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod in veteri lege erant praecepta iudicialia alia a moralibus, et caeremonialibus. Ut *Deut. 6.* ut *in arg. cont.* et *Roman. 7.* ut *in corp. fin.* Insinuatur et per hoc quod divisim traduntur, ut solet fieri de his quae distinguuntur ab invicem. Nam *Exod. 20.* dantur moralia post iudicialia *cap. 21.* ubi quasi aliud genus praeceptorum daturus Deus inquit, ly *haec sunt iudicia, quae propones eis:* deinde caeremonialia *c. 25.* ubi alterius generis praecepta se laturum innuit ex modo loquendi, idest a praemissis diverso, dicens ly *Tollant mihi*, idest ad honorem meum, *primitias; ab omni homine, qui offert ultroneus, accipietis eas.* Vide quoque *a. 3. app.* et scito differentiam illam duplicem inter caeremonialia, et moralia, verificari etiam de iudicialibus respectu moralium. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. V.

Utrum aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri, praeter moralia, iudicialia, et caeremonialia.

Sup. a. 4. cor. et quol. 2. ar. 8. cor. et Gal. 5. lec. 3. et Heb. 7. lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri, praeter moralia, iudicialia, et caeremonialia. Iudicialia enim praecepta pertinent ad actum iustitiae, quae est hominis ad hominem: caeremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed praeter has sunt multae aliae virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, et aliae plures, ut *supra* dictum est *quaes. 60. ar. 5.* Ergo praeter praedicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Praeterea. *Deuter. 11. 1.* dicitur: *Ama Dominum Deum tuum, et observa eius praecepta, et caeremonias, et iudicia atque mandata.* Sed *praecepta* per-

tinent ad *moralia*, ut dictum est *art. praec.* Ergo praeter moralia, iudicialia, et caeremonialia, adhuc alia continentur in lege, quae dicuntur *mandata*.

3. Praeterea. *Deuter. 6. 17.* dicitur: *Custodi praecepta Domini Dei, et testimonia, et caeremonias, quas tibi praecepi.* Ergo praeter omnia praecepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Praeterea. *In Psal. 118. 93.* dicitur: *In aeternum non obliviscar iustificationes tuas:* glossa interlinearis, *idest legem.* Ergo praecepta legis veteris non solum sunt moralia, caeremonialia, et iudicialia, sed etiam *iustificationes*.

Sed contra est, quod dicitur *Deut. 6. 1. Haec sunt praecepta, caeremoniae, atque iudicia quae mandavit Dominus Deus vobis:* et haec ponuntur in principio legis. Ergo omnia praecepta legis sub his comprehenduntur.

Respondeo dicendum, quod in lege ponuntur aliqua tamquam ad praecepta, aliqua vero tamquam ad praeceptorum impletionem ordinata. Praecepta quidem sunt de his quae sunt agenda: ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate praecipientis, et ex utilitate impletionis; quae quidem est consecutio alicuius boni utilis, delectabilis, vel honesti, aut fuga alicuius mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quaedam quae auctoritatem Dei praecipientis indicarent, sicut illud *Deuteron. 6. Audi Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est*, et illud *Genes. 1. 1. In principio creavit Deus caelum, et terram*: et huiusmodi dicuntur *testimonia*. Oportuit etiam, quod in lege proponerentur quaedam praemia observantibus legem, et poenae transgredientibus, ut patet *Deut. 18. 1. Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus etc.* et huiusmodi dicuntur *iustificationes*, secundum quod Deus aliquos iuste punit vel praemiat. Ipsa autem agenda sub praecepto non cadunt, nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum: unum quidem secundum regulam rationis: aliud autem secundum regulam legis determinantis, sicut Philosophus *in 5. Ethic. cap. 7. tom. 5.* distinguit duplex iustum, scilicet morale, et legale. Debitum autem morale est duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum, vel tamquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tamquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur: et secundum hoc quaedam moralium praecipiuntur, vel prohibentur in lege: sicut, *Non occides, Non furtum facies*: et haec proprie dicuntur *praecepta*. Quaedam vero praecipiuntur vel prohibentur, non quasi praecise debita, sed propter melius: et ista possunt dici *mandata*: quia quamdam inductionem habent, et persuasionem, sicut illud *Exod. 22. 26. Si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei*, et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit *in princ. proem. in Marc. et hab. in glos.* quod *in praeceptis est iustitia, in mandatis vero caritas.* Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad iudicialia; in rebus autem divinis ad caeremonialia. Quamvis etiam ea quae pertinent ad poenam, vel praemia dici possint *testimonia*, inquantum sunt protestationes quaedam divinae iustitiae. Omnia vero praecepta legis possunt dici *iustificationes*, inquantum sunt quaedam executiones legalis iustitiae. Possunt etiam aliter mandata a praeceptis distingui, ut *praecepta* dicantur quae Deus per seipsum iussit; *mandata* autem quae per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.

Ex quibus omnibus apparet, quod omnia legis praecepta continentur sub moralibus, caeremonialibus, et iudicialibus; alia vero non habent rationem praeceptorum, sed ordinantur ad praeceptorum observationem, ut dictum est *hic sup.*

Ad primum ergo dicendum, quod sola iustitia inter alias virtutes importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam, cuius etiam quaedam pars est religio, ut Tullius dicit *l. 2. de invent. aliq. ante fi.* Unde iustum legale non potest esse aliquod praeter caeremonialia, et iudicialia praecepta.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt *in corp. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod nulla alia praecepta continentur in lege veteri, nisi tria haec, scilicet *moralia*, *iudicialia*, et *caeremonialia*. Ut *Deuteron. 6.* secundum quod cum discursu ponitur *in argum. cont.* Pro cuius pleniori captu nota, quod rationabiliter est asserendum, Moysen habuisse intentionem hanc, scilicet in principio legis commemorare omnia illa, quae dicebantur, et erant praecepta. Alioquin videret in principio esse mancus, idest defecisse, quasi contra illud Philosophi proportionaliter agens, *in foribus quis delinquet?* Tale quid de Moyse voluit subindicare textus per illud vigilanter annotatum, tanquam novum quoddam, scilicet *et haec ponuntur in principio legis*, q. d, Tunc maxime credendum est, ipsum intendisse summatim colligere omnia praecepta legis: maxime iungendo contextum mox sequentem, scilicet, *ut faciatis ea.* Cum ergo intendit Moyses adducere summatim praecepta omnia, et non adduxerit ibi, nisi tria praedicta, constat quod secundum illum, nulla alia sunt legis praecepta. Nec obstat, quod ab auctoritate negativa non valet argumentum, ut dicunt logici, quoniam hic procedimus non ab auctoritate praecise praesumpta; sed ab ipsa, ut adnexum habet propositum commemorandi aliquid: sic enim absque dubio valet negative dicendo, Moyses non commemorat hoc; et tamen, cum sufficienter vellet de tali materia tractare, intendebat hoc ipsum commemorare: ergo hoc non requiritur ad talem materiam, seu in tractatu talis materiae non est ponendum. Vide *q. 58. ar. 3. append.* aliquid simile, scilicet quomodo locus ab auctoritate negative valet. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VI.

Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones, et comminationes.

Sup. quol. 91. ar. 5. cor. et inf. quol. 107. ar. 1. ad 2. et 3. dis. 4. art. 2. cor. et art. 4. et Ro. 8. lec. 3. et c. 10. et 2. Corint. 11. lect. 6.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones, et comminationes. Intentio enim legis divinae est, ut homines Deo subdat per timorem, et amorem: unde dicitur *Deut. 10. 12. Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo: dicit enim Augustinus *in lib. 83. Qq. q. 36. cir. princ. to. 4.* quod *venenum caritatis est cupiditas.* Ergo promissiones, et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris; quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum *in 2. Politic. implic. cap. 9. to. 5.*

2. Praeterea. Lex divina est excellentior, quam lex humana. Videmus autem in scientiis, quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes, et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua maiora.

3. Praeterea. Id non potest esse praemium iustitiae, vel poena culpae, quod aequaliter evenit et bonis, et malis. Sed, sicut dicitur *Eccles. 9. 2. Universa aeque eveniunt iusto, et impio, bono et malo, mundo, et immundo, immolanti victimas, et sacrificia contemnenti.* Ergo temporalia bona, vel mala non convenienter ponuntur ut poenae, vel praemia mandatorum legis divinae.

Sed contra est, quod dicitur *Isa. 1. 19. Si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis: quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

Respondeo dicendum, quod sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica; ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias praeceptorum per poenas, et praemia. Videmus autem in scientiis speculativis, quod media proponuntur auditori secundum eius conditionem. Unde sicut oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat; ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam praeceptorum, ut ex illis eum movere incipiat, quae sunt in eius affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus munusculis.

Dictum est autem *supra q. 98. ar. 1. 2. et 3.* quod lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum: unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quae erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet *Galat. 3.* Perfectio autem hominis est, ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat, ut patet per illud quod Apostolus dicit *Philipp. 3. 13. Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt, me extendo... Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Imperfectorum autem est, quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum; perversorum autem est, quod in temporalibus bonis finem constituant.

Unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod *cupiditas,* qua homo constituit finem in temporalibus bonis, est *caritatis venenum;* sed consecutio temporalium bonorum, quae homo desiderat in ordine ad Deum, est quaedam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud *Psalm. 48. 19. Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.*

Ad secundum dicendum, quod lex humana inducit homines ex temporalibus praemiis, vel poenis per homines inducendis; lex vero divina ex praemiis, vel poenis exhibendis per Deum: et in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet historias veteris testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; et statim declinantes a praeceptis legis divinae in multas adversitates incidebant. Sed aliquae personae particulares etiam iustitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia iam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, et a Deo elongatum: secundum quod dicitur *Isa 29. 13. Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem tamquam in radice interimas haereses quorumdam dicentium, poenarum metum, per quem sibi quis contritionem parat, a peccatisque abstinet, aut Deo servit, facere hominem peccatorem, et peiorem, quam prius fuisset. Item quorumdam dicentium, quod amare Deum, aut etiam servire ei propter beneficia temporalia, non licet. Ex hoc enim, quod Deum per temporales poenas, ac remunerationes induxisse antiquos ad observantiam legis suae, monstrat articulus praesens, commonstrasse intelligitur; Deum velle hominem timere poenas, bonumque esse, hominem metu illarum resilire a peccato, atque divinis mandatis obedire; itemque commonstrasse, licitum esse, Deoque gratum, propter beneficia, vel in re, vel saltem in spe habita, tamquam per viam quamdam, atque motivum ad amandum Deum ferventius, eique sollicitius serviendum venire. Radicalis enim ratio, qua proposuit Deus poenas, fuit haec, ut scilicet homines timore poenarum agitati a malo abstinerent, ad arripiendumque bonum, idest ad sibiipsi per obedientiam inhaerendum, concurrerent. Itemque radicaliter ratio, qua Deus proposuit praemiorum promissiones, fuit haec, ut scilicet ex praemiorum cogitatione, ac spe inarde-

scerent magis homines ad fugiendum peccata, et ad amorem Dei, eiusque servitutem. Et, ut semel dicatur, radicalis ratio proponendi utrumque fuit ista, ut ad Deum converterentur, vel per viam amoris, En praemia, vel per viam timoris, En poenarum comminationes. Abundanter igitur articulus iste praedictas haereses cum similibus oppugnat, et radicitus expugnat. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illas merito damnari a Scripturis, quotiescumque praemia pro observatoribus legis divinae, et poenas pro transgressoribus annuntiant, ut inducant hominem ad odium vitiorum, et amorem virtutum. Ut *Isa. 1. Si* etc. secundum quod est *in arg. cont.* Item, satisque diffuse, a *Deu. 27. 28.* ubi de benedictionibus bonorum, maledictionibusque perversorum agitur. Item a Tridentino *sess. 6. can. 8. Si quis dixerit, gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse; aut peccatores peiores facere: Anathema sit.* Haec ibi. Et *sess. 14. Contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae, et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, et fit cum spe veniae, declarat, non solum non facere hominem hypocritam, et magis peccatorem: verum etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum etc. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitae, ad Ionae praedicationem plenam terroribus poenitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt.* Et *can. 5. Si quis dixerit, eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem, et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis, et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum, et utilem dolorem; nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam, et magis peccatorem: demum illum esse dolorem coactum, et non liberum, ac voluntarium: Anathema sit.* Haec ibi. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO C.

De praeceptis moralibus veteris legis, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis generibus praeceptorum veteris legis: et primo de praeceptis moralibus: secundo de caeremonialibus: tertio de iudicialibus.

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo, Utrum omnia praecepta moralia veteris legis sint de lege naturae.
Secundo, Utrum praecepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum.
Tertio, Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi.
Quarto, De distinctione praeceptorum decalogi.
Quinto, De numero eorum.
Sexto, De ordine.
Septimo, De modo tradendi ipsa.
Octavo, Utrum sint dispensabilia.
Nono, Utrum modus observandi virtutem cadat sub praecepto.
Decimo, Utrum modus caritatis cadat sub praecepto.
Undecimo, De distinctione aliorum praeceptorum moralium.
Duodecimo, Utrum praecepta moralia veteris legis iustificent.

ART. I.

Utrum omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae.

Sup. quol. 49. ar. 3. ad 2. et ar. 4. cor. et inf. q. 104. ar. 1. cor. et Mar. 13. c. 22.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae. Dicitur enim *Eccli. 17. 9. Addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturae, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia praecepta moralia sunt de lege naturae.

2. Praeterea. Lex divina perfectior est, quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia his quae sunt de lege naturae: quod patet ex hoc quod lex naturae est eadem apud omnes: huiusmodi autem morum instituta sont diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturae.

3. Praeterea. Sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides: unde etiam dicitur *ad Gal. 5. 6.* quod *fides per dilectionem operatur.* Sed fides non continetur sub lege naturae, quia ea quae sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia praecepta moralia legis divinae pertinent ad legem naturae.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 2. 14.* quod *gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt:* quod oportet intelligi de his quae pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia praecepta legis sunt de lege naturae.

Respondeo dicendum, quod praecepta moralia a caeremonialibus, et iudicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem, qui a ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum; ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut *supra* dictum est *q. 94. a. 2. et 4.* ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicata, quod statim cum modica consideratione possunt approbari, vel reprobari per illa communia, et prima

principia. Quaedam vero sunt, ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum, sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos Philosophos. Quaedam vero sunt, ad quae diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda.

Sic igitur patet, quod cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores, haec autem sunt quae rationi conveniunt: omne autem rationis humanae iudicium aliqualiter a naturali ratione derivatur, necesse est, quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae; sed diversimode.

Quaedam enim sunt, quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda, vel non facienda: sicut, *Honora patrem tuum, et matrem*: et *Non occides, Non furtum facies*: et huiusmodi sunt absolute de lege naturae. Quaedam vero sunt, quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda: et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur: sicut illud, *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt, ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis: sicut est illud, *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem: Non assumes nomen Dei tui in vanum*.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod omnia moralia sunt de lege naturae. Ut *Ro. 2.* secundum quod cum declaratione ponitur *in org. cont.* Pro quo nota, quod ideo gentes omnem legem moralem naturaliter habere dicebantur, quia de omnibus actibus humanis sciebant iudicare naturali ratione utrum essent boni, vel mali, idest concordantes rationi, vel discordantes ab ipsa: et ultra hoc habebant etiam naturalem inclinationem ad amplectendum bonos mores, et recusandum malos, inquantum scilicet, et modo illo, quo virtus est nobis insita a natura *q. 63. ar. 1. cor.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum praecepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum.

Sup. qu. 49. ar. 3. ad 2. et a. 4. cor. et infr. q. 104. ar. 1. cor. et Matth. 23. c. 11.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod praecepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim praeceptorum veteris legis *iustificatio* nominatur secundum illud *Psalm. 118. 8. Iustificationes tuas custodiam.* Sed iustificatio est executio iustitiae. Ergo praecepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiae.

2. Praeterea. Id quod cadit sub praecepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam iustitiam, cuius proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo praecepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus iustitiae.

3. Praeterea. Omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus *l. 5. Etym. c. 21.* Sed inter virtutes sola iustitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit *in 5. Ethic. c. 1. et 2. et 11. to. 5.* Ergo praecepta moralia sunt solum de actibus iustitiae.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit *in lib. de Parad. c. 8. ante med.* quod *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Respondeo dicendum, quod cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut *supra* habitum est *q. 90. a. 2.* necesse est, quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum. Unde Philosophus *in sua Polit. l. 3. ca. 9. et l. 4. cap. 1. to. 5.* docet, quod alias leges oportet statuere in civitate, quae regitur a rege, et alias in ea quae regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis, ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae: et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est, nisi inquantum assumunt rationem iustitiae, ut patet per Philosophum *in 5. Ethic. cap. 1. a. med. tom. 5.* Sed communitas, ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis, per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis, per quae ratio hominis bene ordinata est.

Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones, et exteriores operationes. Et ideo manifestum est, quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum: ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum, quod adimpletio mandatorum legis, etiam quae sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iustificationis, inquantum iustum est, ut homo obediat Deo; vel etiam inquantum iustum est, quod omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

Ad secundum dicendum, quod iustitia proprie di-

cta attendit debitum unius hominis ad alium; sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem: et secundum rationem huius debiti Philosophus assignat *in 5. Ethic. c. ult. c. 5.* quamdam iustitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt de diversitate communitatis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Ambrosio insinuatum, quod praecepta legis sunt de actibus omnium virtutum. A B. Ambrosio quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Tim. 3. Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus.* Constat enim, quod per legem homo non esset instructus ad omne opus bonum, nisi lex ipsa praeciperet de actibus omnium virtutum, quibus perficitur, ut sit homo Dei. Apostolum autem ibi locutum esse de Scriptura legis veteris, innuit ipse contextus, dicens ly *ab infantia sacras litteras nosti.* Nam de veteri lege eruditum fuisse Timotheum ab infantia, probabile satis est, quoniam Iudaei solent esse de hoc solliciti, ut filii sui instruantur in pertinentibus ad legem veterem, et Timotheus erat ex patre filius Iudaeorum *Act. 16.* nec Apostolo adhaesit post infantiam. Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi.

Inf. a. 11. et 2. 2. q. 122. a. 6. et 9. ad 2. et 3. d. 37. a. 2. q. 1. cor. et 4. per to. et mal. q. 14. a. 2. ad 14. et quol. 7. art. 17. ad 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi. Prima enim, et principalia legis praecepta sunt, ***Diliges Dominum Deum tuum***: et, ***Diliges proximum tuum***, ut habetur ***Matth. 22. 37.*** Sed ista duo non continentur in praeceptis decalogi. Ergo non omnia praecepta moralia continentur in praeceptis decalogi.

2. Praeterea. Praecepta moralia non reducuntur ad praecepta caeremonialia, sed potius e converso. Sed inter praecepta decalogi est unum caeremoniale, scilicet, ***Memento ut diem Sabbati sanctifices.*** Ergo omnia praecepta moralia non reducuntur ad praecepta decalogi.

3. Praeterea. Praecepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter praecepta decalogi ponuntur sola praecepta pertinentia ad actus iustitiae, ut patet discurrenti per singula. Ergo praecepta decalogi non continent omnia praecepta moralia.

Sed contra est, quod ***Matth. 5. super illud, Beati estis, cum maledixerint etc.*** dicit Glossa ordinaria, quod ***Moyses decem praecepta proponens, postea per partes explicat.*** Ergo omnia praecepta legis sunt quaedam partes praeceptorum decalogi.

Respondeo dicendum, quod praecepta decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc quod praecepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo praecepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per se ipsum a Deo. Huiusmodi vero sunt illa quae statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; et iterum illa quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter praecepta ergo decalogi non computantur duo genera praeceptorum, illa scilicet quae sunt prima, et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota; sicut quod homo nulli debet malefacere, et alia huiusmodi: et iterum illa quae per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire: haec enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum.

Utraque tamen horum praeceptorum continentur in praeceptis decalogi, sed diversimode. Nam illa quae sunt prima, et communia, continentur in eis, sicut principia in conclusionibus proximis; illa vero quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis e converso, sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo praecepta sunt prima, et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam, vel per fidem: et ideo omnia praecepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de observatione Sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc praecipitur, quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud ***Ps. 5. 11. Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus:*** et secundum hoc inter praecepta decalogi computatur; non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est caeremoniale.

Ad tertium dicendum, quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens, quam in iustitia; et ideo praecepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut praecepta de actibus iustitiae: et propter hoc actus iustitiae specialiter cadunt sub praeceptis decalogi, quae sunt prima legis elementa.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et glossa insinuatum, quod alia praecepta moralia reducuntur ad decem praecepta decalogi. A glossa quidem super Matthaeum, ut cum applicatione est *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod dicitur *Deuteron. 4. Quae est alia gens tam inclita, ut habeat caeremonias, iustaque iudicia, et universam legem, quam etc.* Ex eo enim quod decem verba decalogi, quae a caeremonialibus, et iudicialibus inibi distinguuntur, vocat universam legem, satis innuit, quod omnia alia praecepta moralia ad ista decem decalogi reducuntur. Item per hoc quod dicitur *Exod. 25.*

Pones in arca testificationem, idest ut habetur *Deuteron. 10. duas tabulas lapideas*, *in quibus scripta erant verba decem.* Quae et propterea vocantur *Hebr. 9. tabulae testamenti.* Per hanc enim tam sollicitam conservationem praeceptorum decalogi, prae aliis, scilicet caeremonialibus, et iudicialibus, subintelligi voluit Deus, quod in decem praeceptis decalogi continentur virtualiter omnia alia moralia praecepta, ubicumque ponantur. Hoc ipsum sic intelligendum visus est notificare, tamquam a simili, Dominus *Proverb. 4. Omni custodia serva cor tuum*, *quia ex ipso vita procedit.* Ac si aperte dicat: Ex conservatione diligentissima circa rem aliquam habita, licitum est inferre, quod in illa re virtualiter continentur multa alia: sicut ergo conservationem diligentissimam cordis homini praecipio, quoniam in corde tota vita omnium aliarum partium, scilicet manuum, pedum, capitis etc. virtualiter continetur; item insinuatur id in principio dictum per illud *Matth. 22. Diliges Dominum Deum tuum etc. et proximum tuum etc. in his duobus mandatis universa lex pendet*, *et prophetae.* Ideo enim hinc pendere universa lex dicitur, et prophetae, quia virtualiter continentur in his duobus mandatis omnia mandata legis, et prophetarum. Cum igitur illa duo dilectionis mandata continentur virtualiter in decem praeceptis decalogi, tamquam principia in conclusionibus, ut dicitur *ad primum*, manifeste sequitur secundum Scripturam illam, quod in praeceptis decalogi omnia alia totius legis, et prophetarum praecepta moralia continentur virtualiter. Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum praecepta decalogi convenienter distinguantur.

Inf. a. 5. et 3. d. 17. in exp. l. princ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter praecepta decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus a fide. Sed praecepta dantur de actibus virtutum: et hoc quod dicitur in principio decalogi, *Non habebis Deos alienos coram me*, pertinet ad fidem; quod autem subditur, *Non facies sculptile etc.* pertinet ad latriam. Ergo sunt duo praecepta, et non unum, sicut Augustinus dicit *qu. 71. in Exod. a princ. to. 4.*

2. Praeterea. Praecepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut *Honora patrem et matrem*, et *Non occides.* Sed hoc quod dicitur, *Ego sum Dominus Deus tuus*, est affirmativum; quod autem subditur, *Non habebis Deos alienos coram me*, est negativum. Ergo sunt duo praecepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit *loc. cit.*

3. Praeterea. Apostolus *ad Rom. 7. 7.* dicit: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces:* et sic videtur, quod hoc praeceptum, *Non concupisces*, sit unum praeceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

Sed contra est auctoritas Augustini in glossa *supra Exod. loc. cit.* ubi ponit tria praecepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

Respondeo dicendum, quod praecepta decalogi diversimode a diversis distinguuntur. Hesychius enim *Levit. 26. l. 7. comment. c. 26. super illud*, *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit, praeceptum de observatione sabbati non esse de decem praeceptis, quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor praecepta pertinentia ad Deum: ut primum sit, *Ego sum Dominus Deus tuus*: secundum sit, *Non habebis Deos alienos coram me:* et sic etiam distinguit haec Hieronymus *Oseas 10. super illud*, *Propter duas iniquitates tuas:* tertium vero praeceptum esse dicit, *Non facies tibi sculptile:* quartum vero, *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex: ut primum sit, *Honora patrem, et matrem tuam:* secundum, *Non occides*; tertium, *Non moechaberis:* quartum, *Non furtum facies:* quintum, *Non falsum testimonium dices:* sextum, *Non concupisces.*

Sed primo hoc videtur inconveniens, quod praeceptum de observatione Sabbati praeceptis decalogi interponatur, si nullo modo ad decalogum pertineat. Secundo, quia cum scriptum sit *Matth. 7. 24. Nemo potest duobus dominis servire*, eiusdem rationis esse videtur, et sub eodem praecepto cadere: *Ego sum Dominus Deus tuus:* et, *Non habebis Deos alienos.*

Unde Origenes *hom. 8. in Exod.* distinguens etiam quatuor praecepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno praecepto; secundum vero ponit, *Non facies sculptile*; tertium vero, *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* quartum, *Memento ut diem Sabbati sanctifices.* Alia vero sex ponit, sicut Hesychius.

Sed quia facere sculptile, vel similitudinem non est prohibitum, nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis, nam in tabernaculo Deus praecepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur *Exod. 25.* convenientius Augustinus *loc. sup. cit.* ponit sub uno praecepto, *Non habebis Deos alienos*, et, *Non facies sculptile.* Similiter etiam concupiscentia uxoris alienae ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis*, concupiscentiae autem aliarum rerum, quae desiderantur ad possidendum pertinent ad *concupiscentiam oculorum.* Unde etiam Augustinus *ibid.* ponit duo praecepta de non concupiscendo rem alienam, et uxorem alienam; et sic ponit tria praecepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum: et hoc melius est.

Ad primum ergo dicendum, quod latria non est nisi quaedam protestatio fidei. Unde non sunt alia praecepta danda de latria, et alia de fide. Potius tamen sunt aliqua praecepta danda de latria, quam de fide, quia praeceptum fidei praesupponitur ad praecepta decalogi, sicut praeceptum dilectionis. Sicut enim prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum, et per se notum ei qui habet fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere*, *quia est*, ut dicitur *ad Heb. 11. 6.* Et ideo non indiget alia promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad secundum dicendum, quod praecepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio; sicut in honoratione parentum non includitur, quod nullus homo occidatur, nec e converso: et propter hoc dantur diversa prae-

cepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel e converso, non dantur super hoc diversa praecepta: sicut non datur aliud praeceptum de hoc quod est, *Non furtum facies*, et de hoc quod est conservare rem alienam, vel restituere eam: et eadem ratione non sunt diversa praecepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos Deos.

Ad tertium dicendum, quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione: et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversae sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus *loc. sup. cit.* distinguit diversa praecepta de non concupiscendo: differunt enim specie concupiscentiae secundum diversitatem actionum, vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit *in 10. Ethic. c. 5. l. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod convenienter distinguuntur decem praecepta decalogi. A Beato Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero per hoc quod in tabulis duabus fuisse scripta decem verba narratur *Exod. 24. 31. 32. 34. et Deuteron. 4. 5.* In harum enim tabularum una erant scripta praecepta pertinentia ad Deum; in alia vero pertinentia ad proximum: et consequenter praecepta decalogi distincte tradita sunt. Patet autem *ex Exod. 20.* quod pertinentia ad proximum fuerunt septem, quoniam sic ibi per ordinem legitur: *Honora patrem tuum, et matrem; Non occides; Non moechaberis; Non furtum facies; Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium; Non concupisces domum proximi tui; Nec desiderabis uxorem eius.* Ecce septem praecepta ad litteram planam. Relinquitur ergo, quod pertinentia ad Deum non essent, nisi tres unitates numerales: requiruntur et in duabus illis tabulis decem tantum verba, idest praecepta erant scripta *Exod. 24. et Deut. 4.* Ceterum propter ly *convenienter*, vide de convenientia Scripturarum *q. 68. a. 4. app. et 2. 2. q. 122. a. 2. app. et q. 140. ar. 1. append.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. V.

Utrum praecepta decalogi convenienter enumerentur.

3. d. 37. a. 2. q. 2. et 3. con. c. 120. fi. et 142.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter praecepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit *l. de Parad. c. 8. ante med.* est *transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in praeceptis decalogi non ponantur aliqua praecepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum, et proximum, videtur quod insufficiens sit enumeratio praeceptorum decalogi.

2. Praeterea. Sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter praecepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Praeterea. Sicut contra Deum peccare contingit peierando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum praeceptum prohibens periurium, cum dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccata blasphemiae, et falsae doctrinae debent aliquo praecepto decalogi prohiberi.

4. Praeterea. Sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios: mandatum etiam caritatis ad omnes proximos extenditur. Sed praecepta decalogi ordinantur ad caritatem, secundum illud *1. Timoth. 1. 15. Finis praecepti caritas est.* Ergo sicut ponitur quoddam praeceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua praecepta pertinentia ad filios, et alios proximos.

5. Praeterea. In quolibet genere peccati contingit peccare corde, et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto, et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur: *Non moechaberis, Non furtum facies*: et seorsum peccatum cordis, cum dicitur: *Non concupisces rem proximi tui*: et, *Non concupisces uxorem proximi tui.* Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii, et falsi testimonii.

6. Praeterea. Sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam praeceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur, *Non concupisces.* Ergo etiam aliqua praecepta in decalogo debuerunt poni, per quae prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur, quod convenienter decem praecepta decalogi enumerentur.

Sed contra est, quod dicitur *Deuteron. 4. 13. Ostendit vobis pactum suum, quod praecepit ut faceretis, et decem verba, quae scripsit in duabus tabulis lapideis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 2. hu. qu.* sicut praecepta legis humanae ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam; ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quamdam communitatem, seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum est, ut bene se habeat ad eum qui praeest communitati; aliud autem est, ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios, et comparticipes. Oportet igitur, quod in lege divina primo ferantur quaedam praecepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quaedam praecepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.

Principi autem communitatis tria debet homo, primo fidelitatem, secundo reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat: et quantum ab hoc accipitur primum praeceptum, cum dicitur, *Non habebis Deos alienos.* Reverentia autem ad dominum requirit, ut nihil iniuriosum in eum com-

mittatur: et quantum ad hoc accipitur secundum praeceptum, quod est, *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*. Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum, quae ab ipso percipiunt subditi: et ad hoc pertinet tertium praeceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum.

Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos, quorum est debitor, ut eis debitum reddat: et quantum ad hoc accipitur praeceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personae: et hoc prohibetur per hoc quod dicitur, *Non occides;* quandoque autem in personam coniunctam, quantum ad propagationem prolis: et hoc prohibetur, cum dicitur, *Non moechaberis;* quandoque autem in rem possessam, quae ordinatur ad utrumque: et quantum ad hoc dicitur, *Non furtum facies*. Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur, *Non concupisces*.

Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria praecepta ordinantia in Deum. Quorum primum pertinet ad opus: unde ibi dicitur, *Non facies sculptile*. Secundum ad os: unde dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Tertium pertinet ad cor: quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum.

Vel secundum Augustinum *con. 1. in Ps. 32. ante med. to. 8.* per primum praeceptum reveremur unitatem primi principii, per secundum veritatem divinam, per tertium eius bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine.

Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem, quia praecepta decalogi referuntur ad praecepta dilectionis. Fuit autem dandum praeceptum homini de dilectione Dei, et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum; non autem quantum ad dilectionem suiipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat: vel quia etiam dilectio suiipsius includitur in dilectione Dei, et proximi: in hoc enim homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum. Et ideo in praeceptis decalogi ponuntur solum praecepta pertinentia ad proximum, et ad Deum.

Aliter potest dici, quod praecepta decalogi sunt illa quae immediate populus recipit a Deo: unde dicitur *Deuter. 10. 4. Scripsit in tabulis iuxta id quod prius scripserat, verba decem, quae locutus est ad eos Dominus*. Unde oportet praecepta decalogi talia esse, quae statim in mentem populi cadere possint. Praeceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo, vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, et praecipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quae pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet: videtur enim primo aspectu, quod quilibet sit liber in his quae ad ipsum pertinent. Et ideo praecepta, quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

Ad secundum dicendum, quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicuius divini beneficii, vel praeteriti commemorati, vel futuri praefigurati: et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum, et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde *Exod. 20. 11.* pro ratione huius praecepti ponitur: *Sex enim diebus fecit Deus caelum, et terram etc.* Inter omnia autem futura beneficia, quae erant praefiguranda, praecipuum, et finale erat quies mentis in Deo, vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam; quae etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur *Isai. 58. 13. Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum*. Haec enim beneficia primo, et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliae vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia; sicut celebratio Phase propter beneficium praeteritae liberationis ex Aegypto, et propter futuram passionem Christi, quae temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, praetermissis omnibus aliis solemnitatibus, et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter praecepta decalogi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit *ad Hebr. 6. 16. Homines per maiorem se iurant; et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum*. Et ideo quia iuramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa iuramentum specialiter praecepto decalogi prohibetur. Peccatum vero falsae doctrinae non pertinet nisi ad paucos: unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter praecepta decalogi: quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, prohiberetur falsitas doctrinae: una enim glossa, scilicet interlinearis exponit, *Non dices Christum esse creaturam*.

Ad quartum dicendum, quod statim ratio naturalis homini dictat, quod nulli iniuriam faciat: et ideo praecepta decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis, et esse, et insuper educationis, et doctrinae: et ideo non ponitur sub praecepto decalogi, ut aliquod beneficium, vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus; parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso; filius etiam est aliquid patris, et patres amant filios ut aliquid ipsorum, sicut dicit Philosophus *in 8. Ethic. cap. 12. cir. princ. tom. 5.* Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua praecepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad quintum dicendum, quod delectatio adulterii, et utilitas divitiarum sunt propter seipsa appetibilia,

inquantum habent rationem boni delectabilis, vel utilis: et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium, et falsitas sunt secundum seipsa horribilia, quia proximus, et veritas naturaliter amantur, et non desiderantur nisi propter aliud: et ideo non oportuit circa peccatum homicidii, et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 23. a. 1.* omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis: et ideo in praeceptis decalogi, quae sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod praecepta decalogi convenienter enumerentur, idest quod convenienter sunt in numero denario tantum. Ut *Deut. 4.* secundum quod est *in arg. con.* Pro cuius captu, quod scilicet concludetur ex illa auctoritate intentum articuli, idest quod praecepta decalogi convenienter assignentur in numero denario; notabis nunc pro semper, quod adducere aliquam Scripturae sacrae auctoritatem de tali materia, puta in proposito, de numero denario, sufficit ad hoc, ut ostendatur, tale quid poni conveniente. Ratio huius est: quia quodcumque Scriptura sacra pro convenienti, pro laudabili, pro etc. habeat, vel refert, tale est proculdubio conveniens, laudabile etc. Quia igitur Scriptura sacra praecepta decalogi pro convenienti, utpote cum sint a Deo in scriptis etiam, ubi nos magis apprehendere veritatem, et convenientiam ibi positorum solemus exarata assignat in numero denario per ly *decem verba*; ideo secundum regulam nunc de Scripturis sacris praemissam, indubius conclude, quod decalogi praecepta convenienter enumerantur, idest convenienter sunt, et dicuntur esse decem. Adhuc pro praedictorum diffusiori iuvamine vide *ar. 3. op.* et loca ibi citata de convenientia Scripturarum. Ad propositum quoque hoc videas de sufficientia Scripturarum *qu. 68. ar. 4. op. et 2. 2. qu. 179. art. 2. op.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VI.

Utrum convenienter ordinentur decem praecepta decalogi.

3. d. 37. a. 2. q. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ordinentur decem praecepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse praevia ad dilectionem Dei; quia proximus est nobis magis notus, quam Deus, secundum illud *1. Io. 3. 20. Qui fratrem suum quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima praecepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter praecepta decalogi ordinantur.

2. Praeterea. Per praecepta affirmativa imperantur actus virtutum; per praecepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundum Boetium *in comment. praed. implic. li. 5. in c. de Opp. a med. prius sunt extirpanda vitia, quam inserantur virtutes.* Ergo inter praecepta pertinentia ad proximum primo ponenda fuerunt praecepta negativa, quam affirmativa.

3. Praeterea. Praecepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis, quam oris, vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine praecepta de non concupiscendo, quae pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 13. 1. Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Sed praecepta decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est *art. 3. hu. qu.* Ergo convenientem ordinem habent.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *ibid. et ar. 5. ad 1.* praecepta decalogi dantur de his quae statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem, quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius, et magis repugnans rationi. Manifestum est autem, quod cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem, ut homo inordinate habeat se circa finem. Finis autem humanae vitae, et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cum eius contrarium sit gravissimum: sicut enim in exercitu, qui ordinatur ad ducem, sicut ad finem, primum est, quod miles subdatur duci; et huius contrarium est gravissimum: secundum vero, ut aliis coordinetur. Inter ipsa autem, per quae ordinamur in Deum, primum occurrit, quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est, quod ei reverentiam exhibeat; tertium autem est, quod ei famulatum impendat. Maiusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci: et hoc est etiam gravius, quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.

In praeceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est, quod magis repugnat rationi, et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas, quibus est magis debitor. Et ideo inter praecepta ordinantia ad proximum primo ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero praecepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum: gravius est enim, et magis rationi repugnans peccare opere quam ore, et ore quam corde: et inter peccata operis gravius est homicidium per quod tollitur vita hominis iam existentis, quam adulterium per quod impeditur certitudo prolis nasciturae, et adulterium gravius est, quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus, quam Deus; tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut *supra* patebit *2. 2. q. 25. a. 1. et q. 26. a. 2.* Et ideo praecepta ordinantia ad Deum fuerunt praeordinanda.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est universale principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio; et ideo convenienter post praecepta pertinentia ad Deum ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit, quando affirmativa, et negativa pertinent ad idem genus operis. Quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis prius extirpanda sint vitia, quam inserendae virtutes secundum illud *Psalmi 33. 15. Declina a malo, et fac bonum*: et *Psa. 1. 16. Quiescite agere perverse, discite bene facere*: tamen in cognitione prior est virtus, quam peccatum, quia *per rectum cognoscitur obliquum*, ut dicitur *in 1. de ani. tex. 85. to. 2.* Per legem autem cognitio peccati habetur, ut *Roman. 5.* dicitur: et secundum hoc praeceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quae *supra* posita est *in corp. ar.* quia in praeceptis pertinentibus ad Deum, quae sunt primae tabulae, ultimo ponitur praeceptum affirmativum, quia eius transgressio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum, quod etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen eius prohibitio posterius cadit in ratione.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod praecepta decalogi convenienter ordinentur. Ut *Rom.13.* secundum quod cum applicatione est *in argum. cont.* Pro quo nota, quod ab universali licitum est inferre idem de particulari, secundum Philosophum in Logicis, ut omnis homo currit: ergo iste homo currit; nullus homo currit: ergo iste non currit. Et sic procedit textus hic: quoniam ex universaliter dicto ab Apostolo concludit idem de hoc particulari, scilicet de positis in decalogo. Per ly *immediate* data a Deo vide *quaest. 99. artic. 5. ad 2. in Elucidat.* ne erres. Rursum nota, quod ex ly *immediate*, vult habere a fortiori intentum suum Doctor sanctus. Ac si dicat: Si quaecumque a Deo sunt, ordinata sunt: ergo multo magis ordinata erunt, quae a Deo immediate sunt. Ceterum pro ly *convenienter* vide de convenientia Scripturarum *quaest. 68. artic. 4. append. et 2. 2. qu.122. artic. 2. ap.* et *ibidem qu. 140. artic. 1. append.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica etc.

ART. VII.

Utrum praecepta decalogi convenienter tradantur.

3. d. 27. art. 2. qu. 1.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod praecepta decalogi inconvenienter tradantur. Praecepta enim affirmativa ordinant actus virtutum; praecepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes, et vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat praeceptum decalogi, debuit poni praeceptum affirmativum, et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quaedam affirmativa, et quaedam negativa.

2. Praeterea. Isidorus dicit *lib. 2. Etymol. cap. 10.* quod *omnis lex ratione constat.* Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo, et tertio praecepto.

3. Praeterea. Per observantiam praeceptorum meretur aliquis praemia a Deo. Sed divinae promissiones sunt de praemiis praeceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus praeceptis, et non solum in primo, et quarto.

4. Praeterea. Lex vetus dicitur *lex timoris*, inquantum per comminationes poenarum inducebat ad observationes praeceptorum. Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio poenae, et non solum in primo, et secundo.

5. Praeterea. Omnia praecepta Dei sunt in memoria retinenda: dicitur enim *Prov. 3. 3. Describe ea in tabulis cordis tui.* Inconvenienter ergo in solo tertio praecepto fit mentio de memoria: et ita videntur praecepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est, quod dicitur *Sap. 11. 11.* quod *Deus omnia fecit in numero, pondere, et mensura.* Multo magis ergo in praeceptis suae legis congruum modum tradendi servavit.

Respondeo dicendum, quod in praeceptis divinae legis maxima sapientia continetur: unde dicitur *Deuter. 4. 6. Haec est vestra sapientia, et intellectus coram populis.* Sapientis autem est omnia debito modo, et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet, quod praecepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi; non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, si est album, non est nigrum; non tamen sequitur, si non est nigrum, ergo est album: quia ad plura sese extendit negatio, quam affirmatio. Et inde est etiam, quod *non esse faciendam iniuriam*, quod pertinet ad praecepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quam *esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur.* Inest autem primo dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii, vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem, quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus, et pater, ut dicitur in *8. Ethic. cap. ult. a med. tom. 5.* Et ideo sola duo praecepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum; aliud de celebratione sabbati in commemoratione divini beneficii.

Ad secundum dicendum, quod illa praecepta, quae sunt pure moralia, habent manifestam rationem: unde non oportuit, quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam praeceptis additur caeremoniale determinativum praecepti moralis communis, sicut in primo praecepto, *Non facies sculptile*, et in tertio praecepto determinatur dies sabbati: et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum, quod homines ut plurimum

actus suos ad aliquam utilitatem ordinant: et ideo in illis praeceptis necesse fuit promissionem praemii apponere, ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt iam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas: et ideo praecepto de honore parentum additur promissio: similiter etiam in praecepto de prohibitione idololatriae, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas, quam homines credunt se posse consequi per pactum cum daemonibus initum.

Ad quartum dicendum, quod poenae praecipue necessariae sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur *in 10. Ethic. cap. ult. l. 5.* et ideo illis solis praeceptis legis additur comminatio poenarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium: et similiter sunt etiam homines proni ad periurium propter frequentiam iuramenti: et ideo primis duobus praeceptis adiungitur comminatio.

Ad quintum dicendum, quod praeceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii praeteriti: et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria.

Vel quia praeceptum de sabbato habet determinationem adiunctam, quae non est de lege naturae: et ideo hoc praeceptum speciali admonitione indiguit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod praecepta decalogi convenienter traduntur. Ut *Sapient. 11.* secundum quod cum applicatione est *in arg. cont.* Pro cuius ampliori notitia vide *art. 6. appen.* et loca ibi citata de convenientia Scripturarum. Insinuatur item per hoc quod dicitur *Lucae 12. Capilli vestri omnes numerati sunt.* Item per dictum *Eccl. 1. Arenam maris, et pluviae guttas quis dinumeravit? Unus est altissimus creator omnium.* Ac si aperte dicat: Illa non dinumeravit aliquis, nisi Deus. Per hoc ergo quod de tam minimis rebus, scilicet capillis, arenae minutiis, guttis pluviae, tantam curam habet Deus, ut ea omnia sigillatim numeraverit, ideoque ordine, et modo convenienti disposuerit, datur intelligi scholasticis perspicacibus, quod Deus multo magis modo, et ordine convenienti ea omnia quae in sacris litteris sunt, et consequenter decalogi praecepta tradidit. Vide *quaest. 68. art. 4. append.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VIII.

Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia.

Sup. q. 99. ar. 3. cor. et 2. 2. q. 104. a. 4. ad 2. et 1. d. 47 a. 4. cor. et 3. d. 37. a. 4. et 4. d. 17. q. 3. a. 1. q. 5. et mal. q. 3. a. 1. ad 7. et q. 15. a. 1. ad 8.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod praecepta decalogi sint dispensabilia. Praecepta enim decalogi sunt de iure naturali. Sed ius naturale in aliquibus deficit, et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit *in 5. Ethic. cap. 7. to. 5.* Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut *supra* dictum est *q. 96. a. 6. et q. 97. a. 4.* Ergo in praeceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Praeterea. Sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in praeceptis legis, quae homo statuit. Ergo cum praecepta decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed Praelati vice Dei funguntur in terris: dicit enim Apostolus *2. ad Corinth. 2. 10. Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi.* Ergo etiam Praelati possunt in praeceptis decalogi dispensare.

3. Praeterea. Inter praecepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto praecepto videtur dispensari per homines: puta cum secundum praeceptum legis humanae homines licite occiduntur, puta malefactores, vel hostes. Ergo praecepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Praeterea. Observatio sabbati continetur inter praecepta decalogi. Sed in hoc praecepto fuit dispensatum: dicitur enim *1. Machab. 2. 41. Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo, quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* Ergo praecepta decalogi sunt dispensabilia.

Sed contra est, quod *Isai. 24. 5.* quidam reprehenduntur de hoc quod *mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum:* quod maxime videtur intelligendum de praeceptis decalogi. Ergo praecepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 96. a. 6. et q. 97. a. 4.* tunc in praeceptis debet fieri dispensatio, quando occurit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem, et principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem iustitiae, et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo praecepta dentur, quae contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem iustitiae, et virtutis, huiusmodi praecepta continent intentionem legislatoris: et ideo indispensabilia sunt: puta si poneretur hoc praeceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid iniuste, vel male, huiusmodi praecepta essent indispensabilia; sed si aliqua alia praecepta traderentur ordinata ad ista praecepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus praeceptis dispensatio posset fieri, inquantum per omissionem huiusmodi praeceptorum in aliquibus casibus non fieret praeiudicium primis praeceptis, quae continent intentionem legislatoris: puta si ad conservationem reipublicae statueretur in aliqua civitate, quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessae, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam maiorem utilitatem.

Praecepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam praecepta pri-

mae tabulae quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune, et finale, quod Deus est. Praecepta autem secundae tabulae continent ordinem iustitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum: secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta decalogi. Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non loquitur de iusto naturali, quod continet ipsum ordinem iustitiae, hoc enim numquam deficit, scilicet iustitiam esse servandam; sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis iustitiae, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit 2. *ad Timoth.* 2. 13. *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit sua iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his, secundum quae homines ad invicem ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod occisio hominis prohibetur in decalogo, secundum quod habet rationem indebiti: sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto decalogi: nec talis occisio est homicidium, quod praecepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit *in 1. de lib. arb. cap. 4. ante med. tom. 1.* Et similiter si alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum, vel rapina, quae praecepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae, et mortis: ipse enim est, qui poenam mortis infligit omnibus hominibus iustis, et iniustis pro peccato primi parentis; cuius sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam, vel mulierem adulteram, non est moechatus, nec fornicatus: quia accessit ad eam, quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur praecepta ipsa decalogi quantum ad rationem iustitiae, quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc, vel illud sit homicidium, furtum, vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt in matrimonio, et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominum iurisdictioni: quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum, quod illa excogitatio magis fuit interpretatio praecepti, quam dispensatio. Non enim intelligitur violare Sabbatum, qui facit opus, quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat *Matth. 12.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod praecepta decalogi sunt immutabilia, seu indispensabilia. Ut *Isai. 24.* secundum quod cum applicatione est *in argum. contr.* Item per id quod dicitur 2. *Timoth.* 2. *Deus seipsum negare non potest.* Applica, ut in *ad secundum.* Item per dictum *Psal. 88. Neque profanabo testamentum meum, et quae procedunt de labiis meis, non faciam irrita.* Patet enim, quod testamentum Dei vetus proprie, et principaliter est decalogus, hoc est consistit in praeceptis decalogi. Nam praecepta decalogi vocat Apostolus *Hebr. 9. Tabulas testamenti.* Hoc ergo suum testamentum dixit Deus: *Non profanabo,* et haec verba, quae immediate *art. 6. app.* processerunt de labiis suis, inquit idem: *Non faciam irrita.* Testamentum itaque hoc est immobile, et verba talia decem sunt irrefragabilia. Quod totum magis apparet omnibus esse verum ex adiunctione hac, scilicet quod scripta fuerunt, et quidem digito Dei, et in tabulis lapideis. Nam ad firmitatem rei pertinet, ut liquido constat, et quod aliquid scribatur, et quod manu propria legislatoris regis scribatur, et quod in petra durissima exaretur. Nec obstat praemissis, quod *Psalm. 88.* loquatur ad litteram planam de promissione a Deo facta David de successione regni, quam illis verbis contestatur fore inviolabilem, atque irretractabilem, quoniam Scriptura sacra sub una etiam littera sensus litterales plures habet *quaest. 1. ar. 10. cum Elucid.* maxime si a simili, prout nunc fecimus, procedatur. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IX.

Utrum modus virtutis cadat sub praecepto legis.

Sup. q. 96. a. 3. ad 2. et 2. 2. q. 44. a. 4. ad 1. et ar. 8. cor. et 2. d. 28. ar. 3. cor. et 4. d. 15. qu. 3. a. 4. q. 1. ad 3. et mal. q. 2. a. 5. ad 7.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod modus virtutis cadat sub praecepto legis. Est enim modus virtutis, ut aliquis iuste operetur iusta, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed *Deuteron. 16. 20.* praecipitur: *Iuste quod iustum est exequaris.* Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

2. Praeterea. Illud maxime cadit sub praecepto, quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter, ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur *in 2. Ethic. c. 1. a. med. et lib. 1. c. 9. et c. 13. t. 5.* virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

3. Praeterea. Modus virtutis proprie esse videtur, ut aliquis voluntarie, et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub praecepto legis divinae: dicitur enim *in Ps. 99. 1. Servite Domino in laetitia:* et 2. *ad Corinth. 9. 7. Non ex tristitia, aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus:* ubi glossa ordi-

naria Augustini *in Psal. 91. ante med. tom. 8.* dicit: *Quidquid boni facis, cum hilaritate fac; et tunc bene facis: si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis.* Ergo modus virtutis cadit sub praecepto legis.

Sed contra. Nullus potest operari eo modo, quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum *in 2. Ethic. c. 4. t. 5.* Quicumque autem transgreditur praeceptum legis, meretur poenam. Sequeretur ergo, quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur poenam. Hoc autem est contra intentionem legis, quae intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 90. a. 3. ad 2.* praeceptum legis habet vim coactivam. Illud ergo directe cadit sub praecepto legis, ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum poenae, ut dicitur *in 10. Ethic. cap. ult. to. 5.* nam illud proprie cadit sub praecepto legis, pro quo poena legis infligitur. Ad instituendam autem poenam aliter se habet lex divina, et aliter lex humana. Non enim poena legis infligitur, nisi pro illis, de quibus legislator habet iudicare: quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est lator legis humanae, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus: quia *homines vident ea quae parent*, ut dicitur *1. Regum 16. 7.* Sed solius Dei, qui est lator legis divinae, est iudicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud *Ps. 7. 11. Scrutans corda, et renes Deus.*

Secundum hoc igitur dicendum est, quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana, et divina; quantum ad aliquid autem a lege divina, sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero nec a lege humana, nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit secundum Philosophum *in 2. Ethic. cap. 4. to. 5.* Quorum primum est, si aliquis operetur sciens; hoc autem diiudicatur et a lege divina, et a lege humana: quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua diiudicantur ad poenam, vel ad veniam tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam. Secundum autem est, ut aliquis operetur volens, vel eligens, et propter hoc eligens; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis, et intentionis, de quibus *supra* dictum est *q. 8. et 12.* Et ista duo non diiudicat lex humana, sed solum divina: lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit; punit autem eum lex divina, secundum illud *Matth. 5. 22. Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.* Tertium autem, ut firmiter, et immobiliter habeat, et operetur: et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub praecepto neque legis divinae, neque legis humanae: neque enim ab homine, neque a Deo punitur tamquam praecepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum, quod modus faciendi actum iustitiae, qui cadit sub praecepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem iuris, non autem quod fiat ex habitu iustitiae.

Ad secundum dicendum, quod intentio legislatoris est de duobus: de uno quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere: et hoc est virtus: aliud autem est, de quo intendit praeceptum ferre: et hoc est, quod ducit, vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis praecepti, et id de quo praeceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod operari sine tristitia opus virtutis cadit sub praecepto legis divinae: quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum laetitia, vel hilaritate, quodammodo cadit sub praecepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei, et proximi, quae cadit sub praecepto, cum amor sit causa delectationis; et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum. *Delectatio enim operis est signum habitus generati*, ut dicitur *in 2. Ethic. cap. 3. in princ. to. 5.* Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod modus virtutis non cadit sub praecepto. Ut per hoc quod dicitur *Ezech. 29. Nabuchodonosor rex Babylonis fecit servire exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei, neque exercitus eius de Tyro, pro servitute, qua servivit mihi adversus eum. Propterea haec dicit Dominus Deus: Ecce dabo etc. et erit merces exercitui illius, et operi, quo servivit. Dedi ei terram Ægypti, pro eo quod laboraverit mihi, ait Dominus Deus.* Manifestum enim est, quod servitus ista, et labor, quo rex Babylonis Deo servivit, et laboravit, non processerunt ex habitu virtutis, cum regem illum pateat infidelem fuisse *2. 2. quaest. 4. ar. 5. et qu. 27. ar. 7.* et tamen non tantum non punitus est pro illa servitute, et labore, sed e contrario est remuneratus. Quod si modus virtutis caderet sub praecepto, rex ipse, etiam quod Deo tunc servierit, ac laboraverit, punitur, tamquam transgressor praecepti. Modum namque virtutis tanto minus servavit in tali servitio laborioso, quanto magis ignorabat, se Deo servire, hoc ipsumque non intendebat. Quinimmo suae cupiditati, ac superbiae militare studebat, ut scilicet suas divitias, regnum, atque potentiam dilataret, de quibus etiam sic ampliatis postea superbivit. Unde B. Ambrosius de huiusmodi hominibus, quibus divina iustitia tamquam flagellis utitur ad alios peccatores puniendos, ait: *Tales in eo, quod puniunt, Deo servire dicuntur: in eo autem, quod ignorant, se esse ministros irae Dei, impia vanitate superbiunt: mercedem suae servitutis a Deo nonnisi temporalem inveniunt; poenam vero suae superbiae non effugiunt.* Haec ille, et recitantur *in decretis 23. qu. 5. cap. remittuntur.* Scriptura igitur praedictis verbis *Ezech. 29.* sicut et illis, scilicet *Nabuchodonosor regis Babylonis servi mei Isa. 27.* si scholasticam lin-

gnam assumat, breviter dixit: Modus virtutis non cadit sub praecepto, et hoc a fortiori patet hic. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. X.

Utrum modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis.

2. 2. qu. 44. art. 1. ad 1. et 3. d. 27. qu. 3. art. 4. et d. 37. ar. 6. et ver. qu. 25. ar. 7. ad 8. et q. 24. a. 12. ad 16. et mal. q. 2. a. 5. ad 7. et op. 17. c. 6.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis. Dicitur enim *Matth. 19. 17. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata:* ex quo videtur, quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex caritate fiant: dicitur enim *1. ad Cor. 13. 3. Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo modus caritatis est in praecepto.

2. Praeterea. Ad modum caritatis proprie pertinet, ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub praecepto: dicit enim Apostolus *1. ad Cor. 10. 31. Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus caritatis cadit sub praecepto.

3. Praeterea. Si modus caritatis non cadat sub praecepto, ergo aliquis potest implere praecepta legis non habens caritatem. Sed quod potest fieri sine caritate, potest fieri sine gratia, quae semper adiuncta est caritati. Ergo aliquis potest implere praecepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum *in lib. de haeres. haer. 88. to. 6.* Ergo modus caritatis est in praecepto.

Sed contra est, quia quicumque non servat praeceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus caritatis cadat sub praecepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid, et non ex caritate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet caritatem, operatur non ex caritate. Ergo sequitur, quod quicumque non habet caritatem, peccet mortaliter in omni opere, quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt contrariae opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum caritatis esse sub praecepto. Nec est impossibile observare hoc praeceptum caritatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quod caritas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens caritatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter: quia hoc est praeceptum affirmativum, ut ex caritate operetur; et non obligat ad semper, sed pro tempore illo, quo aliquis habet caritatem. Alii vero dixerunt, quod omnino modus caritatis non cadit sub praecepto.

Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim caritatis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est quidam actus per se: et hoc modo cadit sub praecepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet *Diliges Dominum Deum tuum, et Diliges proximum tuum.* Et quantum ad hoc primi verum dixerunt. Non enim est impossibile hoc praeceptum observare, quod est de actu caritatis: quia homo potest se disponere ad caritatem habendam; et quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus caritatis, secundum quod est modus actuum aliarum virtutum, hoc est secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad caritatem, quae *est finis praecepti*, ut dicitur *1. ad Tim. 1.* Dictum est enim *supra q. 12. art. 4.* quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est, quod secundi dixerunt, quod modus caritatis non cadit sub praecepto: hoc est (1) dictum, quod in hoc praecepto, *Honora patrem*, non includitur, quod honoretur pater ex caritate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habeat caritatem, non efficitur transgressor huius praecepti, etsi sit transgressor praecepti, quod est de actu caritatis; propter quam transgressionem meretur poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non dixit, *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum*, sed *serva omnia mandata;* inter quae etiam continetur mandatum de dilectione Dei, et proximi.

Ad secundum dicendum, quod sub praecepto caritatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet, ut omnia referantur in Deum: et ideo praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex vi huius praecepti, quod est, *Honora parentes*, sed ex vi huius praecepti, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Et cum ista sint duo praecepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare: et ita potest contingere, quod aliquis implens praeceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur praeceptum de omissione modi caritatis.

Ad tertium dicendum, quod observare omnia praecepta legis homo non potest, nisi impleat praeceptum caritatis; quod non fit sine gratia: et ideo impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis, Concilio, et Augustino insinuatum, quod modus caritatis non cadit sub praecepto legis divinae. A Concilio quidem Tridentino *sess. 6. can. 7. Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri; aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: Anathema sit.* Haec ibi. Patet enim, quod quicumque, ut dicit *arg. contr.* non servat praeceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus caritatis cadat sub praecepto, sequetur quod quicumque operatur aliquid non ex caritate, peccet mortaliter. Quicumque autem non habet caritatem,

(1) *Al.* dictu.

operatur non ex caritate. Ergo sequetur, quod quicumque non habet caritatem, peccet mortaliter in omni opere, quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum, quod est inconveniens. Adde tu, quod est haeresis Lutheri, contra quam loquitur ibi Concilium *supra* adductum. In errore igitur Lutheri includebatur, immo et ille error ex hoc sequebatur, quod modus caritatis caderet sub praecepto; et consequenter ab oppositis in canone illo contra Lutherum includitur contrarium, scilicet quod modus caritatis non cadit sub praecepto. Articulus itaque praesens D. Thomae oppugnat, expugnatque haeresim Lutheri, licet nondum a multis annis natus esset, tantoque magis, quanto a Concilio sacro ad ipsam expugnandam iuvatur. Verum si contra haeresim praedictam, et consequenter in favorem veritatis huius articuli vis plura, vide Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. Genes. 4. concl. 3.* et *Additi. art. Nu. 58.* A Scripturis autem insinuatur in principio dictum per hoc quod legitur *2. Machab. 3. Cum sancta civitas habitaretur in omni pace, leges etiam optime custodirentur, fiebat, ut et ipsi reges, et principes locum summo honore dignum ducerent, et templum maximis muneribus illustrarent; ita ut Seleucus Asiae rex de redditibus suis praestaret omnes sumptus ad ministerium sacrificiorum pertinentes.* Clarum enim est, quod isti reges pagani non erant in caritate: quorum tamen opera praemissa, ut peccata, non vituperantur; sed ut bona moralia, valde laudabiliter hic commemorantur. Ex his ergo Scriptura scholasticis acutis concludendum aperte relinquit, quod modus caritatis non cadit sub praecepto. A B. Augustino quoque insinuatur idem per hoc quod *in lib. de civ. Dei* speciatim *in quinto*, plura eius colligendo in unum, dicit, quod Romani antiquitus meruerunt imperium a Deo multis de causis, scilicet ex amore patriae, ex zelo iustitiae, ex pietate civilis benevolentiae. De qua re videas pulcherrima in D. Thomam *opus. 20.* videlicet de regimine principum *l. 3. c. 4. 5. 6.* Constat vero, quod Romanorum nobiles antiquissimi fuerunt pagani, et consequenter caritatem virtutem theologicam non habentes; et consequenter praedicta sua opera, scilicet amor patriae, zelus iustitiae, singularis pietas civilis benevolentiae non procedebant ex tali caritate: et tamen his tribus non modo non peccarunt, sed e contrario tam amplissimum in toto orbe dominium meruerunt; certissimum utique, ac evidentissimum huius rei signum, quod modus caritatis non est in praecepto. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

ART. XI.

Utrum convenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum.

Sup. ar. 3. et loc. ibid. adn.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum. Quia, ut Dominus dicit *Matt. 22. 40. In duobus praeceptis caritatis pendet omnis lex, et prophetae.* Sed haec duo praecepta explicantur per decem praecepta decalogi. Ergo non oportet alia praecepta moralia tradere.

2. Praeterea. Praecepta moralia a iudicialibus, et caeremonialibus distinguuntur, ut dictum est *qu. pr. ar. 3. 4. et 5.* Sed determinationes communium praeceptorum moralium pertinent ad iudicialia, et caeremonialia praecepta: communia autem praecepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo praesupponuntur, ut dictum est *ar. 3. hu. qu.* Ergo inconvenienter traduntur alia praecepta moralia praeter decalogum.

3. Praeterea. Praecepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut *supra* dictum est *a. 2. hu. qu.* Sicut igitur in lege ponuntur praecepta moralia praeter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem; ita etiam deberent poni aliqua praecepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia huiusmodi: quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia praecepta moralia praeter decalogum.

Sed contra est, quod *in Psal. 18. 8.* dicitur: *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per alia etiam moralia, quae decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima eius ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia praecepta moralia tradere.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *quaest. praec. ar. 3. et 4.* praecepta iudicialia, et caeremonialia ex sola institutione vim habent: quia antequam instituerentur, non videbatur referre utrum, sic vel aliter fieret. Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi numquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quaedam sunt communissima, et adeo manifesta, quod editione non indigent, sicut mandata de dilectione Dei, et proximi, et alia huiusmodi, ut *supra* dictum est *ar. 1. et 3. hu. qu.* quae sunt quasi fines praeceptorum: unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quaedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre: et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent: et haec sunt praecepta decalogi. Quaedam vero sunt, quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus: et ista sunt praecepta moralia superaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moysen, et Aaron.

Sed quia ea quae sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum quae non sunt manifesta, alia praecepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad praecepta decalogi per modum cuiusdam additionis ad ipsa. Nam in primo praecepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia praecepta prohibitiva eorum quae ordinantur in cultum idolorum, sicut habetur *Deuter. 18. 10. Non inveniatur in te, qui lustret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem: nec sit maleficus, nec incantator, nec Pythones consulat, neque divinos, et quaerat a mortuis veritatem.* Secundum autem praeceptum prohibet periurium. Superadditur autem ei

prohibitio blasphemiae *Lev. 14.* et prohibitio falsae doctrinae *Deut. 13. 17.* Tertio vero praecepto superadduntur omnia caeremonialia. Quarto autem praecepto de honore parentum superadditur praeceptum de honoratione senum, secundum illud *Lev. 19. 32. Coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et universaliter omnia praecepta inducentia ad reverentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda vel aequalibus, vel minoribus. Quinto autem praecepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii, et cuiuslibet violationis contra proximum, sicut illud *Levit. 19. 16. Non stabis contra sanguinem proximi tui*; et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud *Lev. 19. 17. Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Praecepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur praeceptum de prohibitione meretricii, secundum illud *Deuter. 24. 17. Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel*; et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud *Lev. 18.22. Cum masculo non commisceberis, cum omni pecore non coibis.* Septimo autem praecepto de prohibitione furti adiungitur praeceptum de prohibitione usurae, secundum illud *Deut. 23. 19. Non foeneraberis fratri tuo ad usuram*; et prohibitio fraudis, secundum illud *Deuter. 25. 13. Non habebis in sacculo diversa pondera*; et universaliter omnia quae ad prohibitionem calumniae, et rapinae pertinent. Octavo vero praecepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud *Exod. 23. 2. Nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiae, ut a veritate devies*; et prohibitio mendacii, sicut ibi 7. subditur, *Mendacium fugies*; et prohibitio detractionis, secundum illud *Levit. 19. 16. Non eris criminator, et susurro in populis.* Aliis autem duobus praeceptis nulla alia adiunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad dilectionem Dei, et proximi ordinantur quaedam praecepta decalogi secundum manifestam rationem debiti; alia vero secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum, quod praecepta caeremonialia, et iudicialia sunt determinativa praeceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut praecepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum, quod praecepta legis ordinantur ad bonum commune, ut *supra* dictum est *qu. 90. a. 2.* Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei, ideo de istis virtutibus directe dantur praecepta decalogi, et superaddita. De actu autem fortitudinis datur praeceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet *Deut. 20. 3.* ubi mandatur Sacerdoti, ut ad populum dicat, appropinquante iam praelio, *Nolite metuere, nolite cedere.* Similiter etiam actus gulae prohibendus committitur monitioni paternae, quia contrariatur bono domestico: unde dicitur *Deut. 21. 20.* ex persona parentum: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriae, atque conviviis.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod convenienter ponuntur alia moralia extra decalogum, ab ipsoque distinguuntur. Ut per hoc quod dicitur *in Psalmo 18. Lex etc.* secundum quod cum discursu est *in arg. cont.* Item per hoc quod leguntur extra decalogum, tamquam ab eo distincta, alia multa moralia, ut *Deuter. 18. 13. Levit. 14. 19. etc.* ut in corpore, sufficit enim, quod inveniantur distincte extra decalogum posita a Scriptura, ad ostendendum, quod convenienter extra ponuntur, et distinguuntur. Pro cuius intellectu vide de convenientia Scripturarum *qu.68. art. 4. append. et 2. 2. qu. 122. ar.2. app. et qu. 140. art. 1. append.* Item, si vis, de sufficientia illarum *qu. 68. art. 4. append. et 2. 2. qu. 179. art. 2. append.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. XII.

Utrum praecepta moralia veteris legis iustificarent.

Sup. q. 98. ar. 1. et inf. q. 103. ar. 2. et 3. d. 40. ar. 3.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod praecepta moralia veteris legis iustificarent. Dicit enim Apostolus *Rom. 2. 13. Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.* Sed factores legis dicuntur, qui implent praecepta legis. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

2. Praeterea. *Lev. 18. 5.* dicitur: *Custodite leges meas, atque iudicia, quae faciens homo vivet in eis.* Sed vita spiritualis hominis est per iustitiam. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

3. Praeterea. Lex divina efficacior est, quam lex humana. Sed lex humana iustificat: est enim quaedam iustitia in hoc quod praecepta legis adimplentur. Ergo praecepta legis iustificabant.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *2. ad Cor. 3. 6. Littera occidit*: quod secundum Augustinum *in lib. de spir. et lit. c. 14. to. 3.* intelligitur etiam de praeceptis moralibus. Ergo praecepta moralia non iustificabant.

Respondeo dicendum, quod sicut sanum proprie, et primo dicitur, quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita iustificatio primo, et proprie dicitur ipsa factio iustitiae, secundario vero, et quasi improprie potest dici iustificatio significatio iustitiae, vel dispositio ad iustitiam. Quibus duobus modis manifestum est, quod praecepta legis iustificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi iustificautem, quam etiam significabant: quia, sicut dicit Augustinus *cont. Faust. lib. 22. c. 24. to. 6. etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa.*

Sed si loquamur de iustificatione proprie dicta, sic considerandum est, quod iustitia potest accipi, prout est in habitu, vel prout est in actu: et secundum hoc iustificatio dupliciter dicitur: uno quidem

modo secundum quod homo fit iustus adipiscens habitum iustitiae; alio vero modo secundum quod opera iustitiae operatur: ut secundum hoc iustificatio nihil aliud sit, quam iustitiae executio. Iustitia autem, sicut et aliae virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet *q. 63. ar. 4.* Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam; et haec est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum secundum illud *Roman. 4. 2. Si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Haec igitur iustitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis: et secundum hoc praecepta moralia iustificare non poterant iustitiam causando; sicut nec iudicialia, quae quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant iustificare iustitiam causando, propter eamdem rationem. Sed nec praecepta caeremonialia, quae ad ritum Sacramentorum pertinebant, poterant eo modo iustificare: illa enim Sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt Sacramenta novae legis, quae propter hoc iustificare dicuntur causaliter. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic omnia praecepta legis iustificabant, inquantum continebant illud quod est secundum se iustum; aliter tamen, et aliter. Nam praecepta caeremonialia continebant quidem iustitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur in cultum Dei, in speciali vero non continebant secundum se iustitiam, nisi ex sola determinatione legis divinae: et ideo de huiusmodi praeceptis dicitur, quod non iustificabant, nisi ex devotione, et obedientia facientium. Praecepta vero moralia, et iudicialia continebant id quod erat secundum se iustum, vel etiam in speciali; sed moralia praecepta continebant id quod est secundum se iustum secundum iustitiam generalem, quae est omnis virtus, ut dicitur *in 5. Ethic. cap. 1. a. med. to. 5.* Praecepta vero iudicialia pertinebant ad iustitiam specialem, quae consistit circa contractus humanae vitae, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus accipit ibi *iustificationem* pro executione iustitiae.

Ad secundum dicendum, quod homo faciens praecepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat poenam mortis, quam lex transgressoribus infligebat: in quo sensu inducit hoc Apostolus *ad Gal. 3.*

Ad tertium dicendum, quod praecepta legis humanae iustificant iustitia acquisita, de qua non quaeritur ad praesens, sed solum de iustitia, quae est apud Deum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod praecepta moralia non iustificabant. Ut *2. Cor. 3.* secundum quod cum expositione B. Augustini est *in argum. contr.* Item per hoc quod dicitur *Ezech. 20. Dedi eis praecepta non bona, et iudicia, in quibus non vivent.* Per praecepta enim intendit et moralia, et caeremonialia; per iudicia vero iudicialia. Dicuntur vero illa non bona, quia non iustificabant. Quomodo tamen hoc in speciali de caeremonialibus verificetur, vel non, vide *q. 103. ar. 2.* Item per hoc quod praeceptum legis vocatur *Heb. 6. Mandatum infirmum, et inutile, ad perfectum non adducens.* Non enim hoc dicitur ad significandum, quod mandatum non esset sanctum, iustum, et bonum, cum huius contrarium habeatur *Rom. 7.* sed ad denotandum, quod mandata illa non iustificabant. Secundo vides etc.

QUAESTIO CI.

De praeceptis caeremonialibus secundum se, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de praeceptis caeremonialibus: et primo de ipsis: secundo de causa eorum: tertio de duratione ipsorum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Quae sit ratio praeceptorum caeremonialium.
Secundo, Utrum sint figuralia.
Tertio. Utrum debuerint esse multa.
Quarto, De distinctione ipsorum.

ART. I.

Utrum ratio praeceptorum caeremonialium in hoc consistat, quod pertinent ad cultum Dei.

Sup. q. 99. ar. 3. et inf. q. 104. ar. 1. et q. 108. ar. 2. co. et 2. 2. q. 122. ar. 1. ad 2. et quol. 2. ar. 8. c. et quol. 4. ar. 13.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ratio praeceptorum caeremonialium non in hoc consistat, quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Iudaeis quaedam praecepta de abstinentia ciborum, ut patet *Levit. 11.* et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundum illud *Lev. 19. 19. Veste, quae ex duobus texta est, non indueris:* et iterum quod praecipitur *Num. 15. 38. Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum.* Sed huiusmodi non sunt praecepta moralia, quia non manent in nova lege: nec etiam iudicialia, quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo sunt caeremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est caeremonialium praeceptorum ratio, quod pertineant ad cultum Dei.

2. Praeterea. Dicunt quidam, quod praecepta caeremonialia dicuntur illa quae pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei praeter solemnitates. Ergo videtur, quod legis praecepta caeremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Praeterea. Secundum quosdam praecepta caeremonialia dicuntur quasi normae, idest regulae salutis: nam χαῖρε in graeco idem est quod salve. Sed omnia praecepta legis sunt regulae salutis, et non solum illa quae pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa praecepta dicuntur caeremonialia, quae pertinent ad cultum Dei.

4. Praeterea. Rabbi Moyses dicit *l. 3. Dux errant. c. 27. et 28.* quod *praecepta caeremonialia* dicuntur, *quorum ratio non est manifesta.* Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut Sabbati observatio, et celebratio Phase, Scenopoeiae, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo caeremonialia non sunt, quae pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est, quod dicitur *Exod. 18. 19. Esto populo in his quae ad Deum pertinent... ostendasque populo caeremonias, et ritum colendi.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 99. ar. 4.* caeremonialia praecepta determinant praecepta moralia in ordine ad Deum, sicut iudicialia determinant praecepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum. Et ideo caeremonialia proprie dicuntur, quae ad cultum Dei pertinent.

Ratio autem huius nominis posita est *supra q. 99. a. 3.* ubi praecepta caeremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia, et alia huiusmodi, quae immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita praeparatio colentium Deum ad cultum ipsius: sicut etiam in aliis quaecumque sunt praeparatoria ad finem, cadunt sub scientia, quae est de fine. Huiusmodi autem praecepta, quae dantur in lege de vestibus, et cibis colentium Deum, et aliis huiusmodi, pertinent ad quamdam praeparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei, sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur, qui sunt in ministerio regis: unde etiam sub praeceptis caeremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum, quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens; praesertim cum non multum inveniatur in lege, quod in solemnitatibus cerei accenderentur; sed in ipso etiam candelabro lucernae cum oleo olivarum praeparabantur, ut patet *Lev. 24.*

Nihilominus tamen potest dici, quod in solemnitatibus omnia alia quae pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur: et secundum hoc in observatione solemnitatum omnia caeremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens: nomen enim caeremoniae non est Graecum, sed Latinum.

Potest dici tamen, quod cum salus hominis sit a Deo, praecipue illa praecepta videntur esse salutis regulae, quae hominem ordinant ad Deum: et sic caeremonialia dicuntur, quae ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio caeremonialium est quodammodo probabilis, non quia ex eo dicantur caeremonialia, quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens: quia enim praecepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut *infra* dicetur *ar. seq.* inde est, quod eorum ratio non est adeo manifesta.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito a Papa, Scripturis, et Concilio insinuatum, quod caeremonialium ratio consistit in hoc quod pertinent ad cultum Dei. A Scripturis quidem, ut *Exod. 18.* secundum quod adducitur *in arg. contr. Caeremonias,* inquit, *et ritum colendi*: hoc est caeremonias colendi, et ritum colendi, scilicet Deum, idest caeremonias ad cultum Dei pertinentes, et ritum easdem caeremonias concomitantem. Item a Papa Eugenio, ut habetur ex *q. 103. a. 3. append.* ubi dicit, quod divino cultui illa aetate congruebant; et consequenter importat hoc, scilicet quod ratio caeremonialium, quae ipse vocat legalia, consistebat in pertinere ad cultum Dei. Item a Concilio Tridentino *sess. 22. cap. 5. Cum natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli: propterea pia mater Ecclesia in Missa caeremonias adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliave id genus multa, ex Apostolica disciplina, et traditione, quo et maiestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per haec visibilia religionis, et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.* Haec ibi. Quae pro tanto solum hic adducuntur, pro quanto manifestant intentum hoc, scilicet quod caeremoniae pertinent ad divinum cultum, et hoc ipsum quidem ex doctrina Apostolorum. Nec te moveat, quod de novae legis caeremoniis loquitur, quoniam utrobique formaliter, idest caeremoniarum, ut caeremoniae sunt, eadem ratio est: ut homo, licet a brutis maximo intervallo distet, tamen in eo quod animal est, eiusdem rationis est cum eis: quoniam animal, ut animal, utrobique substantia animata sensibilis est. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum praecepta caeremonialia sint figuralia.

Inf. qu. 103. ar. 1. cor. et quol. 104. ar. 2. et locis ibi cit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod praecepta caeremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cuiuslibet doctoris, ut sic pronuntiet, ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit *in 4. de doctr. christ. cap. 4. et 10. tom. 3.* Et hoc maxime videtur esse necessarium in legis latione; quia praecepta legis populo proponuntur: unde *lex debet esse manifesta,* ut Isidorus dicit *lib. 5. Etym. cap. 21.* Si igitur praecepta caeremonialia data sunt in alicuius rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse huiusmodi praecepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Praeterea. Ea quae in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repraesentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum: in theatris enim repraesentabantur olim per aliqua quae ibi gerebantur, quaedam aliorum facta. Ergo videtur, quod huiusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed caeremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est *artic. praec.* Ergo caeremonialia non debent esse figuralia.

3. Praeterea. Augustinus dicit *in Ench. c. 3. to. 3.*

quod *Deus maxime colitur fide, spe, et caritate.* Sed praecepta, quae dantur de fide, spe, et caritate, non sunt figuralia. Ergo praecepta caeremonialia non debent esse figuralia.

4. Praeterea. Dominus dicit *Ioan. 4. 24. Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed figura non est ipsa veritas, immo contra se invicem dividuntur. Ergo caeremonialia, quae pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Col. 2.16. Nemo iudicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniae, aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *art. praec.* praecepta caeremonialia dicuntur, quae ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior, et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima, et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori: unde dicitur *in Psalm. 83.3. Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum, et affectum. Et ideo secundum quod diversimodo intellectus, et affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

In statu enim futurae beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur: et ideo exterior cultus non consistit in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione, et affectione, secundum illud *Isa. 51. 3. Gaudium et laetitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.*

In statu autem praesentis vitae non possumus divinam veritatem in seipsa intueri; sed oportet quod *radius divinae veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris*, sicut Dionysius dicit *1. cap. cael. hier. circ. med.* Diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanae. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit *ad Heb. 9.* Et ideo oportebat, exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria, sed etiam figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem.

Sed in statu novae legis haec via iam est revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futurum, sed commemorari oportet per modum praeteriti, vel praesentis; sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam: et hoc est quod Apostolus dicit *ad Heb. 10. 1. Umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Umbra enim minus est, quam imago, tamquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

Ad primum ergo dicendum, quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem: alioquin daretur eis praecipitii materia, dum contemnerent, quae capere non possent. Et ideo utilius fuit, ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur; ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quod sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis; ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem: et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est *in cor. art.*

Et similiter dicendum est ad quartum: quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Papa insinuatum, quod caeremonialia erant figuralia. A Papa quidem Eugenio, ut habetur *q. 103. a. 3. append.* A Sripturis vero, ut *Colos. 2.* secundum quod est *in arg. contr.* Item per totum fere capitulum *ad Heb. 9.* ubi et tabernaculum, et hostiae, et animalium sanguis, et annualis introitus Pontificis in sancta sanctorum assignantur, tamquam figurae Christi, idest multorum a Christo in correspondentiam factorum. Vide tu ibi. Item per iy *Quorum animalium infertur sanguis etc. horum corpora cremantur extra castra. Propter quod et Iesus, ut sanctificaret populum suum, extra castra passus est Heb. 13.* Ad ampliorem intenti praemissi insinuationem vide Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. 12. concl. 1.* Et *c. 27. concl. 1. 2. et c. 30. concl. 4. et Exo. c. 31. con. 3.* Item *Lev. 1. con. 3. et c. 4. con. 5. 6.* et alibi passim. Vide ibi, sicut et alibi, indicem conclusionum ad haec, et multa similia citius invenienda. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. III.

Utrum debuerint esse multa caeremonialia praecepta.

4. di. 1. q. 1. a. 5. et q. 2. ad 2. et Rom. 5. lect. 6. c. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non debuerint esse multa caeremonialia praecepta. Ea enim quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed caeremonialia praecepta, sicut dictum est *a. 1. et 2. praec.* ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, a quo omnia, et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia.* ut dicitur *1. Corith. 8. 6.* Ergo caeremonialialia non debuerunt multiplicari.

2. Praeterea. Multitudo caeremonialium praeceptorum transgressionis erat occasio, secundum illud quod dicit Petrus *Act. 15. 10. Quid tentatis Deum imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Sed transgressio divinorum praeceptorum contrariatur humanae saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere homi-

num, ut Isidorus dicit *l. 5. Etym. cap. 3.* videtur quod non debuerint multa praecepta caeremonialia dari.

3. Praeterea. Praecepta caeremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem, et corporalem, ut dictum est *art. praec.* Sed huiusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu, et veritate*, ut habetur *Ioan. 4.* Non ergo debuerunt multa praecepta caeremonialia dari.

Sed contra est, quod dicitur *Oseae 8. 6. Scribam ei multiplices leges meas*: et *Iob 11. 12. Ut ostenderet tibi secreta sapientiae, quod multiplex sit lex eius.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 90. a. 2. et 3. et q. 96. a. 1.* omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur; quidam proni ad malum, qui sunt per praecepta legis coercendi, ut *supra* dictum est *q. 95. a. 1.* quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratia: et tales sunt per legis praeceptum instruendi, et in melius promovendi.

Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat praecepta caeremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni: et ideo necesse erat, ut ab idololatriae cultu per praecepta caeremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriae deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda; et iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quae ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriae deservire. Ex parte vero eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio caeremonialium praeceptorum: tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue; tum quia mysterium Christi, quod per huiusmodi caeremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; et multa circa ipsum consideranda erant, quae oportuit per diversa caeremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum, quod quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem: sicut una medicina sufficit, si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem, et imperfectionem eius quod est ad finem, oportet ea multiplicari: sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Caeremoniae autem veteris legis invalidae, et imperfectae erant ad repraesentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subiugandum mentes hominum Deo. Unde Apostolus dicit *ad Hebr. 7. 18. Reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem, et inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Et ideo oportuit huiusmodi caeremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum, quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur. Et ideo ut caveretur transgressio idololatriae, et superbiae, quae in Iudaeorum cordibus nasceretur, si omnia praecepta legis implerent, non propter hoc praetermisit Deus multa caeremonialia praecepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum: propter quod statuit, quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet; et multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam Rabbi Moyses Ægyptius dicit *l. 3. Dux errant. c. 28. et 29.* Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum daemonum declinarent.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, Glossa, et Papa insinuatum, quod caeremonialia debebant esse multa. A Glossa quidem, per locum a simili, cum *super illud Gal. 4. Ubi venit plenitudo temporis etc.* dicit: *Quanto maior iudex veniebat, tanto praeconum series longior praecedere debebat.* Ac si a simili dicat: Quanto venturi mysteria maiora erant futura, tanto caeremonialium figurarum series numerosior praecedere debebat. Vide *res. ad 1.* A Scripturis vero per dictum *Oseae 8. Scribam eis multiplices leges meas. Hostias offerent, immolabunt carnes, et comedent.* Patet enim hic ad litteram ex contextu, quod loquitur Deus de caeremonialibus, easque multiplices nominat. Ceterum de sententiis amicorum Iob, de quibus fit mentio *in arg. cont.* quomodo universaliter pro veritate intelligi possint, vel non, vide *sup. a. n. 467.* A Papa autem Eugenio, ut habetur ex *ar. 4. app.* Ubi nomine communi ipse vocat legalia, quae in textu praesenti sanctus Doctor nominat caeremonialia. Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum caeremoniae veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra, et observantias.

Colos. 2. lect. 4. princ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod caeremoniae veteris legis inconvenienter dividantur in *sacrificia, sacramenta, sacra, et observantias.* Caeremoniae enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quae figurabatur sacrificium, quo Christus *se obtulit oblationem, et hostiam Deo*, ut dicitur *ad Ephes. 5. 2.* Ergo sola sacrificia erant caeremonialia.

2. Praeterea. Vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsorum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui *sacramenta* contra *sacrificia.*

3. Praeterea. *Sacrum* dicitur, quod est Deo dicatum; secundum quem modum tabernaculum, et vasa eius sanctificari dicebantur. Sed omnia caeremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est *ar. 1. hu. qu.* Ergo caeremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars caeremonialium debet *sacra* nominari.

4. Praeterea. *Observantiae* ab observando dicuntur. Sed omnia praecepta legis observari debebant:

dicitur enim *Deuter. 8. 11. Observa, et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata eius, atque iudicia, et caeremonias.* Non ergo *observantiae* debent poni una pars caeremonialium.

5. Praeterea. Solemnitates inter caeremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet *ad Coloss. 2.* Similiter etiam oblationes, et munera, ut patet per Apostolum *ad Hebr. 9.* quae tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est praedicta distinctio caeremonialium.

Sed contra est, quod in veteri lege singula praedicta *caeremoniae* vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur caeremoniae *Num. 15. 24. Offerat vitulum, et sacrificium eius, ac libamenta, ut caeremoniae postulant.* De *sacramento* etiam ordinis dicitur *Levit. 7. 39. Haec est unctio Aaron, et filiorum eius in caeremoniis.* De *sacris* etiam dicitur *Exod. 3. 21. Haec sunt instrumenta tabernaculi testimonii in caeremoniis Levitarum.* De *observantiis* etiam dicitur *3. Reg. 9. 6. Si aversi fueritis non sequentes me, nec observantes caeremonias, quas proposui vobis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 1. et 2. hu. qu.* caeremonialia praecepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis*, quae in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra*, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari, scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum: et ad hoc pertinent *sacramenta*: et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt: et ad hoc pertinent *observantiae*, puta in cibis, et vestimentis, et aliis huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis, et per aliquos homines: et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus; ita etiam per *sacramenta*, et *sacra* illorum figurabantur sacramenta, et sacra novae legis; et per eorum *observantias* figurabatur conversatio populi novae legis: quae omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum, quod sacrificium novae legis, idest Eucharistia continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificavit* enim *per suum sanguinem populum*, ut dicitur *ad Heb. ult. 12.* Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant: et ideo non dicuntur *sacramenta*. Sed ad hoc designandum seorsum erant quaedam sacramenta in veteri lege, quae erant figurae futurae consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quaedam sacrificia adiungerentur.

Ad tertium dicendum, quod etiam sacrificia, et sacramenta erant sacra, sed quaedam erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia, nec sacramenta: et ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum*.

Ad quartum dicendum, quod ea quae pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *observantiarum*, inquantum a praemissis deficiebant. Non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum, et vasa eius, sed per quamdam consequentiam erant caeremonialia, inquantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quod sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem, et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apostolus dicit *ad Hebr. 5. 1. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona, et sacrificia pro peccatis.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Papa insinuatum, quod caeremonialia convenienter dividuntur in quatuor, scilicet sacra, sacrificia, sacramenta, et observantias. Ut *Num. 15. etc.* secundum quod distincte adducuntur *in arg. cont.* Item a Papa Eugenio IV. in Concilio Florentino: *Sacrosancta Romana Ecclesia firmiter credit, profitetur, et docet, legalia veteris testamenti, seu Mosaicae legis, quae dividuntur in caeremonias, sacra, sacrificia, sacramenta, cessasse.* Haec ille *in constit. super union. Iacobin.* Ubi nomine caeremoniarum, cum eas aliis tribus condividat, intelligit caeremonias quasdam specialiter sumptas, quae in textu isto vocantur observantiae. Ceterum per ly *convenienter* vide de convenientia, et sufficientia Scripturarum *q. 68. ar. 4. appendic. et 2. 2. q. 122. ar. 2. app. et q. 140. a. 1. app. et q. 179. a. 2. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO CII.

De caeremonialium praeceptorum causis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de causis caeremonialium praeceptorum.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, Utrum praecepta caeremonialia habeant causam.

Secundo, Utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem.

Tertio, De causis sacrificiorum.

Quarto, De causis sacrorum.

Quinto, De causis sacramentorum.

Sexto. De causis observantiarum.

ART. I.

Utrum caeremonialia praecepta habeant causam.

Rom. 4. lect. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod caeremonialia praecepta non habeant causam. Quia *super illud Eph. 2. Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit Glossa interlinearis, *idest evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, idest praeceptis evangelicis, quae ex ratione sunt.* Sed si observantiae veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novae legis. Non ergo caeremoniales observantiae veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Praeterea. Vetus lex successit legi naturae. Sed in lege naturae fuit aliquod praeceptum, quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit *8. sup. Genes. ad lit. cap. 6. et 13. to. 3.* de prohibitione ligni vitae. Ergo etiam in veteri lege aliqua praecepta danda erant, in quibus hominis obedientia probaretur, quae de se nullam rationem haberent.

3. Praeterea. Opera hominis dicuntur moralia, secundum quod sunt a ratione. Si igitur caeremonialium praeceptorum sit aliqua ratio, non differrent a moralibus praeceptis. Videtur ergo, quod caeremonialia praecepta non habeant aliquam causam: ratio enim praecepti ex aliqua causa sumitur.

Sed contra est, quod dicitur *in Psal. 18. 9. Praeceptum Domini lucidum illuminans oculos.* Sed caeremonialia sunt praecepta Dei. Ergo sunt lucida; quod non esset nisi haberent rationabilem causam.

Respondeo dicendum, quod cum sapientis sit ordinare secundum Philosophum *in 1. Metaph. cap. 2. a princ. to. 3.* ea quae ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit ad *Rom. 13.* Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis: ea enim quae casu eveniunt, praeter intentionem finis, vel quae non serio fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata.

Secundo oportet, quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini: et ex hoc sequitur, quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine: sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis eius, ut dicitur *in 2. Phys. tex. 88. to. 2.*

Manifestum est autem, quod praecepta caeremonialia, sicut et omnia alia praecepta legis, sunt ex divina sapientia instituta; unde dicitur *Deuter. 4. 6. Haec est sapientia vestra, et intellectus coram populis.* Unde necesse est dicere, quod praecepta caeremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causae assignari possint.

Ad primum ergo dicendum, quod observantiae veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana, et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novae legis, quae praecipue consistunt in fide, et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio ligni scientiae boni, et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur: et sic etiam caeremonialia praecepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod praecepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas: sicut, *Non occides: Non furtum facies.* Sed praecepta caeremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est *in corp. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod caeremonialia praecepta habebant causam. Ut *Ps. 18. Praeceptum etc.* secundum quod cum applicatione est *in arg. cont.* Pro quo nota, quod luciditas interna, qua intellectus percipit aliquid, fit per causam, cum scire sit rem per causam cognoscere *1. Poster.* Et ideo bene textus dixit ly *quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.* Ac si aperte dicat: Lucidum est illud quod habet causam rationabilem: et e contra illud non est lucidum, quod non habet causam talem. Item insinuatur *a Iob 5. Nihil in terra sine causa fit.* Patet siquidem, quod facta circa legem divinam, maxime in his quae ad cultum Dei pertinent, neque esse debent, neque sunt minus ordinata, quam illa quae fiunt in terra: et consequenter cum esse factum sine causa dicat quid inordinatum, concludendum Theologis scholasticis est, quod per sententiam Iob praemissam monstratur, et a fortiori quidem, quod caeremonialia habent causam. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum praecepta caeremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum.

Rom. 4. lec. 2. lec. 2. col. 2. et 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod praecepta caeremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter praecepta enim caeremonialia praecipua erant circumcisio, et immolatio agni Paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum: dicitur enim *Genes. 17. 11. Circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me, et vos:* et de celebratione Phase dicitur *Exod. 13. 9. Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multo magis alia caeremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Praeterea. Effectus proportionatur suae causae. Sed omnia caeremonialia sunt figuralia, ut *supra* dictum est *q. praec. ar. 2.* Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Praeterea. Illud quod de se est indifferens, utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quaedam sunt in praeceptis caeremonialibus, quae non videntur differre, utrum sic vel sic fiant, sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis huiusmodi particularibus circumstantiis. Ergo praecepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra. Sicut praecepta caeremonialia figurabant Christum, ita etiam historiae veteris testamenti: dicitur enim *1. ad Cor. 10. 11.* quod *omnia in figura contingebant illis.* Sed in historiis veteris testamenti praeter intellectum mysticum, seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam praecepta caeremonialia praeter causas figurales habebant etiam causas litterales.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. praec.* ratio eorum quae sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem praeceptorum caeremonialium est duplex. Ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum: sicut etiam verba Prophetarum sic respiciebant praesens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit *super Os. sup. illud cap. 1. Abiit, et accepit.* Sic igitur rationes praeceptorum caeremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus: et rationes illae sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriae cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quae tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum: et sic habent rationes figurales, et mysticas; sive accipiantur ex ipso Christo, et ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam*; sivo ad mores populi Christiani, quod pertinet ad *moralitatem;* sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut intellectus metaphoricae locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur, ut hoc significent; ita etiam significationes caeremoniarum legis, quae sunt commemorativae beneficiorum Dei, propter quae institutae sunt, vel aliorum huiusmodi, quae ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet, quod assignetur causa celebrationis Phase, quod est signum liberationis ex Aegypto, et circumcisionis, quod est signum pacti, quod Deus habuit cum Abraham; quod pertinet ad causam litteralem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si caeremonialia praecepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad praesentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum, quod sicut in legibus humanis dictum est *q. 96. ar. 3.* quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed haec sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multae particulares determinationes in caeremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem, in communi vero habent etiam causam litteralem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod caeremonialia causam habebant et litteralem, et figuralem. Ut a simili probatur per illud *1. Cor. 10. in arg. cont.* Pro cuius meliori captu regulae illius memento, quae ponitur *1. q. 1. a. 9. 10.* quod scilicet litteralis sensus est fundamentum omnium aliorum sensuum. In regula siquidem ista fundatur id quod dicitur hic, scilicet *historiae veteris testamenti habent sensum litteralem, et non tantum figuralem.* Vide *ibidem art. 9. Elucid. post resp. ad 3.* contra quorumdam abusum, sed et easdem *super q. 68. ar. 2. append. et q. 91. ar. 1. appen. et qu. 92. art. 3. append.* A Papa Eugenio etiam insinuatur per hoc quod dicit, quod legalia significabant aliquod futurum. Vide *qu. 103. a. 3. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. III.

Utrum possit assignari conveniens ratio caeremoniarum, quae ad sacrificia pertinent.

Isa. 1. lect. 4. fin. et Ps. 26. co. 2. et Hebr. 10. lect. 1. cap. 3. et 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non possit conveniens ratio assignari caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent. Ea enim quae in sacrificium offerebantur, sunt illa quae sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quaedam, et panes quidam. Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundum illud *Ps. 49. 13. Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter huiusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Praeterea. In sacrificium divinum non offerebatur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium, et caprarum; et de avibus communiter quidem turtur, et columba; specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Praeterea. Sicut homo a Deo habet dominium volatilium, et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Praeterea. Indifferenter offerri mandabantur turtures, et columbae. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita et pulli turturum.

5. Praeterea. Deus est auctor vitae non solum hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur *Gen. 1.* Mors autem opponitur vitae. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia: praecipue quia etiam Apostolus monet *Rom. 12. 1. Ut exhibeamus nostra corpora hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Praeterea. Si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia, qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, praecipue in avibus, ut patet *Lev. 1.*

7. Praeterea. Omnis defectus animalis via est ad corruptionem, et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi, aut caeci, aut aliter maculosi.

8. Praeterea. Illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli *1. Corint. 10. 18. Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quaedam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis, et adeps, pectusculum, et armus dexter.

9. Praeterea. Sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiae pacificae, et hostiae pro peccato. Sed nullum animal foeminini sexus offerebatur Deo in holocaustum; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus, quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis, et pro peccato offerebantur animalia foeminini sexus, et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Praeterea. Omnes hostiae pacificae unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quod quorumdam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorumdam autem possent, ut mandatur *Lev. 7.*

11. Praeterea. Omnia peccata in hoc conveniunt, quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Praeterea. Omnia animalia, quae offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens, quod de terrae nascentibus diversimode fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur spicae, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula.

13 Praeterea. Omnia quae in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo praeter animalia solum haec Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Praeterea. Sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repraesentat mel, quam de mordacitate, quam repraesentat sal: dicitur enim *Eccli. 24. 27. Spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur in sacrificio apponi mel, et fermentum, quod etiam facit panem sapidum; et praecipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo, quod ea quae pertinent ad caeremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est, quod dicitur *Levit. 1. 9. Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum, et odorem suavissimum Domino.* Sed sicut dicitur *Sap. 7. 28. Neminem diligit Deus, nisi qui cum sapientia inhabitat:* ex quo potest accipi, quod quicquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illae caeremoniae sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. praec.* caeremoniae veteris legis duplicem causam habebant: unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa caeremoniarum quae ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet, quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tamquam a primo principio, et ordinet in Deum tamquam in ultimum finem: et hoc repraesentabatur in oblationibus, et sacrificiis: secundum quod homo ex rebus suis quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat, secundum quod dixit *David 1. Paralip. 29. 14. Tua sunt omnia; et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo, quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum, nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat: propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri, nisi Deo, secundum illud *Exod. 22. 20. Qui immolat diis, occidetur, praeter quam Domino soli.* Et ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio. Alio modo ex hoc quod per huiusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudaeorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi huiusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus huiusmodi sacrificia magis Deo, quam idolis offerret. Unde dicitur *Ier. 7. 22. Non sum locutus cum patribus vestris, et non praecepi eis in die, qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocaustomatum, et victimarum.* Inter omnia autem dona, quae Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit Filium suum. Unde dicitur *Io. 3. 16. Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et ideo potissimum sacrificium est, quo ipse Christus *seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur *ad Ephes. 5. 2.* et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare, et praecipuum sacrificium figuraretur, tamquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit *ad Hebr. 10. 11.* quod *Sacerdos veteris legis easdem saepe offerebat hostias quae numquam possunt auferre peccata; Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res, quae offerebantur, quasi eis indigeret: unde di-

citur *Isa. 1. 11. Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum, et hircorum, et agnorum nolui.* Sed volebat ea sibi offerri, ut *supra* dictum est *ar. praec.* tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanae in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanae per Christum.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia praedicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem ad excludendum idololatriam: quia omnia alia animalia offerebant idolatrae diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Aegyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum: unde ea non offerebant in sacrificium diis suis: unde dicitur *Exod. 8. 26. Abominationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo nostro.* Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura daemones apparebant: bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo hoc conveniens erat ad praedictam ordinationem mentis in Deum: et hoc dupliciter. Primo quidem quia huiusmodi animalia maxime sunt, per quae sustentatur humana vita: et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum: alia vero animalia vel sunt sylvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata; vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus, et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundo quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur: quia, ut dicitur *in glossa levit. 1. seu in prooem. ad levit. versus fi. Vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus: agnum, cum irrationales motus corrigimus: hoedum, cum lasciviam superamus; turturem, cum castitatem servamus: panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur.* In columba vero manifestum est quod significatur castitas, et simplicitas mentis. Tertio vero conveniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi: quia, ut in eadem Glossa dicitur: *Christus in vitulo offertur propter virtutem crucis; in agno propter innocentiam: in ariete propter principatum: in hirco propter similitudinem carnis peccati: in turture et columba duarum naturarum coniunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba caritas significabatur: in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur.*

Ad tertium dicendum, quod pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine, quam cetera animalia, quae vivunt in aere, sicut et homo: et iterum pisces ex aqua extracti statim moriuntur: unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum, quod in turturibus meliores sunt maiores, quam pulli; in columbis autem e converso: et ideo, ut Rabbi Moyses dicit *l. 3. Dux errant. cap. 47. inter princ. et med. mandantur offerri turtures, et pulli columbarum:* quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum, quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad usum: et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur, ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum, quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos, quibus idololatrae animalia idolis immolabant. Vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit *loc. cit. c.49. ante med.* lex eligit genus occisionis, quo animalia minus affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et misericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum, quod quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur: propter quod etiam prohibitum erat, ne *mercedem prostibuli, aut pretium canis* (1) in domum Dei offerrent. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia propter teneritudinem.

Ad octavum dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus. Quoddam erat, quod totum comburebatur: et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi totum incensum. Huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam maiestatis ipsius, et amorem bonitatis eius: et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum: et ideo totum comburebatur, ut sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur, totum hominem, et omnia quae ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati: et conveniebat statui poenitentium in satisfactione peccatorum: quod dividebatur in duas partes: nam una pars eius comburebatur, altera vero cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum: nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis, tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quae pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; et quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum, pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quae offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute, et prosperitate offerentium ex debito beneficii vel accipiendi, vel accepti: et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes: nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium, ad significandum quod salus hominis procedit a Deo, dirigentibus ministris Dei

(1) *Al.* carnis.

et cooperantibus ipsis hominibus, qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis, et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. Cuius ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatrae enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes, secundum illud *Deut. 32. 38. De quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum.* Secunda ratio est ad informationem humanae vitae: prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem: unde dicitur *Gen. 9. 4. Carnem cum sanguine non comedetis: sanguinem enim animarum vestrarum requiram.* Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam: unde dicitur *Ezech. 34. 3. Quod crassum erat occidebatis.* Tertia vero ratio est propter reverentiam divinam: quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cuius dicitur anima esse in sanguine; adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat: et ideo ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis, et adurebatur adeps. Quarta ratio est, quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo caritatis eius, per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat pectusculum, et armus dexter, ad excludendam quamdam divinationis speciem, quae vocatur *spatulamantia*: quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris: et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur, quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significatur per pectus, quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quae significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum, quod quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus, nam foemina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum, et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia maiora animalia offerre non poterant: et quia hostiae pacificae gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta, et hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum, quod inter omnia sacrificia *holocaustum* erat praecipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solum in atrio a sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant *hostiae pacificae pro gratiarum actione*, quae comedebantur ipso die, sed ubique in Hierusalem. Quartum vero locum tenebant *hostiae pacificae ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio huius ordinis, quia maxime obligatur homo Deo propter eius maiestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia iam suscepta, quarto propter beneficia sperata.

Ad undecimum dicendum, quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut *supra* dictum est *q. 73. a. 10.* et ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis, et principis, vel alterius privatae personae. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit *l. 3. Dux errantium c. 47. a. med.* quod *quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo.* Unde *capra*, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur *vitulus*; pro negligentia autem principis *hircus*.

Ad duodecimum dicendum, quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium, ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret farinam, vel spicas. Causa vero figuralis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus*, ut dicitur *Ioann. 6.* qui quidem erat velut in *spica* pro statu legis naturae in fide Patrum: erat autem sicut *simila* in doctrina legis, et Prophetarum: erat autem sicut *panis formatus* post humanitatem assumptam: *coctus igne*, id est formatus Spiritu Sancto in clibano uteri virginalis: quia etiam fuit *coctus in sartagine* per labores, quos in mundo sustinebat: in cruce vero, quasi *in craticula* adustus.

Ad decimumtertium dicendum, quod ea quae in usum hominis veniunt de terrae nascentibus, vel sunt in cibum; et de his offerebatur *panis:* vel sunt in condimentum; et de his offerebatur *oleum*, et *sal:* vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur *thus*, quod est aromaticum, et consolidativum. Per *panem* autem figuratur caro Christi; per *vinum* autem sanguis eius, per quem redempti sumus; *oleum* figurat gratiam Christi; *sal* scientiam; *thus* orationem.

Ad decimumquartum dicendum, quod *mel* non offerebatur in sacrificiis Dei: tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum: tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem, et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. *Fermentum* vero non offerebatur ad excludendam corruptionem: et forte etiam in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. *Sal* autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis: sacrificia autem Dei debent esse incorrupta: et etiam quia in sale significatur discretio sapientiae, vel etiam mortificatio carnis. *Thus* autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quae est necessaria offerentibus, et etiam ad designandum odorem bonae famae: nam thus et pingue est, et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiae non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod conveniens ratio caeremoniarum, quae ad sacrificia pertinent, poterat assignari. Ut per dictum *Le-*

vitic. 1. coniunctum dicto *Sapient. 7.* secundum quod est *in arg. contr.* Item per hoc quod dicitur *Psalm. 98. Honor regis iudicium diligit.* Hoc est in proposito: Caeremonialia, quibus honoratur Deus Rex, rationabili iudicio procedunt, quod Rex ipse diligit. Constat autem, quod iudicium apud nos dicitur rationabile, quando causam convenientem concernit. De Scripturarum tamen convenientia, ut plenius idipsum a Scripturis insinuari possit ostendere, vide *qu. 68. art. 4. app. et 2. 2. quaest. 122. art. 2. app. et qu. 140. art. 1. app.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum assignari possit certa ratio caeremoniarum quae ad sacra pertinent.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod caeremoniarum veteris legis, quae ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus *Act. 17. 24. Deus qui fecit mundum, et omnia quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit dominus, non in manufactis templis habitat.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum, vel templum in lege veteri est institutum.

2. Praeterea. Status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum. Sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per aedificationem alicuius templi.

3. Praeterea. Divina lex praecipue debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet, quod fiant multa altaria, et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur, quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum, aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Praeterea. Tabernaculum, seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo praecipue oportet venerari unitatem, et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens, ut tabernaculum, seu templum per quaedam vela distingueretur.

5. Praeterea. Virtus primi moventis, quae est Deus, primo apparet in parte Orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus Orientem, quam versus Occidentem.

6. Praeterea. *Exod. 20. 4.* Dominus praecepit, ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem.* Inconvenienter igitur in tabernaculo, vel in templo fuerunt sculptae imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Praeterea. Dominus praecepit *Exod. 20. 24. Altare de terra facietis mihi:* et iterum, *Non ascendes ad altare meum per gradus.* Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro, vel aere contextis, et tantae altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim *Exod. 27. Facies altare de lignis Sethim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine, et operies illud aere:* et *Exod. 30. 1.* dicitur: *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Sethim, vestiesque illud auro purissimo.*

8. Praeterea. In operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturae aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo, vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt opposita multa tegumenta, scilicet *cortinae, saga cilicina, pelles arietum rubricatae, et pelles hyacinthinae.*

9. Praeterea. Consecratio exteriorem sanctitatem significat, cuius subiectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum, et eius vasa consecrabantur, cum essent quaedam corpora inanimata.

10. Praeterea. *In Psal. 33. 1.* dicitur: *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo.* Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens, ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod caeremoniae sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Heb. 8. 4.* quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari, et umbrae deserviunt caelestium; sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum: Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est.* Sed valde rationabile est, quod imaginem caelestium repraesentat. Ergo caeremoniae sacrorum rationabilem causam habebant.

Respondeo dicendum, quod totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur, ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quae communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur; ea vero quae habent aliquam excellentiae discretionem ab aliis, magis admiretur, et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit, ut Reges, et Principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores, et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit, ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad maiorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est *a. 1. hu. qu. ad 1. et ar. 2.* institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet eius aliquam similitudinem repraesentet: et ideo oportuit aliqua specialia observari in his quae pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod cultus Dei duo respicit, scilicet Deum, qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur: unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt: et propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem ut ad huiusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum maiori reverentia accederent. Secundo ut per dispositionem talis templi, vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam divinitatis, vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit *3. Reg. 8. 27. Si caelum, et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi tibi?*

Et postea subdit: *Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti: Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem servi tui, et populi tui Israel.* Ex quo patet, quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi, idest ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua, quae ibi fiebant, vel dicebantur; et quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum, quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quae facta est solum per Christum; est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto non habens certam mansionem: postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus, ultimo autem tempore David regis, et Salomonis populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo aedificatum fuit templum in loco, quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim *Genes. 22. 2.* quod Dominus mandavit Abrahae, ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium, quem monstravero tibi*, et postea dicit, quod *appellavit nomen illius loci, Dominus videt*; quasi secundum Dei praevisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur *Deuter. 12. 5. Ad locum, quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta, et victimas vestras.* Locus autem ille designari non debuit per aedificationem templi ante tempus praedictum, propter tres rationes, quae Rabbi Moyses assignat. Prima est, ne Gentes appropriarent sibi locum. Secunda est, ne Gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est, ne quaelibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites, et iurgia. Et ideo non fuit aedificatum templum, donec haberent regem, per quem posset huiusmodi iurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et haec est ratio litteralis diversitatis tabernaculi, et templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per haec duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status praesentis: per templum vero, quod erat fixum, et stans, significatur status futurae vitae, quae omnino immutabilis est; et propter hoc in aedificatione templi dicitur *3. Reg. 6. 7.* quod *non est auditus sonitus mallei, vel securis*, ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis; per templum autem a Salomone constructum status novae legis: unde ad constructionem tabernaculi soli Iudaei sunt operati; ad aedificationem vero templi cooperati sunt etiam Gentiles, scilicet Tyrii, et Sidonii.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis templi, vel tabernaculi potest esse et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriae, quia Gentiles diversis diis diversa templa constituebant; et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinae, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur: et iterum ut per hoc ostenderet, quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus, et ideo compescebantur, ne passim, et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novae legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus: et ideo multiplicatio altarium, et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quae pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis, et Prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quae dicebantur *Synagogae*, sicut et nunc dicuntur *Ecclesiae*, in quibus populus Christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi, et synagogae, quia ipsum sacrificium Ecclesiae spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinae. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiae vel militantis, vel triumphantis.

Ad quartum dicendum, quod sicut in unitate templi, vel tabernaculi repraesentabatur unitas Dei, vel unitas Ecclesiae; ita etiam in distinctione tabernaculi, vel templi repraesentabatur distinctio eorum quae Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam, quae vocabatur *Sancta Sanctorum*, quae erat Occidentalis: et aliam, quae vocabatur *Sancta*, quae erat ad Orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Haec igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei: sic enim diversae partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa, quae *Sancta sanctorum* dicitur, figurabat saeculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars vero illa quae dicitur *Sancta*, exprimebat mundum corporalem; et ideo *Sancta* a *Sanctis Sanctorum* distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur: scilicet *bysso*, per quod designatur terra, quia byssus, idest linum de terra nascitur: *purpura*; per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quae inveniuntur in mari: *hyacintho*, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem: et *cocco bis tincto*, per quem designatur ignis: et hoc ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiae. Et ideo in interius tabernaculum, idest in *Sancta Sanctorum*, solus summus Sacerdos, et semel in anno introibat, ut designaretur quod haec est finalis perfectio hominis, ut ad illud saeculum introducatur; in tabernaculum vero exterius, idest in *Sancta*, introibant Sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat: quia ipsa corporalia populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur *Sancta*, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit *ad Hebr. 9.* quia in illud tabernaculum semper introibant Sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius ve-

ro tabernaculum, quod dicitur *Sancta Sanctorum*, significatur vel caelestis gloria, vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae; in quem statum nos Christus introduxit: quod figurabatur per hoc quod summus Sacerdos semel in anno solus in Sancta Sanctorum introibat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis: quod velum quatuor coloribus erat ornatum: *bysso* quidem ad designandam carnis puritatem: *purpura* autem ad figurandum passiones, quas sancti sustinuerunt pro Deo: *cocco bis tincto* ad significandum caritatem geminam Dei, et proximi: *hyacintho* autem significabatur caelestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter Sacerdotes: nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat quae in atrio offerebantur; sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum, quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio: quia quaedam erant velata populo circa mysterium Christi, quae Sacerdotibus erant nota; non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo testamento, ut habetur *Ephes.* 3.

Ad quintum dicendum, quod adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idolatriam: nam omnes Gentiles in reverentiam Solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur *Ezech.* 8. 16. quod *quidam habebant dorsa contra templum Domini, et facies ad Orientem, et adorabant ad ortum Solis*. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta Sanctorum ad Occidentem, ut versus Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quae figuratur per occasum, secundum illud *Psalm.* 67. 5. *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad sextum dicendum, quod eorum quae in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem per relationem ad cultum divinum. Et quia dictum est *in resp. ad* 4. quod per tabernaculum interius, quod dicebatur *Sancta Sanctorum* significabatur saeculum altius spiritualium substantiarum, ideo in tabernaculo tria continebantur, scilicet *arca testamenti*, in qua erat urna aurea habens manna; et virga *Aaron*, quae fronduerat: et *tabulae*, in quibus erant scripta decem praecepta legis. Haec autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant: et super arcam erat quaedam tabula, quae dicebatur *Propitiatorium* subter alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quod illa tabula esset sedes Dei: unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi Sacerdotis: et ideo quasi portabatur a Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca vero testamenti erat tamquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per haec autem tria designabantur quae sunt in illo altiori saeculo, scilicet Deus, qui super omnia est et incomprehensibilis omni creaturae: et propter hoc nulla similitudo eius ponebatur ad repraesentandam eius invisibilitatem; sed ponebatur quaedam figura sedis eius, quia scilicet creatura comprehensibilis est quae est subiecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori saeculo spirituales substantiae, quae Angeli dicuntur: et hi significantur per duos Cherubim mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud *Iob* 25. 2. *Qui facit concordiam in sublimibus*. Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo caelestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his, quibus praeceptum erat, ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili saeculo rationes omnium eorum quae in hoc saeculo perficiuntur, quodammodo clausae: sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice: et hoc significabatur per arcam, in qua repraesentabantur per tria ibi contenta, tria quae sunt potissima in rebus humanis, silicet *sapientia*, quae repraesentabatur per tabulas testamenti; *potestas regiminis*, quae repraesentabatur per virgam Aaron; *vita*, quae repraesentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitae. Vel per haec tria significabantur tria Dei attributa, scilicet *sapientia* in tabulis, *potentia* in virga, *bonitas* in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum: et ideo in memoriam divinae misericordiae conservabatur. Et haec tria etiam figurata sunt in visione Isaiae *cap.* 6. Vidit enim *Dominum sedentem super solium excelsum, et elevatum, et Seraphim assistentes, et domum impleri a gloria Dei:* unde et Seraphim dicebant: *Plena est omnis terra gloria eius.* Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis praecepto, sed in signum ministerii, ut dictum est *hic supra*. In exteriori vero tabernaculo, quod significabat praesens saeculum, continebantur etiam tria, scilicet *altare thymiamatis*, quod directe erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte Aquilonari; *candelabrum* vero ex parte Australi. Quae tria videntur respondere tribus quae erant in arca clausa; sed magis manifeste eadem repraesentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci, quam sint in mente divina, et Angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In *candelabro* igitur designabatur, sicut in signo sensibili, *sapientia*, quae intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per *altare* vero *thymiamatis* significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere: et hoc etiam significabatur per *virgam*: nam in illo altari incendebatur *thymiama boni odoris*, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo. Dicitur enim *Apocalyp.* 7. quod per *fumum aromatum significantur iustificationes sanctorum*. Convenienter autem *sacerdotalis dignitas* in arca significabatur per *virgam*: in exteriori vero tabernaculo per *altare thymiamatis*: quia Sacerdos mediator est inter Deum, et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert, quasi in altari thymiamatis. Per *mensam* autem significatur *temporale nutrimentum vitae*,

sicut et per manna: sed hoc est communius, et grossius nutrimentum; illud autem suavius, et subtilius. Convenienter autem *candelabrum* ponebatur ex parte Australi; *mensa* autem ex parte aquilonari: quia australis pars est dextra pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur *in 2. de cael. et mund. tex. 15. tom. 2.* Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cetera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud *Proverb. 3. 16. In sinistra illius divitiae, et gloria.* Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia, et spiritualem sapientiam, quia per eam et spiritualis sapientia, et temporalia dispensantur. Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulae legis ad tollendam legis oblivionem: unde dicitur *Exod. 24. 12. Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem, ac mandata, quae scripsi, ut doceas filios Israel.* Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur *Num. 17. 10. Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut reservetur in signum rebellium filiorum Israel.* Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium, quod Dominus praestitit filiis Israel in deserto: unde dicitur *Exod. 16. 32. Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut norint panes quibus alui vos in solitudine.* Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi: pertinet enim ad magnificentiam domus, quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Iosephus dicit *li. 3. antiquit, cap. 7. et 8. ad fi.* ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte Australi; quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum, ut iugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium foetoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis, et occisione animalium. Ea enim quae sunt foetida, despiciuntur quasi vilia; quae vero sunt boni odoris, homines magis appretiantur. Mensa autem apponebatur ad significandum, quod Sacerdotes templo servientes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensae, in memoriam duodecim tribuum, solis Sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur *Matth. 13.* Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriae. Nam Gentiles in sacris Lunae proponebant mensam coram idolo Lunae: unde dicitur *Hierem. 7. 18. Mulieres conspergunt adipem, ut faciant placentas reginae caeli.* In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quae erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui huiusmodi Deo offerebat per manus Sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio, et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi Sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriae: nam Gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum, qui figurabatur. Est autem considerandum, quod ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversae figurae fuerunt institutae in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium: quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, ut dicitur *1. Ioann. 2. 2.* Et convenienter hoc propitiatorium a Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est: *Adorent eum omnes Angeli Dei*, ut habetur *Heb. 1. 6.* Ipse etiam significatur per arcam: quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia, et caritate, quae per aurum significatur. Intra arcam autem erat urna aurea, idest sancta anima habens manna, idest omnem plenitudinem sanctitatis, et divinitatis. Erat etiam in arca virga, idest potestas sacerdotalis, quia ipse est factus Sacerdos in aeternum. Erant etiam ibi tabulae testamenti, ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum: quia ipse dicit *Ioann. 8. 12. Ego sum lux mundi.* Per septem lucernas septem dona Sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam: quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud *Ioan. 6. 61. Ego sum panis vivus.* Duodecim etiam panes significabant duodecim Apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum, et mensam potest significari doctrina, et fides Ecclesiae, quae etiam illuminat, et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet *holocaustorum*, et *thymiamatis*; quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera; sive illa quibus carnem affligimus, quae offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa, quae maiore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud *ad Heb. ult. 15. Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

Ad septimum dicendum, quod Dominus praecepit altare construi ad sacrificia, et munera offerenda in honorem Dei, et sustentationem ministrorum, qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex praeceptum. Unum quidem in principio legis *Exod. 20.* ubi Dominus mandavit, quod facerent *altare de terra*, vel saltem *de lapidibus non sectis*: et iterum quod non facerent *altare excelsum*; ad quod oporteret per gradus ascendere: et hoc ad detestandum idololatriae cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata, et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis, et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit *Deuteron. 16. 21. Non plantabis lucum, et omnem arborem iuxta altare Domini Dei tui.* Idololatrae enim consueverunt sub arboribus sacrificare propter amoenitatem, et umbrositatem.

Quorum etiam praeceptorum ratio figuralis fuit, quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem; quod est *altare de terra facere*: et quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris aequalitatem; quod est *non ascendere per gradus ad altare.* Nec etiam iuxta Christum debemus admittere doctrinam Gentilium ad lasciviam provocan-

tem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendae huiusmodi occasiones idololatriae. Et ideo Dominus mandavit, quod fieret *altare holocaustorum de aere*, quod esset omni populo conspicuum, et *altare thymiamatis de auro*, quod soli Sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas aeris, ut per eius copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia *Exod. 20. 26.* ponitur pro ratione huius praecepti, *Non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur, *Ne reveletur turpitudo tua*, considerandum est, quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam. Nam in sacris Priapi sua pudenda Gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est Sacerdotibus feminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes, sed portatiles in hora sacrificii Sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum, quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis: quae quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de *bysso retorta*, et *hyacintho*, ac *purpura*, *coccoque bis tincto*. Sed huiusmodi cortinae tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum *de pellibus hyacinthinis*, et super hoc aliud *de pellibus arietum rubricatis*; et desuper tertium *de quibusdam sagis ciliciniis*, quae non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus, et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur; in speciali vero secundum quosdam per *cortinas* designabatur caelum sidereum, quod est diversis stellis variatum; per *saga* aquae quae sunt supra firmamentum: per *pelles rubricatas* caelum empyreum, in quo sunt Angeli: per *pelles hyacinthinas* caelum sanctae Trinitatis.

Figuralis autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulae cortinis quadricoloribus: quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus: nam *in bysso retorta*, ut Glossa ordinaria *Exod. 26.* dicit, *significatur caro castitate renitens: in hyacintho mens superna cupiens: in purpura caro passionibus subiacens: in cocco bis tincto mens inter passiones Dei, et proximi dilectione praefulgens.* Per operimenta vero tecti designantur Praelati, et Doctores; in quibus debet renitere caelestis conversatio, quod significatur per *pelles hyacinthinas;* promptitudo ad martyrium, quod significant *pelles rubricatae*; austeritas vitae, et tolerantia adversorum, quae significantur per *saga cilicina*, quae erant exposita ventis, et pluviis, ut Glossa dicit *loc. cit.*

Ad nonum dicendum, quod sanctificatio tabernaculi, et vasorum eius habebat causam litteralem ut in maiori reverentia haberetur, quasi per huiusmodi consecrationem divino cultui deputatum.

Figuralis autem ratio est, quia per huiusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum, quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi *Numer. 28. et 29.* Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane, et vespere immolabatur agnus: et per illud continuum festum iugis sacrificii repraesentabatur perpetuitas divinae beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat, quod iterabatur qualibet septimana: et haec erat *solemnitas sabbati*: quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut *supra* dictum est *q. 100. a. 5. ad 2.* Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet *festum Neomeniae*, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinae gubernationis: nam haec inferiora praecipue variantur secundum motum Lunae; et ideo celebrabatur hoc festum in novitate Lunae; non autem in eius plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore Lunae sacrificabant. Haec autem duo beneficia sunt communia toti humano generi: et ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno; et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum liberationis beneficium ex Aegypto. Celebrabatur autem *festum Pentecostes* post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datae. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum*, in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem haerentem cornibus, quem repraesentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum tubarum quasi quaedam invitatio, ut praepararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die: et hoc erat *festum Expiationis* in memoriam illius beneficii, quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur *festum Scenopoeiae*, idest *tabernaculorum*, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinae protectionis, et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere *fructum arboris pulcherrimae*, idest citrum, et *lignum densarum frondium*, idest myrtum, quae sunt odorifera, et *spatulas palmarum, et salices de torrente*, quae diu retinent suum virorem, et haec inveniuntur in terra promissionis, ad significandum quod per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet *coetus atque Collectae*, in quo colligebantur a populo ea quae erant necessaria ad expensas cultus divini: et significabatur adunatio populi, et pax praestita in terra promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per *iuge sacrificium agni* figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud *Hebr. ult. 8. Iesus Christus heri, et hodie, ipse et in saecula.* Per *sabbatum* autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur *ad Heb. 4.* Per *Neomeniam* autem, quae est inceptio novae Lunae, significatur illuminatio primitivae Ecclesiae per Christum, eo praedicante, et miracula faciente. Per fe-

stum autem *Pentecostes* significatur descensus Spiritus Sancti in Apostolos. Per *festum* autem *Tubarum* significatur praedicatio Apostolorum. Per *festum* autem *Expiationis* significatur emundatio a peccatis populi Christiani. Per *festum* autem *Tabernaculorum* peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per *festum* autem *coetus*, atque *collectae* significatur congregatio fidelium in regno caelorum: et ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et haec tria festa erant continua ad invicem: quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur *in Psalmo 83*.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod caeremonialium quoad sacra conveniens ratio fuit. Ut per illud quod dicitur *Hebr. 8.* secundum quod cum applicatione adducitur *in argum. contr.* De convenientia etiam Scripturarum applicando ad propositum hoc, vide *quaest. 68.* etc. ut *in art. 3. append.* Secundo vides, quomodo ex iis, atque similibus, quae tibi investiganda relinquuntur, iuxta notationes pro lectoribus *in 2. 2. qu. 70. art. 1. appendic.* bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. V.

Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quae ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his quae Idololatrae observabant: unde dicitur *Deuteron. 12. 31. Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis.* Sed cultores idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis: dicitur enim *3. Reg. 18. 28.* quod *incidebant se iuxta ritum suum cultris, et lanceolis, donec perfunderentur sanguine:* propter quod Dominus mandavit *Deuter. 14. 1. Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo: quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus, quae sunt etc.* Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Praeterea. Ea quae in cultum divinum fiunt, debent honestatem, et gravitatem habere, secundum illud *Ps. 34. 18. In populo gravi laudabo te.* Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur, ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur praeceptum est *Exod. 12.* ut comederent festinanter agnum paschalem: et alia etiam circa eius comestionem sunt instituta, quae videntur omnino irrationabilia esse.

3. Praeterea. Sacramenta veteris legis figurae fuerunt sacramentorum novae legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiae, secundum illud *1. ad Corint. 5. 7. Pascha nostrum immolatus est Christus.* Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege, quae praefigurarent alia sacramenta novae legis, sicut confirmationem, et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Praeterea. Purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est: et *omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur *1. ad Tim. 4. 4.* Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicuius huiusmodi corporalis infectionis.

5. Praeterea. *Ecclesiast. 34. 4.* dicitur: *Ab immundo* (1) *quid mundabitur?* Sed cinis vaccae rufae, quae comburebatur, immundus erat, quia immundum reddebat: dicitur enim *Num. 19. 7.* quod *Sacerdos, qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum:* similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui eius cineres colligebat. Ergo inconvenienter praeceptum ibi fuit, ut per huiusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Praeterea. Peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum: neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi Sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum: per alium autem, quo utebantur ad purificationes simul cum vitulo comburentes extra castra immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta, et carnem aqua.

7. Praeterea. Illud quod iam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam eius domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur *Levit. 14.*

8. Praeterea. Spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur, quod Dominus praecepit *Exod. 30. 18. Ut fieret labium aeneum cum basi sua ad lavandum manus, et pedes Sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum:* et quod praecipitur *Num. 8. 7.* quod *Levitae abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suae.*

9. Praeterea. Quod maius est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem, et corporalia sacrificia, et oblationes corporales fiebat in lege consecratio maiorum, et minorum Sacerdotum, ut habetur *Levit. 8.* et Levitarum, ut habetur *Num. 8.*

10. Praeterea. Sicut dicitur *1. Regum 16. 7. Homines vident ea quae patent: Deus autem intuetur cor.* Sed ea quae exterius patent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur Sacerdotibus, et minoribus quaedam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur *Exod. 28.* Et sine ratione videtur, quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur *Levit. 21. 17. Homo de semine tuo per familias, qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si caecus fuerit, vel claudus etc.* Sic igitur videtur, quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est, quod dicitur *Lev. 20. 8. Ego sum*

(1) *Al.* quis.

Dominus, qui sanctifico vos. Sed a Deo nihil sine ratione fit: dicitur enim *in Ps. 103. 24. Omnia in sapientia fecisti.* Ergo in sacramentis veteris legis, quae ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 101. a. 4.* sacramenta proprie dicuntur illa, quae adhibebantur a Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad Sacerdotes, et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis Sacramentis veteris legis quaedam pertinebant communiter ad totum populum, quaedam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum: et haec quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum vero ad Sacerdotes per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quae pertinent ad divinum cultum: et sic quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet *Exod. 12.* et quantum ad Sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis, et aliorum quae erant Sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum, per quae aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum: et sic quantum ad populum erant institutae quaedam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis; quantum vero ad Sacerdotes, et Levitas erat instituta ablutio manuum, et pedum, et rasio pilorum.

Et haec omnia habebant rationabiles causas, et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum, ut patebit per singula discurrenti.

Ad primum ergo dicendum, quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus, qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, et de cognatione sua,* ideo ipse primus circumcisionem accepit: et hanc causam assignat Apostolus *ad Rom. 4. 11. Signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiae fidei, quae est in praeputio:* quia scilicet in hoc legitur *Abrahae fides reputata ad iustitiam, quod contra spem in spem credidit,* scilicet contra spem naturae in spem gratiae, *ut fieret pater multarum gentium,* cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus, et sterilis. Et ut haec protestatio, et imitatio fidei Abrahae firmaretur in cordibus Iudaeorum, acceperunt signum in carne sua, cuius oblivisci non possent: unde dicitur *Genes. 17. 13. Erit pactum meum in carne vestra in foedus aeternum.* Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter laedi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum: unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiae in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris, et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem, quae in cultu idolorum fiebat, cui non erat similis praedicta circumcisio.

Figuralis vero ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quae perfecte complebitur in octava aetate, quae est aetas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpae, et poenae provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis: unde Apostolus dicit *ad Coloss. 2. 11. Circumcisi estis in Christo circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi.*

Ad secundum dicendum, quod litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii, quo Deus eduxit eos de Aegypto: unde per huiusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere, quem Deus sibi assumpserat ex Aegypto. Quando enim fuerunt ex Aegypto liberati, praeceptum est eis, ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Aegyptiorum, qui arietem colebant: unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem, vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii, quod imminebat Aegyptiis. In illo autem exitu eorum de Aegypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum: *impellebant enim eos Aegyptii, ut exirent velociter,* ut habetur *Exod. 12. 33.* imminebatque periculum ei, qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Aegyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quae comedebant: praeceptum enim eis erat, quod comederent panes azymos in huius signum, quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Aegyptiis;* et quod *comederent assum igni:* sic enim velocius praeparabatur: et quod *os non comminuerent ex eo,* quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi: dicitur enim: *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter:* quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet, quod eis praecipitur, *in uno domo comedetis, neque feretis de carnibus eius foras:* quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia. Amaritudo autem, quam passi fuerant in Aegypto, significabatur per *lactucas agrestes.*

Figuralis autem ratio patet: quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud *1. ad Corint. 5. 7. Pascha nostrum immolatus est Christus.* Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, et linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde, et ore fidelium, per quam liberamur a peccato, et morte, secundum illud *1. Pet. 1. 18. Redempti estis pretioso sanguine Agni immaculati.* Comedebantur autem carnes illae ad significandum esum corporis Christi in Sacramento. Erant autem assae igni, ad significandam passionem, vel caritatem Christi. Comedeban-

tur autem cum azymis panibus ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud *1. ad Corinth. 5. 8. Epulemur in azymis sinceritatis, et veritatis.* Lactucae autem agrestes addebantur in signum poenitentiae peccatorum, quae necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastoralem custodiam. Praecipitur autem, quod in una domo agnus paschalis comedatur, idest in ecclesia catholicorum, non in conventiculis haereticorum.

Ad tertium dicendum, quod quaedam sacramenta novae legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet Baptismus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur *ad Coloss. 2. 11. Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in baptismo.* Convivio vero agni paschalis respondit in nova lege sacramentum Eucharistiae. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum Poenitentiae. Consecrationi autem Pontificis, et Sacerdotum respondet sacramentum Ordinis. Sacramento autem Confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiae, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod *neminem ad perfectum adduxit lex Hebr. 7. 19.* Similiter autem et sacramento Extremae unctionis, quod est quaedam immediata praeparatio ad introitum gloriae, cuius aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturae; non autem prout est sacramentum coniunctionis Christi, et Ecclesiae, quae nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *in corp. art.* purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini: qui quidem est duplex, scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum, et corporalis, qui consistit in sacrificiis, et oblationibus, et aliis huiusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam, et homicidium, per adulteria, et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia, vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum: non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cuius participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales; quae quidem primo considerabantur in hominibus, et consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam iam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo quia mors est corruptio quaedam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt, et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum, sive per infirmitatem, sive etiam per naturam, vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes, vel per infirmitatem. vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum. Nam omnis humiditas praedictis modis ab homine egrediens quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quaedam ex contactu quarumcumque rerum immundarum. Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem propter reverentiam eorum quae ad divinum cultum pertinent: tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi: tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cum enim omnes huiusmodi immunditias raro aliquis cavere posset, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quae pertinebant ad divinum cultum; et sic quando accedebant, cum maiori reverentia, et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum, et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriae cultum: quia Gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine, et semine. Omnes autem huiusmodi immunditiae corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquae, vel quae maiores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cuiuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animae. Immunditia autem leprae significat immunditiam haereticae doctrinae: tum quia haeretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra: tum quia nulla etiam falsa doctrina est, quae vera falsis non admisceat: sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quaedam distinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinifluae designatur immunditia idololatriae, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui designatur immunditia vanae locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus, et mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatae designatur immunditia mentis per voluptates emollitae. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundae designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundum illud *2. ad Cor. 6. 17. Exite de medio eorum, et separamini, et immundum ne tetigeritis.* Huiusmodi autem immunditiae contactus derivabatur etiam ad res inanimatas: quicquid enim quocumque modo tangebat immundus,

immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem Gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem, aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit *in lib. 3. Dux errantium cap. 48. ante med.* de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur *Sap. 14. 9. Similiter odio sunt Deo impius, et impietas eius.* Erat autem et immunditia quaedam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia leprae in domo, et in vestimentis. Sicut enim morbus leprae accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem, et corrumpente; ita etiam propter aliquam corruptionem, et excessum humiditatis, vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus, vel vestis immunda iudicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est *hic. sup.* tum etiam quia circa (1) huiusmodi corruptionem Gentiles deos penates colebant. Et ideo lex praecepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi ad tollendam idololatriae occasionem. Erat etiam et quaedam immunditia vasorum, de qua dicitur *Num. 19. 15. Vas quod non habuerit cooperculum, et ligaturam desuper, immundum erit.* Cuius immunditiae causa est, quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc praeceptum ad declinandam idololatriam. Credebant enim idololatrae, quod si mures, aut lacertae, vel aliqua huiusmodi, quae immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis gratiora. Adhuc etiam aliae mulierculae vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quae *Ianas* vocant. Harum autem immunditiarum ratio est figuralis, quia per lepram domus significatur immunditia congregationis haereticorum; per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine; per lepram vero vestis lineae significatur perversitas adulatorum; per lepram in stamine significantur vitia animae: per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia: sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore; per vas autem, quod non habet cooperculum, nec ligaturam, significatur homo, qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinae.

Ad quintum dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *in solut. praec.* duplex erat immunditia in lege. Una quidem per aliquam corruptionem mentis, vel corporis: et haec etiam immunditia maior erat. Alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundae: et haec minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquae cuiusdam: de qua quidem aqua expiationis habetur *Numer. 19.* mandatur enim ibi a Domino, quod accipiant vaccam rufam in memoriam peccati, quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis, quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud *Oseae 4. 16. Sicut vacca lasciviens declinavit Israel.* Et hoc forte ideo, quia vaccas in morem Aegypti coluerunt, secundum illud *Oseae 10. 5. Vaccas Bethaven coluerunt*: et in detestationem peccati idololatriae immolabatur extra castra: et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine eius, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus*: quia septenarius numerus universitatem significat, et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriae, in qua sanguis immolatus non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne*, vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex; vel quia per hoc significabatur, quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat; sicut vacca *cremabatur cum pelle et carnibus, sanguine, et fimo flammae traditis.* Adiungebatur etiam in combustione *lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus*, ad significandum, quod sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus: ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis, et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccae, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel secundum Iosephum *lib. 3. antiquit. cap 8. 9. et 10.* quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus*, significans terram propter sui terrestreitatem: *hyssopus* significans aerem propter odorem: *coccus* significans aquam, eadem ratione qua etiam *purpura* propter tincturas, quae ex aquis sumuntur, ut per hoc exprimeretur, quod illud sacrificium offerebatur Creatori quatuor elementorum. Et quia huiusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriae, in eius detestationem, *et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas, in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur*, ut per hoc ostenderetur, quod quicquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abiiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem: nec indigebant aqua aspergi propter huiusmodi immunditiam: quia sic esset processus in infinitum: ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat: et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum.

Figuralis autem ratio huius sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat; sanguinem autem passionis eius designat vaccae color. Erat autem *vacca rufa aetatis integrae*; quia omnis operatio Christi est perfecta: *in qua nulla erat macula, nec portavit iugum*: quia Christus innocens fuit, nec portavit iugum peccati. Praecipitur autem *adduci ad Moysen*, quia imputabant ei transgressionem Mosaicae legis in violatione Sabbati.

(1) *Al.* contra.

Praecipitur autem *tradi Eleazaro Sacerdoti*, quia Christus occidendus in manus Sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra*, quia *extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine eius*, quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum, et imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum*, per quod synagoga designatur, vel ad condemnationem Iudaeorum non credentium, vel ad purificationem credentium: et hoc *septem vicibus*, vel propter septem dona Spiritus Sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia, quae ad Christi Incarnationem pertinent, *igne cremanda*, idest spiritualiter intelligenda: nam *per pellem*, *et carnem* exterior Christi operatio significatur, *per sanguinem* subtilis, et interna virtus exteriora facta vivificans; *per fimum* lassitudo, sitis, et omnia huiusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus*, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; *hyssopus*, quod significat humilitatem, vel fidem; *coccus bis tinctus*, quod significat geminam caritatem, per haec enim debemus Christo passo adhaerere. Iste autem cinis combustionis *colligitur a viro mundo*, quia reliquiae passionis pervenerunt ad Gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum*, quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos* autem, *qui immolabat, et comburebat vaccam*, *et ille qui comburebat*, *et qui colligebat cineres*, *immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam*: vel quia Iudaei sunt facti immundi ex occisione Christi, per quam nostra peccata expiantur, et hoc *usque ad vesperum*, idest usque ad finem mundi, quando reliquiae Israel convertentur: vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit *in Past. part. 2. cap. 5. cir. fi.* et hoc *usque ad vesperum*, idest usque ad finem praesentis vitae.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est *in resp. ad 4.* immunditia, quae ex corruptione proveniebat vel mentis, vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem huiusmodi peccatorum, et immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione huiusmodi desistebant, institutum fuit, ut semel in anno decima die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit *ad Hebr. 7. 28. Lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quod *sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato* in commemorationem peccati, quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et *arietem in holocaustum*, per quod significabatur, quod sacerdotis praelatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos*, quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal foetidum est, et de pilis eius fiunt vestimenta pungentia, ut per hoc significaretur foetor, et immunditia, et aculei peccatorum. *Huius* autem *hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta Sanctorum, et aspergebatur ex eo totum Sanctuarium*, ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. *Corpus* vero *hirci*, et *vituli*, quae *immolata sunt pro peccato, oportebat comburi*, ad ostendendum consumptionem peccatorum. Non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta: unde *mandatum erat, ut comburerentur extra castra* in detestationem peccati: hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter* vero *hircus emittebatur in desertum*; non quidem ut offerretur daemonibus, quos colebant Gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari; sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati: et ideo *sacerdos imponebat manum super caput eius*, *confitens peccata filiorum Israel*, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans poenam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi*; vel quia in eius emissione significabatur remissio peccatorum populi; vel quia colligebatur super caput eius aliqua schedula, ubi erant scripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum* propter virtutem; et per *arietem*, quia ipse est dux fidelium; et per *hircum*, propter *similitudinem carnis peccati*: et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum, et populi: quia per eius passionem et maiores, et minores a peccato mundantur. *Sanguis* autem *vituli*, *et hirci infertur in Sancta per Pontificem*, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum caelorum. *Comburuntur autem eorum corpora extra castra:* quia *extra portam Christus passus est*, ut Apostolus dicit *ad Hebr. ult. 12.* Per *hircum* autem, qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quae in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens; vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abiicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui huiusmodi sacrficia comburebant, eadem ratio est, quae in sacrificio vitulae rufae dicta est *in resp. ad 5.*

Ad septimum dicendum, quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula leprae, sed emundatus ostendebatur: et hoc significatur *Levit. 14. 3.* cum dicitur de sacerdote: *Cum invenerit lepram esse emundatam; praecipiet ei qui purificatur.* Iam ergo lepra mundata erat; sed purificari dicebatur, inquantum iudicio sacerdotis restituebatur consortio hominum, et cultui divino. Contingebat tamen quandoque, ut divino miraculo per ritum legis corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in iudicio. Huiusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat: nam primo iudicabatur esse mundus; secundo autem restituebatur tamquam mundus consortio hominum, et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus *duos passeres vivos, et lignum cedrinum*, *et vermiculum*, *et hyssopum*, hoc modo, ut filo coccineo ligarentur passer, et hyssopus simul

cum ligno cedrino; ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii; hyssopus vero, et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Haec autem quatuor offerebat contra quatuor defectus leprae. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quae est arbor imputribilis; contra foetorem *hyssopus*, quae est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus*; contra turpitudinem coloris *vermiculus*, qui habet vivum (1) colorem. Passer vero vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinae libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum; primo tamen rasis pilis totius corporis, et lotis vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, et foetida reddit: et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto eius, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculae eius, qui erat mundandus, et pollices manus dextrae, et pedis: quia in istis partibus primum lepra dignoscitur, et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem; *oleum* ad designandam sanationem morbi; *aqua viva* ad emundandam spurcitiam.

Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas, et humanitas Christi: quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes*, quia per passionem Christi aquae baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas *vivus remanebat*, quia divinitas mori non potest, unde et *evolabat*, quia passione adstringi non poterat. *Hic* autem *passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, vermiculo, et hyssopo*, idest fide, spe, et caritate, ut *supra* dictum est *a. 4. hu. q. ad 4. mittitur in aquam ad aspergendum*, quia in fide Dei et hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam baptismi, et lacrymarum *vestimenta sua*, idest opera, et *omnes pilos*, idest cogitationes. *Tingitur autem extremum auriculae dextrae eius qui mundatur de sanguine, et de oleo*, ut eius auditum muniat contra corrumpentia verba. *Pollices autem manus dextrae, et pedis tinguntur*, ut sit eius actio sancta. Alia vero quae ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid speciale praeter alia sacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad octavum, et nonum dicendum, quod sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita minister per aliquam specialem purificationem, vel consecrationem. Unde et separari ab aliis praecipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini prae aliis deputati: et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione, vel institutione, ad hoc pertinebat, ut ostenderetur eos habere quamdam praerogativam puritatis, et virtutis, et dignitatis. Et ideo in constitutione ministrorum tria fiebant: primo enim purificabantur: secundo ordinabantur, et consecrabantur: tertio applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquae, et per quaedam sacrificia; specialiter autem Levitae *radebant omnes pilos carnis suae*, ut habetur *Levit. 8*. Consecratio vero circa Pontifices, et Sacerdotes hoc ordine fiebat. Primo enim postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialibus, pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem Pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur, quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora, ut habetur *in Psalm. 132. 2. Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam Aaron*. Levitae vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino a filiis Israel per manus Pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero Sacerdotum solae manus consecrabantur, quae erant applicandae ad sacrificia: et de sanguine animalis immolatitii *tingebatur extremum auriculae dextrae ipsorum, et pollices pedis, aut manus dextrae*, ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *auris dextrae*; et quod essent solliciti, et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *pedis, et manus dextrae*. Aspergebantur etiam ipsi, et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni, per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione huiusmodi sacrificia: *vitulus pro peccato*, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli: *aries in holocaustum*, in memoriam oblationis Abrahae, cuius obedientiam Pontifex imitari debebat: *aries* etiam *consecrationis*, qui erat quasi *hostia pacifica*, in memoriam liberationis de Aegypto per sanguinem agni: *canistrum* autem *panum*, in memoriam mannae praestiti populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii, quod imponebatur super manus eorum *adeps arietis, et torta panis unius, et armus dexter*, ut ostenderetur, quod accipiebant potestatem huiusmodi offerendi Domino. Levitae vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum foederis, quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo *purificari per aquam* baptismi, et lacrymarum in fide passionis Christi; quod est expiativum, et purgativum sacrificium: et debent *radere omnes pilos carnis*, idest omnes pravas cogitationes: debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritus Sancti, et aspersione sanguinis Christi: et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Ad decimum dicendum, quod, sicut iam dictum est *in solut. praec. et ar. 4. hu. qu.* intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus: et hoc dupliciter: uno modo excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, et vasis eius, et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, praeceptum fuit ut non haberent maculam, vel defectum corporalem, quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit, ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur,

(1) *Al.* vermium.

sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores, et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium, et specialis consecratio. Et haec est in communi causa ornatus vestium. In speciali autem sciendum est, quod Pontifex habebat octo ornamenta. Primo enim habebat *vestem lineam*. Secundo habebat *tunicam hyacinthinam*, in cuius extremitate versus pedes ponebantur per circuitum *tintinnabula quaedam*, *et mala punica*, *facta ex hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto*. Tertio habebat *superhumerale*, quod tegebat humeros, et anteriorem partem usque ad cingulum; quod erat *ex auro et hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto*, *et bysso retorta:* et super humeros habebat *duos onychinos*, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat *Rationale*, ex eadem materia factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et coniungebatur superhumerali: et in hoc Rationali erant *duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines*, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; et quod iugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam Rationali mandavit Dominus poni *doctrinam*, *et veritatem*, quia quaedam pertinentia ad veritatem iustitiae, et doctrinae scribebantur in illo Rationali. Iudaei tamen fabulantur, quod in Rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversa, quae debebant accidere filiis Israel: et hoc vocant *veritatem*, , *et doctrinam*. Quintum erat *baltheus*, idest cingulus quidam factus ex praedictis quatuor coloribus. Sextum erat *tiara*, idest mitra quaedam de bysso. Septimum autem erat *lamina aurea*, pendens in fronte eius, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant *femoralia linea*, ut operirent carnem turpitudinis suae, quando accederet ad Sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores Sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam*, *femoralia*, *baltheum*, *et tiaram*. Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam *Sap. 18. 24.* dicitur, quod *in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum*. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur; *balthei* circumvolutio significabat Oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem, per cuius *tintinnabula* significabantur tonitrua, per *mala granata* coruscationes; *superhumerale* vero significabat sua varietate caelum sydereum, *duo onychini* duo hemisphaeria, vel Solem, et Lunam: *duodecim* gemmae in pectore duodecim signa in Zodiaco, quae dicebantur posita in Rationali, quia in caelestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud *Iob 38. 33. Numquid nosti ordinem caeli, et pones rationem eius in terra?* *Cidaris* autem vel *tiara* significabat caelum empyreum; *lamina aurea* Deum omnibus praesidentem.

Figuralis vero ratio manifesta est. Nam maculae, vel defectus corporales, a quibus debebant Sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia, et peccata, quibus debent carere. Prohibetur enim esse *caecus*, idest ne sit ignorans: ne sit *claudus*, idest instabilis, et ad diversa se inclinans: ne sit *parvo*, vel *grandi*, vel *torto naso*, idest ne per defectum discretionis vel in plus, vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat: per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris: ne sit *fracto pede*, vel *manu*, idest ne amittat virtutem bene operandi, vel procedendi in virtute. Repudiatur etiam, *si habeat gibbum vel ante, vel retro*, per quem significatur superfluus amor terrenorum. Si est *lippus*, idest per carnalem affectum eius ingenium obscuratur: contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si *habeat albuginem in oculo*, idest praesumptionem candoris iustitiae in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si *habeat iugem scabiem*, idest petulantiam carnis: et si *habuerit impetiginem*, quae sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem foedat, per quam avaritia designatur: et etiam si *sit herniosus*, *vel ponderosus*, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quae sunt necessariae omnibus ministris: scilicet *castitas*, quae significatur per *femoralia*; *puritas* vero *vitae*, quae significatur per *lineam tunicam*; *moderatio* discretionis. quae significatur per *cingulum:* et *rectitudo intentionis*, quae significatur per *tiaram* protegentem caput. Sed prae his Pontifices debent quatuor habere: primo quidem *iugem Dei memoriam in contemplatione*: et hoc significat *lamina aurea* habens nomen Dei in fronte: secundo quod *supportent infirmitates populi*; quod significat *superhumerale:* tertio, quod *habeant populum in corde, et in visceribus per sollicitudinem caritatis*; quod significatur per *Rationale*: quarto, quod *habeant conversationem caelestium per opera perfectionis*; quod significatur per *tunicam hyacinthinam*. Unde et tunicae hyacinthinae adiunguntur in extremitate *tintinnabula aurea*, per quae significatur *doctrina divinorum*, quae debet coniungi caelesti conversationi Pontificis: adiunguntur etiam *mala punica*, per quae significatur *unitas fidei*, et *concordia in bonis moribus*: quia sic coniuncta debet esse eius doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod sacramenta veteris legis convenientem causam suae institutionis habebant. Ut per dictum *Lev. 20. et Ps. 103.* secundum quod cum applicatione est *in arg. contr.* Item per dictum *Iob 5. Nihil in terra sine causa fit.* Ex hoc enim demonstratum esse vult Scriptura, quod multo magis nihil in sacramentis sine causa fit, quanto sacramenta ad ordinem supernaturalem pertinent, terra vero ad naturalem. De convenientia quoque Scripturarum, cum in his sacramenta talia ponantur, et ordinentur, vide *qu. 68. ar. 4. append. et 2. 2. qu. 122. ar. 2. app. et q. 140. a. 1. app.* sed, et si vis, de earumdem sufficientia vide *q. 68. ar. 4. append. et 2. 2. q. 17. art. 6. appen.* Secundo vides etc.

ART. VI.

Utrum fuerit aliqua rationalis causa observantiarum caeremonialium.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod observantiarum caeremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia, ut Apostolus dicit *1. ad Timoth. 4. 4. Omnis creatura Dei est bona, et nihil reiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur.* Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorumdam ciborum, tamquam immundorum, ut patet *Levit. 11.*

2. Praeterea. Sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbae: unde dicitur *Genes. 9. 3. Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquae illarum sint maxime nocivae, ut puta venenosae. Ergo videtur, quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi, tamquam immunda.

3. Praeterea. Si materia est immunda, ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur, quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tamquam immundae, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps qui ex sanguine generatur.

4. Praeterea. Dominus dicit *Matth. 10.* Eos non esse timendos, qui occidunt corpus, quia post mortem non habent, quid faciant; quod non esset verum si in nocumentum hominis cederet, quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal iam occisum, qualiter eius carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse, quod dicitur *Exod. 25. 19. Non coques haedum in lacte matris suae.*

5. Praeterea. Ea quae sunt primitiva in hominibus, et animalibus, tamquam perfectiora praecipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur praecipitur *Levit. 19. 23. Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis praeputia eorum,* idest prima germina, et *immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.*

6. Praeterea. Vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerant quaedam specialia vestimenta Iudaeis interdici: puta dicitur *Levit. 19. 19. Veste, quae ex duobus texta est, non indueris:* et *Deuteron. 22. 5. Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminea:* et *infra: Non indueris vestimento, quod ex lana, linoque contextum est.*

7. Praeterea. Memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur praecipitur *Deuteron. 6. 8.* quod *ligarent praecepta Dei, quasi signum in manu sua,* et quod *scriberent in limine ostiorum;* et quod *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas in memoriam mandatorum Dei,* ut habetur *Num. 15. 38.*

8. Praeterea. Apostolus dicit *1. ad Cor. 9. 9.* quod *non est Deo cura de bobus,* et per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur praecipitur *Deuter. 22. Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis, non tenebis matres cum filiis:* et *Deuteron 25. 4. Non alligabis os bovis triturantis:* et *Levitic. 19. 19. Iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.*

9. Praeterea. Inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter praecipitur *Levit. 19. 19. Agrum non seres diverso semine:* et *Deuteron. 22. 9. Non seres vineam tuam altero semine, et non arabis in bove simul et asino.*

10. Praeterea. Ea quae sunt inanimata, maxime videntur hominum potestati esse subiecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento, et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quae in idolorum domibus inveniuntur, praecepto legis, quod habetur *Deuter. 7.* Ridiculum etiam videtur esse praeceptum, quod habetur *Deuter. 23.* ut egestiones humo operirent fodientes in terra.

11. Praeterea. Pietas maxime in Sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur, quod aliquis funeribus amicorum intersit: unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur *Tob. 1.* Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet, quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato, et infamia liberat. Ergo videtur, quod haec inconvenienter prohibeantur Sacerdotibus *Levit. 21.*

Sed contra est, quod dicitur *Deuter. 18. 14. Tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es:* ex quo potest accipi, quod huiusmodi observantiae sunt institutae a Deo ad quamdam specialem illius populi praerogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

Respondeo dicendum, quod populus Iudaeorum, ut *supra* dictum est *art. praec. ad 8.* specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter Sacerdotes: et sicut aliae res, quae applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam et in conversatione illius populi, et praecipue Sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum, vel spiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quae ad Christum pertinent, secundum illud *1. Corint. 10. 11. Omnia in figura contingebant illis.* Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt: uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum: alio modo secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *artic. praec. ad 4. et 5.* duplex pollutio, vel immunditia observabatur in lege: una quidem culpae, per quam polluebatur anima: alia autem corruptionis cuiusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam: unde dicitur *Mat. 20. 11. Non quod intrat in os, coinquinat hominem, sed quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem:* et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam, vel ex nimia concupiscentia comeduntur; vel inquantum praebent fomentum luxuriae; propter quod aliqui a vino, et carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quae est corruptio-

nis cuiusdam, aliquae animalium carnes immunditiam habent; vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut immundae conservantur (1), sicut quaedam animalia sub terra habitantia, sicut talpae, et mures, et alia huiusmodi: unde etiam quemdam foetorem contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluam humiditatem, vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: et ideo prohibitae sunt eis carnes animalium habentium soleas, idest ungulam continuam, non fissam propter eorum terrestreitatem: et similiter sunt eis prohibitae carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica, et adusta, sicut carnes leonis, et huiusmodi: et eadem ratione prohibitae sunt eis aves quaedam rapaces, quae sunt nimiae siccitatis, et quaedam aves aquaticae propter excessum humiditatis: similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas, et squammas, ut anguillae, et huiusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt mediae complexionis, quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulae; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quod habent squammas, et pinnulas: per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessae temperatae, sicut gallinae, perdices, et alia huiusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriae. Nam Gentiles, et praecipue Aegyptii, inter quos erant nutriti, huiusmodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur; animalia vero, quae Iudaeis sunt concessa ad esum, non comedebant, sed ea tamquam Deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut *supra* dictum est *a. 1. hui. qu. ad 2.* Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria: et ideo conceduntur illa animalia, quae de facili, et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, et adipis cuiuslibet animalis: sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut *supra* dictum est *ar. 3. hu. q. ad 8.* tum etiam ad vitandum idololatriae ritum: quia eorum consuetudo erat, ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse: et ideo Dominus mandavit, quod *sanguis effunderetur*, et quod *pulvere operiretur*: et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata, vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur a carne; vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis: tum quia idololatrae comedebant illum in honorem Deorum suorum: tum etiam quia cremabatur in honorem Dei: tum etiam quia sanguis, et adeps non generant bonum nutrimentum: quod pro causa inducit Rabbi Moyses *lib. 3. Dux errantium c. 49. cir. princ.* Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur *Genes. 32. 32.* ubi dicitur, quod *non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit nervum femoris Iacob, et obstupuerit.*

Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia huiusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus *in lib. 6. contr. Faust. cap. 7. circ. princ. tom. 6. Si de porco, et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est: quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est tamquam; si stultum, et sapientem diceres: utrumque hoc verbum natura vocis, et litterarum, et syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum.* Animal enim, quod ruminat, et ungulam findit, mundum est significatione, quia *fissio ungulae* significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris, et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni, et mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas, et pinnulas, significatione mundi sunt: quia per *pinnulas* significatur vita sublimis, vel contemplatio; per *squammas* autem significatur aspera vita: quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quaedam genera prohibentur. In *aquila* enim, quae alte volat, prohibetur superbia: in *gryphe* autem, qui equis, et hominibus infestus est, crudelitas potentum prohibetur; in *halyaeto* autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi, qui sunt pauperibus molesti: in *milvo* autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti: in *vulture* autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi, qui mortes, et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur; per *animalia corvini generis* significantur illi, qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonae affectionis: quia corvus semel emissus ab arca non est reversus; per *struthionem*, qui cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes, et se negotiis saecularibus implicantes; *nycticorax*, quae nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos, qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes; *larus* autem, qui et volat in aere, et natat in aqua, significat eos, qui et circumcisionem, et baptismum venerantur; vel significat eos, qui ad contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum; *accipiter* vero, qui deservit hominibus ad praedam, significat eos, qui ministrant potentibus ad depraedandum pauperes; per *bubonem*, qui in nocte victum quaerit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quaerunt in nocturnis operibus, quae agunt; *mergulus* autem, cuius natura est, ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt; *ibis* vero avis est in Africa, habens longum rostrum, quae serpentibus pascitur, et forte est idem quod *ciconia*; et significat invidos, qui de

(1) *Al.* immunde conversantur.

malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur: *cygnus* autem est coloris candidi, et longum collum habet, per quod ex profunditate terrae, vel aquae cibum trahit; et potest significare homines, qui per exteriorem iustitiae candorem lucra terrena quaerunt; *onocrotalus* autem avis est in partibus Orientis longo rostro, quae in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit; et significat avaros, qui immoderata sollicitudine necessaria vitae congregant; *porphyrio* autem praeter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum, quia et in aqua natat, ut *anates*; et in terra ambulat, ut *perdices*; et sola avium morsu (1) bibit, omnem cibum aqua tingens; et significat eos, qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriae voluntatis; per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, significantur illi, quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem*; *charadrius* autem, quae est avis garrula, significat loquaces: *upupa* autem, quae nidificat in stercoribus, et foetenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam saeculi, quae in hominibus immundis mortem operatur: per *vespertilionem* autem, quae circa terram volitat, significantur illi, qui saeculari scientia praediti sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem, et quadrupedia illa sola conceduntur eis, quae posteriora crura habent longiora, ut salire possint; alia vero quae terrae magis adhaerent, prohibentur: quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In *sanguine* vero, et *adipe*, et *nervo* intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod esus plantarum, et aliorum terrae nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium, sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus: dicitur enim *Genes. 8. 5. Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*: et hoc ideo, quia esus terrae nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitae; esus autem carnium ad quasdam delicias, et curiositatem vivendi: sponte enim terra herbam germinat; vel cum modico studio huiusmodi terrae nascentia in magna copia procurantur: oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terrae nascentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terrae nascentia.

Ad tertium patet responsio ex dictis *in resp. ad 1.*

Ad quartum dicendum, quod etsi hoedus occisus non sentiat qualiter carnes eius coquantur; tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici, quod Gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hoedi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo *Exod. 23. 19.* postquam praedictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: *Non coques hoedum in lacte matris suae.*

Figuralis autem ratio huius prohibitionis est, quia praefigurabatur, quod Christus, qui est hoedus propter *similitudinem carnis peccati Rom. 8. 3.* non erat a Iudaeis *coquendus*, idest occidendus, *in lacte matris*, idest in tempore infantiae. Vel significatur, quod hoedus, idest peccator, non est *coquendus in lacte matris*, idest non est blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum, quod Gentiles fructus primitivos, quos fortunatos aestimabant, diis suis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quaedam magica facienda. Et ideo praeceptum est eis, ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terrae illius fructum producunt, quae scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit, quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia seminentur: haec enim tardius facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tamquam primitiae mundorum fructuum, Deo offerebantur: quinto autem anno, et deinceps comedebantur.

Figuralis autem ratio est, quia per hoc praefiguratur, quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis: vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dicitur *Ecclesiast. 19. 27. Amictus corporis enuntiat de homine*: et ideo voluit Dominus, ut populus eius distingueretur ab aliis populis, non solo signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis, ne induerentur *vestimento ex lana, et lino contexto*: et ne *mulier indueretur veste virili*, aut e converso, propter duo. Primo quidem ad vitandum idololatriae cultum. Huiusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis Gentiles in culto suorum Deorum utebantur: et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam: nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiae, et occasionem libidinis praestat.

Figuralis autem ratio est, quia in vestimento *contexto ex lana, et lino* interdicitur coniunctio simplicitatis et innocentiae, quae figuratur per lanam, et subtilitatis et malitiae, quae figuratur per linum. Prohibetur etiam, quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir declinet ad mollities mulierum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit *super Matth. sup. illud c. 23. Dilatant enim, etc. Dominus iussit, ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis*: unde per hoc se esse Iudaeos profitebantur. Et ideo per aspectum huius

(1) *Al.* solo morsu.

signi inducebantur in memoriam suae legis. Quod autem dicitur, *Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos*, Pharisaei male interpretabantur scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit, ut *ligarentur in manu*, idest in operatione, et *essent ante oculos*, idest in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quae palliis inferebantur, significatur caelestis intentio, quae omnibus operibus nostris debet adiungi. Potest tamen dici, quod quia populus ille carnalis erat, et durae cervicis, oportuit etiam per huiusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum, quod affectus hominis est duplex, unus quidem secundum rationem, alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subiecta eius potestati a Deo, secundum illud *Psalm. 8. 8. Omnia subiecisti sub pedibus eius*: et secundum hoc Apostolus dicit, quod *non est cura Deo de bobus:* quia Deus non requirit ab homine, quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum passionis movetur affectus hominis etiam circa alia animalia. Quia enim passio misericordiae consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia poenas sentire, potest in homine consurgere misericordiae affectus etiam circa afflitiones animalium. Proximum autem est, ut qui exercetur in affectu misericordiae circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiae circa homines: unde dicitur *Proverb. 12. 10. Novit iustus animas iumentorum suorum, viscera autem impiorum crudelia.* Et ideo, ut Dominus populum Iudaicum ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quaedam circa animalia fieri, quae ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideo prohibuit, *ne coqueretur hoedus in lacte matris*, et quod *non alligaretur os bovi trituranti*, et quod *non occideretur mater cum filiis*. Quamvis etiam dici possit, quod haec prohibita sunt eis in detestationem idololatriae. Nam Aegyptii nefarium reputabant, ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, et pullis eius simul captis ad foecunditatem, et fortunam circa nutritionem filiorum: et quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum, quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diversae speciei ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriae Aegyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas coniunctiones habent diversos effectus, et super diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiae. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur: et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiae motus. Unde et in traditionibus Iudaeorum praeceptum invenitur, ut Rabbi Moyses dicit *lib. 3. Dux errantium c. 30. inter med. et fin.* ut homines averiant oculos ab animalibus coeuntibus.

Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti*, idest praedicatori deferenti segetes doctrinae, non sunt necessaria victus subtrahenda, ut Apostolus dicit *1. ad Corinth. 11. Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis:* quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii, et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater, sicut in omnibus caeremoniis legis. Prohibetur etiam, quod *iumenta*, idest populares homines, *non faciamus coire*, idest coniunctionem habere *cum alterius generis animantibus*, idest cum Gentilibus, vel Iudaeis.

Ad nonum dicendum, quod omnes illae commixtiones in agricultura sunt prohibitae ad litteram, in detestationem idololatriae: quia Aegyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant, et in seminibus, et in animalibus, et in vestibus repraesentantes diversas coniunctiones stellarum. Vel omnes huiusmodi commixtiones variae prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem: quia quod dicitur, *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quae est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina: et similiter *ager*, idest Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, idest catholica doctrina, et haeretica. Non est etiam simul *arandum in bove, et asino*: quia fatuus sapienti in praedicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

Ad decimum dicendum *Deuter. 7.* rationabiliter prohiberi argentum, et aurum, non ex eo quod hominum potestati subiecta non sint: sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa, ex quibus conflata erant, anathemati subiiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex praedicto capite, ubi subditur: *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut et illud est:* tum etiam ne accepto auro, et argento ex cupiditate facile inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Iudaei. Secundum autem praeceptum Deuteronomii 23. de egestionibus humo operiendis iustum, atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quae debebatur tabernaculo foederis in castris existenti: in quo Dominus habitare dicebatur, sicut ibi aperte ostenditur, ubi posito illo praecepto statim subiungitur eius ratio, scilicet: *Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat te etc. Ut sint castra, tua sancta*, id est munda, *et nihil in eis appareat foeditatis.*

Ratio autem figuralis huius praecepti ex Gregorio *l. 31. Moral. c. 13. a med.* est, ut significaretur, peccata, quae *a mentis nostrae utero tamquam excrementa foetida egeruntur*, per poenitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, iuxta illud *Ps. 31. Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Vel iuxta Glossam ordinariam implicite, ut cognita miseria conditionis humanae, sordes mentis elatae, ac superbae sub fossa profundae considerationis per humilitatem tegerentur, et purgarentur.

Ad undecimum dicendum, quod malefici, et sa-

cerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus, vel carnibus hominum mortuorum: et ideo ad extirpandum idololatriae cultum praecepit Dominus, ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in Sanctuario, *non inquinarentur in mortibus*, nisi valde propinquorum, scilicet patris, et matris, et huiusmodi coniunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii: et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Praeceptum etiam est eis, *ut non ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginem*, tum propter reverentiam Sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali coniugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris; quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Praeceptum etiam erat eis, *ut non raderent caput, nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram*, ad removendum idololatriae ritum. Nam sacerdotes Gentilium radebant caput, et barbam. Unde dicitur *Baruch 6. 30. Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita, et barbam rasam.* Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, et lanceolis, ut dicitur *3. Reg. 18.* unde contraria praecepta sunt Sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes *ab operibus mortuis*, quae sunt opera peccati; et etiam non debent *radere caput*, idest deponere sapientiam; neque *deponere barbam*, idest sapientiae perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod convenienter caeremoniae observantiarum institutae fuerunt. Ut per illud *Deut. 18.* secundum quod cum applicatione est *in arg. cont.* Patet enim, quod a Deo non possunt, nisi convenientia, institui. Item per ly *si tetigero tantum fimbriam vestimenti eius etc. Io. 4.* Ex singulis enim horum locorum colligitur, quod Salvator noster adimplebat observantiam fimbriarum, quae factae sunt, secundum Beatum Hieronymum, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis. Mulier enim Samaritana ipsum exinde esse Iudaeum cognovit, et ex contactu fimbriae eius alia sanata est. Constantissimum vero est, quod Christus, qui totum mundum ab inconvenientibus, et verbo, et facto, cum ad hoc venisset, studebat semper abstrahere, nihil penitus in seipso non conveniens admisisset. Hinc a simili potes ex Scripturis ostendere convenientiam sacrorum *ar. 4. app.* per hoc quod Christus veneratus est sacra ex eo quod oblatus est in templo *Luc. 2.* Et convenientiam sacrificiorum *ar. 3. app.* per hoc quod voluit pro se tunc offerri *par turturum, aut duos pullos columbarum Luc. 2.* Et convenientiam sacramentorum *a. 5. app.* per hoc quod circumcisus est *Luc. 2.* agnumque paschalem comedit *Matth. 26. Mar. 14. Luc. 22. Io. 13.* De convenientia etiam Scripturarum vide loca citata *ar. 4. 5. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUAESTIO CIII.

De duratione praeceptorum caeremonialium, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de duratione caeremonialium praeceptorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum praecepta caeremonialia fuerint ante legem.

Secundo, Utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi.

Tertio, Utrum cessaverint Christo veniente.

Quarto, Utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ART. I.

Utrum caeremoniae legis fuerint ante legem.

Hebr. 7. co. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod caeremoniae legis fuerint ante legem. Sacrificia enim, et holocausta pertinent ad caeremonias veteris legis, ut *supra* dictum est *qu. praec. a. 3.* Sed sacrificia, et holocausta fuerunt ante legem: dicitur enim *Genes. 4. 3.* quod *Cain obtulit de fructibus terrae munera Domino*; *Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum*: Noe etiam *obtulit holocausta Domino*, ut dicitur *Genes. 8. 20.* et Abraham similiter, ut dicitur *Genes. 22.* Ergo caeremoniae veteris legis fuerunt ante legem.

2. Praeterea. Ad caeremonias Sacrorum (1) pertinet constructio altaris, et eius inunctio. Sed ista fuerunt ante legem: legitur enim *Genes. 13. 18.* quod *Abraham aedificavit altare Domino*: et de Iacob dicitur *Gen. 28. 18.* quod *tulit lapidem, et erexit in titulum, fundens oleum desuper.* Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

3. Praeterea. Inter Sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet *Genes. 17.* Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem: dicitur enim *Genes. 14. 18.* quod *Melchisedech erat sacerdos Dei summi.* Ergo caeremoniae sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Praeterea. Discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad caeremonias observantiarum, ut *supra* dictum est *q. 102. a. 6. ad 1.* Sed talis distinctio fuit ante legem: dicitur enim *Genes. 7. 2. Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena, de animantibus vero immundis duo et duo.* Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

Sed contra est, quod dicitur *Deut. 6. 1. Haec sunt praecepta, et caeremoniae, quae mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos.* Non autem indiguissent super his doceri, si prius praedictae caeremoniae fuissent. Ergo caeremoniae legis non fuerunt ante legem.

(1) *Al.* sacramentorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *q. 102. a. 2.* caeremoniae legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quae ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus pertinet ad caeremonias; sicut etiam determinatio eorum per quae ordinamur ad proximum, pertinet ad praecepta iudicialia, ut *supra* dictum est *qu. 99. art. 4.* Et ideo sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia, non tamen ex auctoritate legis divinae instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quaedam caeremoniae, non quidem ex auctoritate alicuius legis determinatae, sed solum secundum voluntatem, et devotionem hominum Deum colentium.

Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est, quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quae figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud *1. Corinth. 10. 11. Omnia in figura contingebant illis.*

Fuerunt igitur ante legem quaedam caeremoniae, non tamen caeremoniae legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutae.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi oblationes, et sacrificia, et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriae voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens: ut in rebus quas a Deo acceperant, quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium, et finis.

Ad secundum dicendum, quod etiam sacra quaedam instituerunt, quia videbatur eis conveniens, ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum circumcisionis praecepto divino fuit statutum ante legem: unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum: et hoc est quod Dominus dicit *Ioann. 7. 22. Circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus.* Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum, quod distinctio mundorum animalium, et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit *Genes. 9. 3. Omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum*; sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem: sicut et nunc videmus, quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quae in aliis comeduntur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et recte intelligas, et ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod caeremoniae veteris legis non fuerunt ante legem. Ut per illud *Deut. 6.* secundum quod cum applicatione est *in argum. cont.* Item per illud *Hier. 7. Non sum locutus cum patribus vestris, et non praecepi eis in die, qua eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocaustomatum et victimarum.* Per hoc enim manifestum fit universaliter a simili, quod ante egressum Israelis de Aegypto caeremoniae, si quae fuerunt, sive ad sacra, sive ad sacramenta, sive ad observantias, sive ad sacrificia pertinentes, non solum non fuerunt, sed nec fuisse potuerunt caeremoniae legis, quoniam, ante exitum de Aegypto, immo nec in die exitus ipsius, data fuit lex. Vide dicta *in ad primum.* Ceterum pro notitia pleniori dictorum in articulo, vide Veritates aureas *sup. leg. vet. Gen. 4. concl. 2. 3.* et *c. 8. concl. 3. 6.* Item *c. 12. concl. 3. 4. 5.* et *c. 14. concl. 5. usque ad septimum.* Item *cap. 28. concl. 4. et c. 35. concl. 1. 3.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum caeremoniae veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis.

Sup. q. 98. a. 1. et q. 100. a. 12. et 3. d. 40. a. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis ad iustificationem pertinent. Sed *Exod. 29.* dicitur, quod *per aspersionem sanguinis, et inunctionem olei consecrabantur Sacerdotes, et vestes eorum:* et *Lev. 16.* dicitur, quod *Sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat Sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a praevaricationibus eorum, atque peccatis.* Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

2. Praeterea. Id per quod homo placet Deo, ad iustitiam pertinet, secundum illud *Psal. 10. 8. Iustus Dominus, et iustitias dilexit.* Sed per caeremonias aliqui Deo placebant, secundum illud *Levitic. 10. 19. Quomodo potui... placere Domino in caeremoniis mente lugubri?* Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

3. Praeterea. Ea quae sunt divini cultus, magis pertinent ad animam, quam ad corpus, secundum illud *Psalm. 18. 8. Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per caeremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur *Levit. 14.* Ergo multo magis caeremoniae veteris legis poterant mundare animam iustificando.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Galat. 2. 21. Si data esset lex, quae posset iustificare, Christus gratis mortuus esset,* idest sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo caeremoniae veteris legis non iustificabant.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 102. a. 5. ad 4.* in veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae: alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum: et sic immunditia nihil aliud erat, quam irregularitas quaedam.

Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi: quia huiusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit *ad Hebr. 9, 13.* quod *sanguis hircorum, et taurorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia, quae per huiusmodi caeremonias emundatur, erat magis carnis, quam mentis, ita etiam ipsae caeremoniae iustitiae carnis dicuntur ab ipso Apostolo parum *supra vers. 10. Iustitiis*, inquit, *carnis usque ad tempus correctionis impositis.*

Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi: et hoc ideo, quia expiatio a peccatis numquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata mundi*, ut dicitur *Io. 1. 29.* Et quia mysterium Incarnationis, et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato, et passo, sicut continent sacramenta novae legis; et ideo non poterant a peccato mundare, sicut Apostolus dicit *ad Hebr. 10.* quod *impossibile est sanguine taurorum, aut hircorum auferri peccata.* Et hoc est quod *Gal. 4. 9.* Apostolus vocat ea *egena, et infirma elementa*: infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, idest eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem coniungi Christo incarnato, et passo; et ita ex fide Christi iustificabantur: cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim *Levit. 4.* et *5.* quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo Sacerdos, et dimittetur ei*, quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide, et devotione offerentium. Sciendum est tamen, quod hoc ipsum quod veteris legis caeremoniae a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis, quae fit per Christum.

Sic igitur patet, quod caeremoniae in statu veteris legis non habebant virtutem iustificandi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa sanctificatio sacerdotis, et filiorum eius, et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat, quam deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit *Hebr. 13.* in praefigurationem illius sanctificationis, qua *Iesus per suum sanguinem sanctificavit populum.* Expiatio etiam ad remotionem huiusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpae: unde etiam Sanctuarium expiari dicitur, quod culpae subiectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum, quod Sacerdotes placebant Deo in caeremoniis propter obedientiam, et devotionem, et fidem rei praefiguratae, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum, quod caeremoniae illae, quae erant institutae in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis leprae: quod patet ex hoc quod non adhibebantur huiusmodi caeremoniae nisi iam emundato. Unde dicitur *Lev. 14. 3.* quod *Sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, praecipiet ei qui purificatur, ut offerat etc.* Ex quo patet, quod Sacerdos constituebatur iudex leprae mundatae, non autem emundandae. Adhibebantur autem huiusmodi caeremoniae ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen, quod quandoque si contingeret sacerdotem errare in iudicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum: sicut etiam miraculose mulieris adulterae computrescebat femur bibitis aquis, in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur *Num. 5.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Iudaeorum dicentium, ut refert Directorium *Inquis. 2. p. q. 22.* iustificationem hominis per circumcisionem, et opera legis fieri. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Galat. 2. Si data etc.* secundum quod ponitur *in arg. cont.* Item *a Rom. 4. Reputata est fides Abrahae ad iustitiam. In circumcisione, an in praeputio? Non in circumcisione, sed in praeputio. Et signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiae fidei.* Per haec enim declaratur contra Iudaeos etiam tempore Apostoli gloriantes, ut *supra*, quos ipse vult reprimere, quod circumcisio non fuit data in causam, sed in signum iustitiae, hoc est quod illa non erat causa, sed signaculum iustificationis, quae per fidem Christi venturi in circumcisis causabatur. Vide Compendium Alberti Magni *lib. 4. c. 12. Schol.* Item a Concilio etc. ut *supra Exam. 1.* Et *coroll. 2.* Vide Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. Gen. 17. concl. 4.* Nota quoque, quod dicta in praesenti articulo possunt aliqualiter iuvari *q. 100. a. 12.* et illa vicissim hunc articulum. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. III.

Utrum caeremoniae veteris legis cessaverint in adventu Christi.

2. 2. q. 86. a. 4. ad 1. et 2. d. 44. q. 2. a. 2. ad 3. et 4. d. 1. q. 2. a. 5. q. 1. et 2. etd. 2. q. 1. a. 4. q. 3. corp. et quol. 2. ar. 8. cor. et Rom. 14. co. 1. et 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod caeremoniae veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim *Baruch 4. 1. Hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum.* Sed ad legem pertinebant legis caeremoniae. Ergo legis caeremoniae in aeternum duraturae erant.

2. Praeterea. Oblatio mundati leprosi ad legis caeremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio praecipitur leproso emundato, ut huiusmodi oblationes offerat. Ergo caeremoniae veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Praeterea. Manente causa manet effectus. Sed caeremoniae veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam praeter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo caeremoniae veteris legis cessare non debuerunt.

4. Praeterea. Circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahae; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliae solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut *supra* dictum est *q. praec. a. 4. ad 10.* Sed fides Abrahae est semper imitanda etiam a nobis, et beneficium creationis, et alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio, et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Col. 2. 16. Nemo vos iudicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniae, aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum*: et *ad Hebr. 8. 13.* dicitur, quod *dicendo novum testamentum veteravit prius: quod autem antiquatur, et senescit, prope interitum est.*

Respondeo dicendum, quod omnia praecepta caeremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut *supra* dictum est *quaest. 101. ar. 1. et 2.* Exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui: qui consistit in fide, spe, et caritate. Unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus. Unus quidem, secundum quem habetur fides, et spes de bonis caelestibus, et de his, per quae in caelestia introducimur: de utrisque quidem, sicut de quibusdam futuris: et talis fuit status fidei, et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides, et spes de caelestibus bonis, sicut de quibusdam futuris, scilicet (1) de his, per quae introducimur in caelestia, sicut de praesentibus, vel praeteritis: et iste est status novae legis. Tertius autem status est, in quo utraque habentur ut praesentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum: et iste est status beatorum.

In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio, et vox laudis*: et ideo dicitur *Apoc. 21. 22.* de civitate Beatorum: *Templum non vidi in ea: Dominus enim Deus omnipotens templum illius est; et Agnus.* Pari igitur ratione caeremoniae primi status, per quas figurabatur et secundus, et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, et aliae caeremoniae induci, quae convenirent statui cultus divini pro tempore illo, in quo bona caelestia sunt futura; beneficia autem Dei, per quae ad caelestia introducimur, sunt praesentia.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse in aeternum, secundum moralia quidem simpliciter, et absolute, secundum caeremonialia vero quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum, quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit, *Consummatum est*, ut habetur *Ioan. 19. 30.* et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata. In cuius signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum *Matth. 27.* Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante, et miracula faciente, currebant simul Lex, et Evangelium: quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso, ut legales caeremonias observaret.

Ad tertium dicendum, quod rationes litterales caeremoniarum *supra* assignatae referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi: et ideo iam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessat, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatae.

Ad quartum dicendum, quod fides Abrahae fuit commendata in hoc quod credidit divinae promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahae in circumcisione; sed postquam iam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit, secundum illud Apostoli *ad Coloss. 2. 11. Circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi consepulti ei in baptismo.* Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem Dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novae solemnitates succedunt: quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phase* succedit festum Passionis Christi, et Resurrectionis: festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, quo fuit data lex spiritus vitae: festo *Neomeniae* succedit festum Beatae Virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, idest Christi per copiam gratiae: festo *Tubarum* succedunt festa Apostolorum: festa *Expiationis* succedunt festa Martyrum, et Confessorum: festo *Tabernaculorum* succedit festum Consecrationis Ecclesiae: festo *Caetus* atque *Collectae* succedit festum Angelorum, vel etiam festum Omnium Sanctorum.

(1) *Al.* sed.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Corinthi, et Ebionis, ut refert Prateolus tit. *Indiani*, *Paulus Samosatenus*, dicentium, tamquam in radice, quod caeremonialia veteris legis non cessaverunt post mortem Christi. Formaliter quippe haeresim hanc dicebant, scilicet quod parvuli adhuc in nova lege debent circumcidi. Inquit vero Apostolus *Galat. 5. Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae*. Per quod declarat, quod circumcisio legalis est tamquam professio ad observandam totam legem veterem. Per illam ergo haeresim de circumcisione implicite necessario cointelligebatur, quod nulla caeremonialia legis veteris cessaverant. Haeresim hanc, scilicet de non cessatione legalium subintelligunt et omnes, ut patet, qui more Iudaico legem illam, vel cum Evangelio, vel sine Evangelio servari nunc debere contendunt, de quibus *in art. 4. appe.* agetur. Nunc autem, ne extra limites articuli pugnemus, adducti sunt hi omnes solum pro tanto, pro quanto caeremonialia non cessasse, Christo iam crucifixo, dicunt. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illam haeresim merito damnari *a Coloss. 2. et Hebr. 8.* ut est *in arg. cont.* Item *Galat. 4. Nunc autem cum cognoveritis Deum, immo cogniti sitis a Deo, quomodo convertimini iterum ad infirma, et egena elementa? Dies observatis, et menses, et tempora, et annos. Timeo, ne sine causa laboraverim in vobis.* Ecce enim huius litterae expositio, et scopus, per quod patebit eorum damnatio. *Galatae*, inquit Beatus Hieronymus in ipsius epistolae argumento, *sunt Graeci. Hi verbum veritatis primum ab Apostolo acceperunt: sed post discessum eius tentati sunt a falsis Apostolis, ut in legem, et circumcisionem verterentur. Hos Sanctus Apostolus revocat ad fidem veritatis, scribens eis.* Ergo Cerinthus, Ebion, et alii similes sunt falsorum apostolorum vestimentis veraciter induti, dum contra fidem hanc veritatis de cessatione legalium a Beato Apostolo tam diligenter, et acriter defensatam veniunt a diametro, dicentes, ut *supra* circa haeresim illorum declaratum est. Item damnari a tota doctrina, Scriptura, et praedicatione eiusdem Apostoli. Ut enim ait Beatus Hieronymus *in praef. omn. epist. eius: Sanctus Paulus apud Hebraeorum ecclesias, quasi destructor legis, falsa suspicione habebatur.* Et quare? quia praedicabat ubique cessationem legalium. Ut patet abunde ex argumentis Beati Hieronymi *in ei. epist. Romani*, inquit, *a falsis epistolis in legem, et prophetas erant inducti. Hos revocat Sanctus Apostolus ad veram, et catholicam fidem, scribens eis.* Item: *Corinthii subversi a falsis apostolis in sectam legis Iudaicae inducti sunt. Hos revocat Sanctus Apostolus ad veram fidem, et evangelicam sapientiam, scribens eis.* Item: *Philippenses, accepto verbo veritatis, perstiterunt in fide, nec receperunt falsos apostolos. Hos collaudat Sanctus Apostolus, scribens eis.* Item: *Colossenses praeventi erant a Pseudoapostolis. Hos Apostolus per epistolam corrigit.* Item: *Thessalonicenses, accepto verbo veritatis, perstiterunt in fide, nec receperunt ea quae a falsis apostolis dicebantur. Hos collaudat Apostolus, scribens eis.* Item: *Titum instruit de haereticis vitandis, qui traditionibus Iudaicis credunt, scribens ei.* Laudandi ergo secundum Apostolum de vera fide evangelica in hoc sunt illi, qui cessationem legalium firmiter credunt: et reprobandi sunt tamquam falsarii veritatis, et haeretici ii, qui legalia non cessasse, sed adhuc vivere, dogmatizant. Item a Papa Eugenio Quarto in Concilio Florentino: *Sacrosancta Romana Ecclesia Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur, et docet legalia veteris testamenti, seu Mosaicae legis, quae dividuntur in caeremonias, sacra, sacrificia, sacramenta, quia significandi alicuius futuri gratia fuerant instituta, licet divino cultui illa aetate congrueret significatio per illa, Domino nostro Iesu Christo adveniente, cessasse, et novi testamenti sacramenta coepisse.* Haec ille in constitutione *sup. uni. Iacob.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali.

Inf. q. 104. ar. 3. cor. et 2. 2. qu. 87. ar. 1. cor. post med. et qu. 93. a. 1. et qu. 94. a. 3. ad 5. et 4. d. 1. q. 2. a. 5. q. 3. et 4. et Ro. 14. et Gal. 2. co. 2. 3. et 6.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod post passionem Christi legalia possint sine peccato mortali observari. Non est enim credendum, quod Apostoli post acceptum Spiritum Sanctum mortaliter peccaverint: eius enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur *Luc. ult.* Sed Apostoli post adventum Spiritus Sancti legalia observaverunt: dicitur enim *Act. 16.* quod Paulus circumcidit Timotheum: et *Act. 21.* dicitur, quod Paulus secundum consilium Iacobi, *assumptis viris, purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio.* Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Praeterea. Vitare consortia Gentilium ad caeremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus Pastor Ecclesiae: dicitur enim *ad Galat. 2. 12.* quod *cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat, et segregabat se Petrus a Gentilibus.* Ergo absque peccato post passionem Christi legis caeremoniae observari possunt.

3. Praeterea. Praecepta Apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apostolorum statutum fuit, quod Gentiles quaedam de caeremoniis legis observarent: dicitur enim *Act. 15. 25. Visum est Spiritui Sancto, et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Ergo absque peccato caeremoniae legales possunt post Christi passionem observari.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Galat. 5. 2. Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Sed nihil excludit fructum Christi, nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi, et alias caeremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod omnes caeremoniae sunt

quaedam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis: et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides, quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis, et ab eis: nam ab eis dicebatur: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium*, quae sunt verba futuri temporis; nos autem idem repraesentamus per verba praeteriti temporis, dicentes, quod *concepit et peperit*. Et similiter caeremoniae veteris legis significabant Christum ut nasciturum, et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum, et passum.

Sicut igitur peccaret mortaliter, qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie, et veraciter dicebant: etiam peccaret mortaliter, si quis nunc caeremonias observaret, quas antiqui pie, et fideliter observabant: et hoc est quod Augustinus dicit *cont. Faust. l. 19. c. 16. a. med. to. 6. Iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur, quod natus sit, passus sit, resurrexerit, quod haec sacramenta, quae a Christianis aguntur, iam personant.*

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus, et Augustinus. Hieronymus enim *epist. 11. inter op. Aug. to. 2. et sup. illud Galat. 2. Sed cum vidissem* distinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam pro suo modo: nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes: statim autem post passionem Christi inceperunt esse non solum mortua, idest non habentia virtutem, et obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat, quod Apostoli numquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem, sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Iudaeos, et eorum conversionem impedirent. Quae quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tamquam legis caeremonias observantes: sicut si quis pelliculam virilis membri absci nderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandae.

Sed quia indecens videtur, quod Apostoli ea occultarent propter scandalum, quae pertinent ad veritatem vitae, et doctrinae, et quod simulatione uterentur in his quae pertinent ad salutem fidelium, ideo convenientius Augustinus *epist. 9. to. 2.* distinxit tria tempora: unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua: aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua, et mortifera: tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Iudaeis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis, quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi iustificare non posset. His autem, qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Iudaea genitus erat; Titum autem, qui ex Gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus Sanctus, ut statim inhiberetur his qui ex Iudaeis convertebantur, observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex Gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus, ut quaedam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tamquam omnino illicitus, et a Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tamquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hieronymum *loc. cit. in resp. ad. 1.* Petrus simulatorie se a Gentilibus subtrahebat, ut vitaret et Iudaeorum scandalum, quorum erat Apostolus: unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum Gentilium, quorum erat Apostolus.

Sed Augustinus *loc. sup. cit.* hoc improbat: quia Paulus in Canonica Scriptura, scilicet *Gal. 2.* in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quod *Petrus reprehensibilis erat.* Unde verum est, quod Petrus peccavit, et Paulus vere eum, non simulatorie reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tamquam ex Iudaeis converso; sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Iudaeos, ita quod ex hoc sequeretur Gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, quod illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum: ut scilicet in prohibitione *sanguinis* intelligatur prohibitio homicidii: in prohibitione *suffocati* intelligatur prohibitio violentiae et rapinae: in prohibitione *immolatorum* intelligatur prohibitio idololatriae: *fornicatio* autem prohibetur tamquam per se malum. Et hanc oponionem accipiunt ex quibusdam glossis, quae huiusmodi praecepta mystice exponunt.

Sed quia homicidium, et rapina etiam apud Gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt, quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Und Hieronymus *sup. illud Ezech. 44. omne morticinum etc.* dicit *cir. fi. comment. Condemnat sacerdotes, qui in cibis, et ceteris huiusmodi, haec cupiditate gulae non custodiunt.*

Sed quia sunt quaedam cibaria magis delicata, et gulam provocantia, non videtur ratio, quare fuerunt haec magis, quam alia prohibita. Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum caeremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio Gentilium, et Iudaeorum simul habitantium. Iudaeis enim propter antiquam consuetudinem *san-*

quis, et *suffocatum* erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Iudaeis aggenerare circa Gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum Gentiles, et Iudaeos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessavit et effectus, manifestata Evangelicae doctrinae veritate, in qua Dominus docet, quod *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem*, ut dicitur *Matth. 15. 11.* et quod *nihil est reiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur*, ut *1. ad Timoth. 4.4.* dicitur: *Fornicatio* autem prohibetur specialiter, quia Gentiles non reputabant eam esse peccatum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem, tum directam, haec est solutio argumentorum, interimas haereses Nazaraeorum, de quibus Augustinus *in lib. de haeres.* dicentium, legem veterem simul cum nova, iuxta omnia illius praecepta, esse servanda. Et Symmachi dicentis, legem ritu iudaico servandam esse. Et Alexandri aerarii dicentis, legem veterem, et circumcisionem in observantiam esse reducendas. Putarunt enim hi, et omnes similes, quod non sit peccatum mortale nunc servare legalia; et ideo contra hos articulus praesens, tamquam falcem ponens ad radicem, pugnat, et pugnando expugnat. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas. has omnes merito damnari *a Galat. 5.* ut cum applicatione est *in arg. cont.* Item a dictis *2. 2. ar. num. 499. 501.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Levit. 26. concl. 4. et Deuter. 12. concl. ult.* Item *a Coloss. 2. Ne tetigeritis, nec gustaveritis, neque contrectaveritis.* Ecce legalis observantia. Sed audi, quod sequitur: *Quae sunt omnia in interitum ipso usu.* Hoc est: Licet ad testimonium afferendum sint utilis, immo et quandoque necessaria, tamen in ipso usu, idest in sui observatione, sunt in interitum, idest peccatum mortale constituunt, idest eorum observatio nunc est mortale peccatum. Item ab Eugenio IV. in Concilio Florentino: *Sacrosancta Ecclesia firmiter credit, profitetur, et docet, quemcumque post passionem Christi in legalibus spem ponentem, et illis, vel ad salutem necessariis se subdentem, quasi Christi fides sine illis salvare non posset, peccasse mortaliter. Non tamen negat, a Christi passione usque ad promulgatum Evangelium illa potuisse servari: dum tamen minime ad salutem necessaria crederentur. Sed post promulgatum Evangelium sine interitu salutis aeternae asserit non posse servari. Omnes ergo post illud tempus, circumcisionis, et sabbati, reliquorumque legalium observatores, alienos a fide Christi denuntiat, et salutis aeternae minime posse esse participes: nisi aliquando ab his erroribus resipiscant. Omnibus igitur, qui Christiano nomine gloriantur, praecipit, omnino quocumque tempore, vel ante, vel post baptismum, a circumcisione cessandum, quoniam sive quis in ea spem ponat, sive non, sine interitu salutis aeternae observari omnino non potest.* Haec ille in constitutione *sup. uni. Iacob.* Item ab *Isa. 66.* ut in Compendio Alberti Magni *lib. 4. c. 12. scholast.* Vide et ibi *l. 5. cap. 59. scholast.* Item damnari a dictis *in a. 8. app.* in quorum favorem dicta hic vicissim quoque applicari possunt. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO CIV.

De praeceptis iudicialibus, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de praeceptis iudicialibus: et primo considerandum est de ipsis in communi: secundo de rationibus eorum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Quae sint iudicialia praecepta.
Secundo, Utrum sint figuralia.
Tertio, De duratione eorum.
Quarto, De distinctione eorum.

ART. I.

Utrum ratio praeceptorum iudicialium consistat in hoc, quod sunt ordinantia ad proximum.

Sup. q. 99. a. 4. et locis ibi induct.

Ad primum si proceditur. Videtur, quod ratio praeceptorum iudicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Iudicialia enim praecepta a iudicio dicuntur. Sed multa sunt alia, quibus homo ad proximum ordinatur, quae non pertinent ad ordinationem iudiciorum. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur, quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Praeterea. Praecepta iudicialia a moralibus distinguuntur, ut *supra* dictum est *q. 99. a. 4.* Sed multa praecepta moralia sunt, quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem praeceptis secundae tabulae. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Praeterea. Sicut se habent praecepta caeremonialia ad Deum, ita se habent iudicialia praecepta ad proximum, ut *supra* dictum est *q. 99. ar. 4. et q. 101. a. 1.* Sed inter praecepta caeremonialia sunt quaedam, quae pertinent ad seipsum, sicut observantiae ciborum, et vestimentorum, de quibus *supra* dictum est *qu. 102. ar. 6. ad 1. et ad 6.* Ergo praecepta iudicialia non ex hoc dicuntur, quod ordinent hominem ad proximum.

Sed contra est, quod dicitur *Ezech. 18. 8.* inter cetera bona opera viri iusti: *Si iudicium verum fecerit inter virum, et virum.* Sed iudicialia praecepta a iudicio dicuntur. Ergo praecepta iudicialia videntur dici illa, quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *q. 95. ar. 2. et q. 99. a. 3. et 4.* praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat, hoc esse debitum fieri, vel vitari: et huiusmodi praecepta dicuntur *moralia*, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero praecepta sunt, quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti,

vel indebiti, sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina, vel humana: et huiusmodi sunt determinationes quaedam moralium praeceptorum. Si igitur determinentur moralia praecepta per institutionem divinam in his per quae ordinatur homo ad Deum, talia dicentur *praecepta caeremonialia*; si autem in his quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur *praecepta iudicialia*.

In duobus ergo consistit ratio iudicialium praeceptorum, scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicia exercentur officio aliquorum Principum, qui habent potestatem iudicandi. Ad Principem autem pertinet non solum ordinare de his quae veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, et regimen. Unde praecepta iudicialia non solum sunt illa quae pertinent ad lites iudiciorum, sed etiam quaecumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quae subest ordinationi Principis, tamquam supremi iudicis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de praeceptis ordinantibus ad proximum, quae habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in his quae ordinant ad Deum, quaedam sunt moralia, quae ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum; quaedam vero sunt caeremonialia, quae non habent vim obligationis, nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quaecumque pertinent ad idoneitatem offerentium, et Deum colentium: homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad caeremonialia praecepta, quod homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum: haec enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum *in 1. Polit. cap. 3. ante med. tom. 5.* Et ideo non sunt aliqua praecepta iudicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia, quia ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps, vel iudex in civitate. Sciendum tamen, quod quia ordo hominis ad proximum magis subiacet rationi, quam ordo hominis ad Deum, plura praecepta moralia inveniuntur, per quae ordinatur homo ad proximum, quam per quae ordinatur homo ad Deum: et propter hoc etiam oportuit, plura esse caeremonialia in lege, quam iudicialia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod iudicialia praecepta ordinationem hominum ad invicem important. Ut *Ezech.18.* secundum quod cum expositione est *in arg. con.* Item a *Levit. 240. Aequum iudicium sit inter vos.* Praecepta vero iudicialia vocantur iudicia *Esdr. 2. Dedisti eis iudicia recta, legem veritatis, caeremonias, et praecepta bona.* Hoc est: In lege veritatis data eis continebantur iudicialia, caeremonialia, et praecepta moralia. Per hoc ergo quod Scriptura iudicialia vocat iudicia recta, et iudicium aequum, idest rectum dicit esse inter homines ad invicem, ut ex contextu *Lev. 24.* magis patet, ipsa praedictum in principio manifestavit intentum. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum praecepta iudicialia aliquid figurent.

Inf. ar. 3. cor. et 2. 2. q. 87. ar. 7. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod praecepta iudicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium caeremonialium praeceptorum, quod sint in figuram alicuius rei instituta. Si igitur etiam praecepta iudicialia aliquid figurent, non erit differentia inter iudicialia, et caeremonialia praecepta.

2. Praeterea. Sicut illi populo Iudaeorum data sunt quaedam iudicialia praecepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed iudicialia praecepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur, quod neque praecepta iudicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Praeterea. Ea quae ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit: quia ea quae Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut *supra* dictum est *q. 101. ar. 2. ad 2.* Sed ea quae sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per iudicialia, quae ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed contra est, quod *Exod. 21.* iudicialia praecepta allegorice, et moraliter exponuntur.

Respondeo dicendum, quod dupliciter contingit aliquod praeceptum esse figurale. Uno modo primo, et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum: et hoc modo praecepta caeremonialia sunt figuralia: ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, et ad mysterium Christi.

Quaedam vero praecepta sunt figuralia non primo, et per se, sed ex consequenti: et hoc modo praecepta iudicialia veteris legis sunt figuralia: non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam, et aequitatem; sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per huiusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud *1. ad Cor. 10. 11. Omnia in figura contingebant illis.*

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta caeremonialia alio modo sunt figuralia, quam iudicialia, ut dictum est *in cor. ar.*

Ad secundum dicendum, quod populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur: et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum, et figuralem, ut Augustinus dicit *cont. Faust. lib. 22. c. 24. in. princ. to. 6.* Et propter hoc etiam iudicialia illi populo tradita magis

sunt figuralia, quam iudicialia aliis populis tradita: sicut etiam bella, et gesta illius populi exponuntur mystice, non autem bella, vel gesta Assyriorum, vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines fuerint.

Ad tertium dicendum, quod ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi, sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem: et ex hac parte erat figuralis.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Doctoribus insinuatum, quod praecepta iudicialia veteris legis aliquid figurabant. A SS. Doctoribus quidem, ut patet legenti glossam ordinariam *super Exod. 21.* ubi Gregorium, Augustinum, et Isidorum etc. sensibus mysticis iudicialia exponentes comperiet. Vide etiam de hoc Augustinum *to. 8. lib. quaest. sept. super Exod. 21. 22.* in multis licet non in omnibus, mysticos circa ipsa iudicialia tangere. A Scripturis vero per hoc quod mandatum de iustitia quadam, seu aequitate servanda, etiam circa bruta positum *Deuter. 25.* Apostolus mystico intellectu exposuit. Quo sane facto, tamquam a simili, demonstravit communiter intentum, scilicet quod iudicialia etiam aliquid tempore gratiae, idest novae legis, adimplendum figurabant. Ipse siquidem allegando illud *Deuteron. 25. Non alligabis os bovi trituranti*, subinfert mysticam interpretationem *1. Corinth. 9. Numquid de bobus cura est Deo? An propter nos utique hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt. Quoniam debet in spe, qui arat, arare; et qui triturat, in spe fructus percipiendi. Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus?* Ac si aperte dixerit: Principalis in illa legis auctoritate sensus non est de bobus brutis, sed de bobus rationalibus, idest de praedicatoribus, loqui. Quemadmodum et in omnibus figuralibus dictis sensus de figura non est principalis, sed secundarius, quamvis sit primo dictus, et factus in rerum natura, idest in executione: sensus autem de figurato non est secundarius, sed principalis, ut patet in *1. q. 1. a. 10. Et* propterea ad significandum et quod ibi sunt duo sensus, et quod sensus de figura ibi non est principaliter intentus, utitur tali modo loquendi: *numquid de bobus cura est Deo?* Quasi apertius dicat: Numquid hoc mandatum Dei intelligitur principaliter de bobus? Quem esse suum planum sensum Apostolus comprobat melius subinferens: *An propter nos utique hoc dicit?* Hoc est: Nos, idest sensus de nobis est illius litterae sensus principalis. Id quod et clarius adhuc monstrat, adnectens, *Nam propter nos scripta sunt.* Si, inquit, scripta sunt propter nos, ut finem suum, utique dicenda sunt esse scripta de bobus illis, tamquam de eo quod est ad finem. Non ergo de bobus ibi cura est Deo, sed de nobis, idest illa cura diligenter habenda circa boves non intelligitur a Deo principaliter esse praecepta de bobus, et per hoc nec principaliter de bobus esse servanda, sed et praecepta a Deo, et servanda ab hominibus, intelligitur principaliter de nobis. Ecce verus, planus, et contextualis sensus Apostoli: et consequenter quod secundum eum aperit, iudicialia non solum figurare aliquid, sed etiam habere illud aliquid pro sensu suo principali, inquantum tamen iudicialia ipsa, ut figuralia sunt, considerantur. Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum praecepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.

Inf. qu. 108. ar. 1. cor. et ar. 2. cor. et ad 4. et 2. 2. q. 62. ar. 3. ad 1. et q. 81. ar. 1. cor. et 4. d. 15. q. 1. ar. 5. q. 2. ad 5. et quo. 2. ar. 8. et quol. 4. ar. 13. cor. et Hebr. 7. lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod praecepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Praecepta enim iudicialia pertinent ad virtutem iustitiae, nam iudicium dicitur iustitiae executio. Iustitia autem est *perpetua, et immortalis*, ut dicitur *Sap. 1.* Ergo obligatio praeceptorum iudicialium est perpetua.

2. Praeterea. Institutio divina est stabilior, quam institutio humana. Sed praecepta iudicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis praecepta iudicialia legis divinae.

3. Praeterea. Apostolus dicit *ad Heb. 7. 18.* quod *reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem ipsius, et inutilitatem*: quod quidem verum est de mandato caeremoniali, quod *non poterat facere perfectum iuxta conscientiam servientem solummodo in cibis, et potibus, et variis baptismatibus, et iustitiis carnis*, ut Apostolus dicit *ad Heb. 9. 9.* Sed praecepta iudicialia erant utilia, et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam, et aequitatem inter homines constituendam. Ergo praecepta iudicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Heb. 7. 12.* quod *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed Sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo iudicialia praecepta adhuc obligationem habent.

Respondeo dicendum, quod iudicialia praecepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi: aliter tamen quam caeremonialia.

Nam caeremonialia adeo sunt evacuata, ut non solum sint *mortua*, sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum.

Praecepta autem iudicialia sunt quidem *mortua*, quia non habent vim obligandi; non tamen sunt *mortifera:* quia si quis Princeps ordinaret in regno suo illa iudicialia observari, non peccaret: nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tamquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione: talis enim intentio observandi esset mortifera. Et huius differentiae ratio potest accipi ex praemissis *a. praec.* Dictum est enim, quod praecepta caeremonialia sunt figuralia primo, et per se, tamquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura: et ideo ipsa observatio eorum praeiudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa myste-

ria iam esse completa. Praecepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum: et ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, iudicialia praecepta obligationem amiserunt: lex enim fuit paedagogus ducens ad Christum, ut dicitur *ad Galat. 3.*

Quia tamen huiusmodi iudicialia praecepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non praeiudicat fidei veritati; sed intentio observandi tamquam ex obligatione legis praeiudicat veritati fidei: quia per hoc haberetur, quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia quidem perpetuo est observanda; sed determinatio eorum quae sunt iusta, secundum institutionem humanam, vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

Ad secundum dicendum, quod praecepta iudicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari: non enim eaedem leges conveniunt in Democratia, quae est potestas populi, et in Oligarchia, quae est potestas divitum, ut patet per Philosophum *in sua Polit. lib. 3. c. 5. 6. et 9. tom. 5.* Et ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit praecepta iudicialia mutari.

Ad tertium dicendum, quod illa praecepta iudicialia disponebant populum ad iustitiam, et aequitatem, secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius populi oportuit mutari, ut iam in Christo non esset discretio Gentilis, et Iudaei, sicut antea erat: et propter hoc oportuit etiam praecepta iudicialia mutari.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Papa insinuatum, quod iudicialia perpetuam obligationem non habebant, sed sunt evacuata per Christi adventum, aliter tamen quam caeremonialia. A Scripturis quidem per hoc quod dicitur *Hebr. 7. Translato etc.* ut cum applicatione est *in arg. contr.* A Beato autem Leone Papa per hoc quod *in serm. quod.* dicit: *Apostolica quidem institutio, quae Dominum Iesum Christum venisse in hunc mundum noverat, ut legem non solveret, sed adimpleret, ita veteris testamenti decreta distinxit, ut quaedam ex eis, sicut erant condita, Evangelicae eruditioni profutura, decerperet: et, quae dudum fuerant consuetudinis Iudaicae, fierent observantiae Christianae. Quamvis enim varietates hostiarum, differentiae baptismatum, et otia sabbatorum cum ipsa carnis circumcisione cessaverint: manent tamen illae partes legalium mandatorum; quibus quaedam praecipiuntur, ut fiant, quaedam interdicuntur, ut non fiant. Quod igitur ex veteris praedicatione doctrinae ad purificationem animarum, corporumque nostrorum ieiunium septimi mensis assumimus, non legalibus nos oneribus subiicimus, sed utilitatem continentiae, quae Christi Evangelio servit, amplectimur.* Haec ille, tamquam ab hoc simili de iudicialibus intentum in principio appendicis dictum universaliter insinuans. Auctoritatem hanc minutatim expende, quoniam ad singulas conclusionis partes valet. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

ART. IV.

Utrum praecepta iudicialia possint habere aliquam certam divisionem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod praecepta iudicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Praecepta enim iudicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quae inter homines ordinari oportet in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo praecepta iudicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Praeterea. Praecepta iudicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia praecepta non videntur habere aliquam distinctionem; nisi secundum quod reducuntur ad praecepta decalogi. Ergo praecepta iudicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Praeterea. Praecepta caeremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quaedam vocantur *sacrificia*, quaedam *observantiae.* Sed nulla distinctio innuitur in lege praeceptorum iudicialium. Ergo videtur, quod non habeant certam distinctionem.

Sed contra. Ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad praecepta iudicialia, per quae populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

Respondeo dicendum, quod, cum lex sit quasi quaedam ars humanae vitae instituendae, vel ordinandae, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis; ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem praeceptorum: aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret.

Et ideo dicendum est, quod praecepta iudicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanae. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum: et secundum istos quatuor ordines distingui possunt praecepta iudicialia veteris legis.

Dantur autem quaedam praecepta de institutione principum, et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda: et haec est una pars iudicialium praeceptorum. Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, et venditiones, et iudicia, et poenas: et haec est secunda pars iudicialium praeceptorum. Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum, et advenarum: et haec est tertia pars iudicia-

lium praeceptorum. Dantur etiam in lege quaedam praecepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis: et haec est quarta pars iudicialium praeceptorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita, sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanae, ut dictum est *in corp. ar.*

Ad secundum dicendum, quod praecepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut *supra* dictum est *q. 100. a. 3.* et ideo convenienter alia praecepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed praecepta iudicialia, et caeremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione; et ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis rebus, quae per praecepta iudicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem iudicialium praeceptorum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod iudicialia habent certam distinctionem. Et per hoc quod de facto invenimus horum distinctionem in lege veteri. Nam in Deuteronomio, quod secundum B. Hieronymum est *secunda lex*, idest repetitio legis, iudicialia de superioribus respectu inferiorum distincte traduntur ab aliis, et sic de ceteris. Puta de superioribus illis *c. 16. 17. 18.* de subditis, seu inferioribus ad invicem *c. 19. 20.* de praedictis quoad extraneos, idest hostes *c. 21. 22. etc.* et quoad domesticam conversationem *34. etc.* Licet vero distincta quatuor istorum traditio aliqua de alterutris quandoque intermiscet iuxta varias opportunitates, tamen hoc non obstat proposito. Sufficit enim hoc quod ex Scriptura innuatur reductio omnium iudicialium ad unum caput ipsorum quatuor. Item idipsum lector prudens eliciet esse insinuatum ex multis capitulis, iuxta illorum quatuor divisionem, colligatis per ordinem *in q. 105. a. 1. 2. 3. 4.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

QUAESTIO CV.

De ratione iudicialium praeceptorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ratione iudicialium praeceptorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, De ratione praeceptorum iudicialium, quae pertinent ad principes.

Secundo, De his quae pertinent ad convictum hominum ad invicem.

Tertio, De his quae pertinent ad extraneos.

Quarto, De his quae pertinent ad domesticam conversationem.

ART. I.

Utrum convenienter lex vetus de Principibus ordinaverit.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter lex vetus de Principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit *in 3. Polit. c. 4. cir. princ. tom. 5.* *ordinatio populi praecipue dependet ex maximo principatu.* Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps, invenitur autem de inferioribus principibus: primo quidem *Exod. 18. 21. Provide de omni plebe viros sapientes etc.* et *Num. 11. 16. Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel:* et *Deuter. 1. 13. Date ex vobis viros sapientes, et gnaros etc.* Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Praeterea. *Optimi est optima adducere*, ut Plato dicit *in Timae. aliq. a princ.* Sed optima ordinatio civitatis, vel populi cuiuscumque est, ut gubernetur per regem: quia huiusmodi regnum maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio. Igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur *Deuteron. 17. 14. Cum dixeris, Constituam super me regem.... eum constitues etc.*

3. Praeterea. Sicut dicitur *Matth. 12. 25. Omne regnum in seipsum divisum desolabitur:* quod etiam experimento patuit in populo Iudaeorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex praecipue debet intendere ea quae pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges: nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem Prophetam *3. Reg. 11.*

4. Praeterea. Sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quae ad Deum pertinent, ut patet *Hebr. 5.* ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed Sacerdotibus, et Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua, ex quibus vivere debeant, sicut decimae, et primitiae, et multa alia huiusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur, et praecipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet *Exod. 23. 8. Non accipietis munera, quae excaecant etiam prudentes, et subvertunt verba iustorum.*

5. Praeterea. Sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regem instituendo, instituit ius tyrannicum: dicitur enim *1. Reg. 8. 11. Hoc erit ius regis, qui imperaturus est vobis: filios vestros tollet etc.* Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est, quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur *Num. 24. 5. Quam pulchra sunt tabernacula tua Iacob, et tentoria tua Israel.* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

Respondeo dicendum, quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate, vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant

et custodiunt, ut dicitur *in 2. Polit. cap. 1. tom. 5.* Aliud est, quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum; cuius cum sint diversae species, ut Philosophus tradit *in 3. Polit. cap. 5. tom. 5.* praecipue tamen sunt *Regnum*, in quo unus principatur secundum virtutem; et *Aristocratia*, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate, vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem: et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt; tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex *Regno*, inquantum unus praeest; et *Aristocratia*, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex *Democratia*, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes: et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses, et eius successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo Seniores secundum virtutem: dicitur enim *Deut. 1. 15. Tuli de vestris tribubus viros sapientes, et nobiles, et constitui eos principes*: et hoc erat *aristocraticum*; sed *democraticum* erat, quod isti de omni populo eligebantur: dicitur enim *Exod. 18. 21. Provide de omni plebe viros sapientes etc.* et etiam quod populus eos eligebat: unde dicitur *Deut. 1. 13. Date ex vobis viros sapientes etc.* Unde patet, quod optima fuit ordinatio principum, quam lex instituit.

Ad primum ergo dicendum, quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur: unde dicitur *Deuter. 7. 6. Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit: et hoc est quod Moyses petivit *Num. 27. 16. Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem, qui sit super multitudinem hanc*: et sic ex Dei ordinatione institutus est Iosue in principatu post Moysen: et de singulis iudicibus, qui post Iosue fuerunt, legitur quod Deus *suscitavit populo salvatorem:* et quod *Spiritus Domini fuit in eis*, ut patet *Iudic. 2.* et *3.* Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet *Deuter. 17. 15. Eum constitues regem, quem Dominus Deus tuus elegerit.*

Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius, cui talis potestas conceditur: quia *non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas*, ut Philosophus dicit *in 10. Ethicor. cap. 8. tom. 5*. Perfecta autem virtus in paucis invenitur: et praecipue Iudaei crudeles erant, et ad avaritiam proni, per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem, et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel *1. Reg. 8. 7. Non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in eius electione *expectarent iudicium Domini*; et ut *non facerent regem alterius gentis*: quia tales reges solent parum affici ad gentem, cui praeficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet *non multiplicarent currus, et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias:* quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et iustitiam derelinquunt. Instituit etiam, qualiter se deberent habere ad Deum, ut scilicet *semper legerent, et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore, et obedientia.* Instituit etiam, qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet *non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a iustitia declinarent.*

Ad tertium dicendum, quod divisio regni, et multitudo regum magis est populo illi data in poenam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regem David iustum moverant, quam ad earum profectum. Unde dicitur *Os. 13. 11. Dabo tibi regem in furore meo*: et *Os. 8. 4. Ipsi regnaverunt, et non ex me: principes extiterunt, et non cognovi.*

Ad quartum dicendum, quod Sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur: et hoc ideo ut in maiori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit, ut eis specialia quaedam deputarentur tam in decimis, quam etiam in primitiis, quam etiam in oblationibus, et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed Principes, sicut dictum est *in corp. art.* assumebantur ex toto populo: et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant: et praecipue cum Dominus prohiberet etiam in lege, ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu: tum quia non erat facile, quin ex his in superbiam, et tyrannidem erigerentur: tum etiam quia si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus, et sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus; et sic tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum, quod illud ius non debebatur regi ex institutione divina, sed magis praenuntiabatur usurpatio regum, qui sibi ius iniquum constituunt in tyrannidem degenerantes, et subditos depraedantes: et hoc patet per hoc quod in fine subdit, *Vosque eritis ei servi:* quod proprie pertinet ad tyrannidem, quia tyranni suis subditis principantur, ut servis: unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne regem peterent: sequitur enim: *Noluit autem audire populus vocem Samuelis.* Potest tamen contingere, quod bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos, et centuriones, et multa accipiat a subditis suis propter commune bonum procurandum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex vetus convenienter de principibus ordinavit, ut per hoc quod dicitur *Num. 24.* secundum quod in

discursu est *in arg. cont.* Pro cuius minoris meliori captu nota, quod pulchritudo quodam speciali modo sibi comitem habet pacem. In cuius signum per Isaiam simul associantur dicentem *c. 32. Sedebit populus in pulchritudine pacis.* Apostolus vero pacificum statum innuit dependere a bonis principibus, seu a bono regimine principum, dicens *1. Tim. 2. Obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus, et omnibus, qui in sublimitate constituti sunt, ut quietam, et tranquillam vitam agamus.* Ecce quod specialiter nominat superiores, tamquam ab eis quieta, et tranquilla vita inferiorum, et consequenter pulchritudo totius populi pendeat. Ex Numero ergo, Isaia, et Apostolo simul iunctis patet scholasticis acutis esse relictum, quod in veteri lege praeceptorum iudicialium ordinatio facta de principibus fuit conveniens. Item insinuatur idem, ut per te facile poteris applicare ex dictis de convenientia Scripturarum *q. 68. ar. 4. app. 2.2.q.122. a. 2. app. et q. 140. a. 1. app.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum convenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium convictum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quae sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege: dicitur enim *Deut. 23. 24. Ingressus vineam proximi tui comede uvas, quantum tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Praeterea. Ex hoc maxime multae civitates, et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit *in 2. Polit. cap. 7. ante med. tom. 5.* Sed hoc fuit introductum in veteri lege: dicitur enim *Num. 27. 8. Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam eius transibit haereditas.* Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Praeterea. Societas hominum maxime conservatur per hoc, quod homines emendo, et vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur *in 1. Polit. c. 5. et 7. tom. 5.* Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis: mandavit enim, quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Iubilaei, ut patet *Lev. 25.* Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Praeterea. Necessitatibus hominum maxime expedit, ut homines sint prompti ad mutuum concedendum: quae quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt: unde dicitur *Eccl. 29. 10. Multi non causa nequitiae non foenerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex: primo quidem, quia mandavit *Deuter. 15. 2. Cui debetur aliquid ab amico, vel proximo, ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini*: et *Exod. 22. 10.* dicitur, quod si *praesente domino, animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur:* secundo, quia aufertur ei securitas, quae habetur per pignus: dicitur enim *Deuteron. 24. 10. Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris domum eius, ut pignus auferas:* et iterum *12. Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei.* Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Praeterea. Ex defraudatione depositi maximum periculum imminet, et ideo est maxima cautela adhibenda: unde etiam dicitur *2. Machab. 3. 15.* quod *Sacerdotes invocabant eum de caelo, qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret.* Sed in praeceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur: dicitur enim *Exod. 22.* quod in amissione depositi statur iuramento eius, apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Praeterea. Sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quaecumque alia huiusmodi. Sed non est necessarium, ut statim pretium locatae domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit, quod praecepitur *Lev. 19. 13. Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.*

7. Praeterea. Cum frequenter immineat iudiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad iudicem. Inconvenienter igitur statuit lex *Deuter. 17.* ut irent ad unum locum expedituri iudicium de suis dubiis.

8. Praeterea. Possibile est, non solum duos; sed etiam tres, vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur *Deuteron. 19. 15. In ore duorum, vel trium testium stabit omne verbum.*

9. Praeterea. Poena debet taxari secundum quantitatem culpae: unde dicitur etiam *Deut. 25. 2. Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed quibusdam aequalibus culpis lex statuit inaequales poenas. dicitur enim *Exod. 22. 1.* quod *restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove.* Quaedam etiam non multum gravia peccata gravi poena puniuntur, sicut *Numer. 15.* lapidatus est, qui collegerat ligna in sabbato: filius etiam protervus propter parva delicta; quia scilicet *comessationibus vacabat, et conviviis*, mandatur lapidari *Deuter. 21.* Igitur inconvenienter in lege sunt institutae poenae.

10. Praeterea. Sicut Augustinus dicit *21. de civit. Dei c. 11. cir. princ. to. 5. octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, Damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem.* Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. *Damnum* quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum; *vincula* vero; sicut *Num. 15.* mandatur de quodam, quod in carcerem includatur: *verbera* vero, sicut *Deut. 25. 2. Si eum, qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari;* *ignominiam* etiam inferebat illi, qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quae tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius: *mortem* etiam inferebat, ut patet etiam *Levit. 20. 24. Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur:* poenam etiam talionis

ex induxit, dicens *Exod. 21. 24. Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Inconveniens igitur videtur, quod alias duas poenas, scilicet *exilium*, et *servitutem*, lex vetus non inflixit.

11. Praeterea. Poena non debetur nisi culpae. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur poena *Exod. 21. Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem:* et *Levit. 20. 16.* dicitur: *Mulier, quae succubuerit cuilibet iumento, simul interficiatur cum eo.* Sic igitur videtur, quod inconvenienter quae pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Praeterea. Dominus mandavit *Exod. 21.* quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur, quam occisio hominis. Ergo potest sufficienter recompensari poena homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur *Deut. 21.* quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur caedis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento, quae non traxit iugum, nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam, atque saxosam, quae nunquam arata est, nec sementem recepit, et caedant in ea cervices vitulae.*

Sed contra est, quod pro speciali beneficio commemoratur *in Ps. 147. 20. Non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus *in 2. de civit. Dei cap. 21. cir. med. to. 5.* introducit a Tullio dictum, *Populus est caetus multitudinis, iuris consensu, et utilitatis communione sociatus.* Unde ad rationem populi pertinet, ut communicatio hominum ad invicem iustis praeceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem: una quidem quae fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscuiusque disponi potest, quod eius subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subiecti sunt, oportet quod iudicia inter homines exerceantur, et poenae malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessae: et ideo propria auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis huiusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim iudices, ut patet *Deut. 16. 18. Iudices, et magistros constitues in omnibus portis eius, ut iudicent populum iusto iudicio.* Instituit etiam iustum iudicii ordinem: unde dicitur *Deuter. 1. 16. Quod iustum est, iudicate, sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio.* Sustulit etiam occasionem iniusti iudicii, acceptionem munerum iudicibus prohibendo, ut patet *Exod. 23.* et *Deut. 16.* Instituit etiam numerum testium duorum, vel trium, ut patet *Deut. 17. et 19.* Instituit etiam certas poenas pro diversis delictis, ut post dicetur *in resp. ad 10.*

Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus *in 2. Pol. cap. 3. tom. 5.* quod possessiones sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur.

Et haec tria fuerunt in lege statuta. Primo enim ipsae possessiones divisae erant in singulos: dicitur enim *Num. 33. 53. Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis.* Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit *in 2. Pol. cap. 5. et 7. tom. 5.* ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Unum quidem, ut secundum numerum hominum aequaliter dividerentur: unde dicitur *Num. 33. 53. Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem.* Aliud remedium est, ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patrui, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit, ut mulieres, quae sunt haeredes, nuberent suae tribus hominibus, ut habetur *Num. 36.*

Secundo vero instituit lex, ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis: et primo quantum ad curam: praeceptum est enim *Deut. 22. 1. Non videbis bovem, et ovem fratris tui errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo,* et similiter de aliis: secundo quantum ad fructum: concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici licito comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus, et racemi remanentes, ut habetur *Lev. 19. et Deut. 24.* et etiam communicabantur ea quae nascebantur in septimo anno, ut habetur *Exod. 23. et Lev. 25.*

Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini: unam pure gratuitam: unde dicitur *Deut. 14. 28. Anno tertio separabis aliam decimam, venientque Levites, et peregrinus, et pupillus, et vidua, ut comedent, et saturabuntur:* aliam vero cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem, et emptionem, et locationem, et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum, de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certae in lege. Unde patet, quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit *Roman. 13. 8. Qui diligit proximum, legem implevit:* quia scilicet omnia praecepta legis praecipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit, quod homines sibi invicem bona communicent, quia dicitur *1. Ioan. 3. 17. Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere, ut facile sibi invicem bona sua communicarent; sicut et Apostolus *1. ad Tim. 6. 18.* divitibus mandat *facile tribuere, et communicare.* Non autem facile communicativus est, qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit, ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur: quae inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis

amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad aliquid facile communicandum.

Ad secundum dicendum, quod lex non statuit, quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat, ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset, si eius haereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, praecipiens ut mulieres succedentes in haereditate paterna nuberent suae tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur *Num. ult.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 2. Polit. cap. 5. tom. 5. regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis, vel gentis.* Unde, sicut ipse dicit *ibid.* apud quasdam Gentilium civitates statutum fuit, ut nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant: et ita necesse erit, civitatem, vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad huiusmodi periculum removendum sic ordinavit, quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus: et tamen periculum removit, praecipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret: et hoc instituit, ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanae non erant sorte distinctae, ideo concessit, quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certe mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quae non erant in urbe, sed in villa muros non habente, in perpetuum vendi non poterant: quia huiusmodi domus non construuntur nisi ad cultum, et ad custodiam possessionum. Et ideo lex congrue statuit idem ius circa utrumque.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est *in resp. ad 1.* intentio legis erat assuefacere homines suis praeceptis ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiae fomentum: et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quae gratis, et absolute donantur, sed etiam in his quae mutuo conceduntur: quia huiusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Huiusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem ut faciles se praeberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur *Deuter. 15.* Secundo ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitae necessaria accipiendo; et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim *Deuteron. 23. 19. Non foeneraberis fratri tuo ad usuram:* et *24. 6. Non accipies loco pignoris inferiorem, et superiorem molam, quia animam suam opposuit tibi:* et *Exodi 22. 26.* dicitur*: Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei.* Tertio ut non importune exigerent: unde dicitur *Ex. 23. 25. Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor:* et propter hoc etiam mandatur *Deuter. 24. 13. Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum eius, ut pignus auferas, sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit:* tum quia domus est tutissimum uniuscuiusque receptaculum, unde molestum homini est, ut in domo sua invadatur: tum etiam quia non concedit creditori, ut accipiat pignus, quod voluerit, sed magis debitori, ut det quo minus indiguerit. Quarto instituit, quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat, ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent; si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione, qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata haec lex statuit, ut propter negligentiam eius cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur; si vero, eo praesente, et diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; et maxime si erant mercede conducta, quia ita etiam potuissent mori, et debilitari apud mutuantem: et ita si conservationem animalis consequeretur, iam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium: unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam aequitatem, ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui, vel debilitati conduci potuisset.

Ad quintum dicendum, quod haec differentia est inter mutuum, et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem eius, cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis: et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter. Uno modo ex causa inevitabili, vel naturali, puta si esset mortuum, vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia: in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supradictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur iuramentum praestare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum: et tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est *in resp. ad 4.* ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum, aut mortuum fuisset in eius absentia: de minori enim negligentia tenebatur, quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum, quod mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quaerentes quotidianum; et ideo lex provide ordinavit, ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad

suum victum quotidianum; et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum, quod iudices ad hoc inter homines constituuntur, ut determinent quod ambiguum inter homines circa iustitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum. Uno modo apud simplices: et ad hoc dubium tollendum mandatur *Deuter. 16. 18. Ut iudices, et magistri constituerentur per singulas tribus, ut iudicarent populum iusto iudicio.* Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos: ideo ad hoc dubium tollendum constituit lex, ut *omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum*, in quo et summus Sacerdos esset, qui determinaret dubia circa caeremonias divini cultus, et summus Iudex populi, qui determinaret, quae pertinent ad iudicia hominum: sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem causae ab inferioribus iudicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur *Deuter. 17. 8. Si difficile, et ambiguum apud te iudicium prospexeris, et iudicum extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit Dominus, veniesque ad Sacerdotes Levitici generis, et ad iudicem, qui fuerit in illo tempore.* Huiusmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant: unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad octavum dicendum, quod in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio, et infallibilis, sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas, secundum quam Rhetor persuadet. Et ideo licet sit possibile duos, aut tres testes in mendacium convenire; non tamen est facile, nec probabile, quod conveniant: et ideo accipitur eorum testimonium tamquam verum, et praecipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate testes declinarent, instituit lex, ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur, qui invenirentur mendaces, ut habetur *Deuter. 19.* Fuit autem aliqua ratio huiusmodi numeri determinandi ad significandum infallibilem veritatem personarum divinarum, quae quandoque numerantur duae, quia Spiritus Sanctus est nexus duorum; quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit *super illud Ioan. 8. 17. In lege vestra scriptum est, quia duorum hominum testimonium verum est tract. 36. in Ioan. ad fin. to. 9.*

Ad nonum dicendum, quod non solum propter gravitatem culpae, sed etiam propter alias causas gravis poena infligitur: primo quidem propter quantitatem peccati: quia maiori peccato, ceteris paribus, poena gravior debetur: secundo propter peccati consuetudinem: quia a peccatis consuetis non facile homines abstrahuntur, nisi per graves poenas: tertio propter multam concupiscentiam, vel delectationem in peccato: ab his enim non de facili homines abstrahuntur, nisi propter graves poenas: quarto propter facilitatem committendi peccatum, et iacendi in ipso: huiusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus, etiam circa unum, et idem factum. Quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit: tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a poena: dicitur enim *Deuter. 22. 26.* quod *puella, quae opprimitur in agro, non est rea mortis, quia clamavit, et nullus affuit qui liberaret eam.* Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum: et tunc poena secundum veritatem iudicii diminui debet: nisi forte propter communem utilitatem poena aggravetur ad abstrahendum homines ab huiusmodi peccatis, sicut dictum est *hic sup.* Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit: et tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi, sed tamen non puniebatur per iudices, sed expiabat peccatum per sacrificia: unde dicitur *Levit. 4. 21. Anima, quae peccaverit per ignorantiam etc.* Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia praecepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, idest ex certa electione, vel ex certa malitia: et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per proterviam, et pertinaciam: et tunc quasi rebellis, et destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Secundum hoc dicendum est, quod in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat: et ideo pro furto aliarum rerum quae de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris: et ideo frequentius contingebat, quod oves furto subtraherentur: unde lex maiorem poenam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim, sicut oves: et ideo adhuc hic maiorem poenam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur: et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in ceteris furtis: poterat enim haberi praesumptio, quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici secundum Glossam ordinariam *in princ. c. 22. Exod.* quod bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat: et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates, quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat, et bibebat, occidebatur, sed propter contumaciam, et rebellionem, quae semper morte puniebatur, ut dictum est *hic supra.* Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tamquam legis violator, quae sabbatum observari praecipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut *supra* dictum est *qu. 100. art. 5. in corp. et ad 2.* unde occisus fuit tamquam infidelis.

Ad decimum dicendum, quod lex vetus poenam mortis inflixit in gravioribus criminibus, scilicet in his quae contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus; in furto autem aliarum rerum adhibuit poenam damni; in percussuris autem et mutilationibus induxit poenam talionis: et similiter in peccato falsi testimonii; in aliis autem minoribus

culpis induxit poenam flagellationis, vel ignominiae. Poenam autem servitutis induxit in duobus casibus. In uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret: unde pro poena ei infligebatur, ut in perpetuum servus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat, quod posset restituere, sicut habetur *Exod. 22.* Poenam autem exilii universaliter lex non statuit: quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis: unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriae. Et ideo *1. Reg. 26. 19.* dicitur, quod David dixit ad Saul: *Maledicti sunt, qui eiecerunt me hodie, ut non habitem in haereditate Domini, dicentes, Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium: dicitur enim *Deut. 26.19.* quod *qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi Sacerdotis:* tunc enim ei licebat ad domum suam redire: quia in universali damno populi consueverunt particulares irae sedari; et ita proximi defuncti non sic proni erant ad eius occisionem.

Ad undecimum dicendum, quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in poenam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab huiusmodi peccatis; et ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri, et nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quam si subito cornupeta efficeretur.

Vel occidebantur animalia in detestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut Rabbi Moyses dicit *lib. 3. Dux errant. cap. 41. ant. med.* quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulae fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria: quorum unum est, quod seniores civitatis iurabant, nihil se praetermisisse in custodia viarum: aliud est, quia ille cuius erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut, si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur: tertium est, quia locus, in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad evitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent; et raro poterat esse, quin aliqua verba, vel iudicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, et in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulae, quae est animal utile, et fortitudine plenum, praecipue antequam laboret sub iugo, significabatur, quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis, et fortis, occidendus erat, et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat, et quod tamquam vilis, et abiectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero, et inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulum de armento significatur caro Christi, quae non traxit iugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, idest seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod iudicialia convenienter in lege sunt data, quantum ad convictum hominum. Ut per hoc quod dicitur *Ps. 147. Non fecit etc.* ut est *in arg. cont.* Item per dictum *Deut. 4. Ut audientes universi praecepta haec dicant: En populus sapiens, et intelligens magna. Quae est enim alia gens sic inclita, quae habeat caeremonias, iustaque iudicia etc.* Item insinuatur idem, ut facile per te poteris applicare, ex dictis *q. 68. a. 4. app. etc.* ut *ar. praec. app.* Secundo vides etc.

ART. III.

Utrum iudicialia praecepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod iudicialia praecepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus *Act. 10. 34. In veritate comperi, quoniam non est acceptor personarum Deus: sed in omni gente qui timet Deum, et operatur iustitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur *Deuter. 23. 3.* quod *Ammonites, et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam Domini in aeternum:* e contrario autem *ibidem 7.* praecipitur de quibusdam gentibus: *Non abominaberis Idumaeum, quia frater tuus est, nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra eius.*

2. Praeterea. Ea quae non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate eius. Ergo inconvenienter mandatur *Deuter. 23. 2.* quod *eunuchus, et ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Domini.*

3. Praeterea. Lex vetus misericorditer mandavit, ut advenae non affligantur: dicitur enim *Exod. 22. 21. Advenam non contristabis, neque affliges eum: advenae enim et ipsi fuistis in terra Aegypti*: et *23. 9. Peregrino molestus non eris: scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Aegypti.* Sed ad afflictionem alicuius pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit *Deut. 23.* ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Praeterea. Multo magis appropinquant nobis homines, quam arbores. Sed his quae sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, et effectum dilectionis impendere, secundum illud *Eccles. 13. 19. Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus *Deuter. 30.* mandavit, quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Praeterea. Bonum commune secundum virtutem est bono privato praeferendum ab unoquoque.

Sed in bello, quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur *Deuteron. 20.* quod imminente praelio aliqui domum remittantur, puta qui aedificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Praeterea. Ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus, et corde pavidus, culpabile est: contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore praelii excussabantur formidolosi, et pavidum cor habentes.

Sed contra est, quod Sapientia divina dicit *Prov. 8.8. Iusti sunt omnes sermones mei; non est in eis pravum quid, neque perversum.*

Respondeo dicendum, quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter: uno modo pacifice; alio modo hostiliter: et quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia praecepta continebat.

Tripliciter enim offerebatur Iudaeis occasio, ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum, sicut advenae: et quantum ad utrumque lex misericordiae praecepta posuit: nam *Exod. 23. 21.* dicitur: *Advenam non contristabis:* et *23. 9.* dicitur: *Peregrino molestus non eris.* Tertio vero quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium, et ritum admitti volebant: et in his quidam ordo attendebatur: non enim statim recipiebantur quasi cives, sicut etiam apud quosdam Gentilium statutum erat, ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo, vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit *in 3. Pol. cap. 1. a. med. tom. 5.* Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quae sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit, ut de quibusdam Gentibus aliquam affinitatem ad Iudaeos, scilicet de Aegyptiis, apud quos nati fuerant, et nutriti, et de Idumaeis filiis Esau fratris Iacob in tertia generatione reciperentur in consortium populi: quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerunt, sicut Ammonitae, et Moabitae, numquam in consortium populi admitterentur; Amalecitae autem, qui magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur: dicitur enim *Exod. 17. 16. Bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem.*

Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia praecepta tradidit. Nam primo quidem instituit, ut bellum iuste iniretur: mandatur enim *Deut. 20.* quod cum accederent ad expugnandam civitatem, offerrent ei primo pacem. Secundo instituit, ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam; et ad hoc melius observandum instituit, quod imminente praelio Sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei. Tertio mandavit, ut impedimenta praelii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta praestare. Quarto instituit, ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus, et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum, quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei, et ab his quae pertinent ad animae salutem: dicitur enim *Exod. 12. 48. Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum eius; et tunc rite celebrabit, eritque indigena terrae.* Sed in temporalibus quantum ad ea quae pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione *supra* dicta *in corp. art.* sed quidam in tertia generatione, scilicet Aegyptii, et Idumaei; alii vero perpetuo excludebantur in detestatione culpae praeteritae, sicut Moabitae, et Ammonitae, et Amalecitae. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum, quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens, vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum: sicut *Iudith 14.6.* dicitur, quod *Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis eius:* et similiter Ruth Moabitis, quae *mulier virtutis erat.* Licet possit dici, quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 5. Polit. cap. 3. a. med. tom. 5.* dupliciter aliquis dicitur esse civis: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est, qui potest agere ea quae sunt civium, puta dare consilium, vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personae, et pueri, et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quae pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesia, idest a collegio populi usque ad decimam generationem; et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor, qui patribus debebatur; et praecipue in populo Iudaeorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit *in 2. Politic. cap. 7. cir. med. tom. 5.* Tamen quantum ad ea quae ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenae, ut dictum est *in corp. art. et ad 1.* Dicitur enim *Isa. 56. 3. Non dicat filius advenae, qui adhaeret Domino, dicens, Separatione dividet me Dominus a populo suo: et non dicat eunuchus, Ecce ego lignum aridum.*

Ad tertium dicendum, quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Iudaeorum ad avaritiam, et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum, quod circa civitates hostium quaedam distinctio adhibebatur. Quaedam enim erant remotae non de numero illarum urbium, quae eis erant repromissae: et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei, mulieribus autem, et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quae erant eis repromissae, omnes mandabantur interfici propter ini-

quitates eorum priores, ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinae iustitiae executorem mittebat: dicitur enim *Deut. 9. 5. Quia illae egerant impie, introeunte te, deletae sunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cuius ditioni civitas, et eius territorium erat subiiciendum.

Ad quintum dicendum, quod novus aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator uxoris excludebantur a praelio propter duo. Primo quidem quia ea quae homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere: unde probabile erat, quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo quia, sicut Philosophus dicit *in 2. Physic. tex. 56. tom. 2. infortunium videtur, quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impeditur ab illo.* Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, et etiam populus considerans hoc horreret, huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a praelio.

Ad sextum dicendum, quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum praesentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem, et fugam etiam alii ad timendum, et fugiendum provocarentur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod convenienter iudicialia praecepta providerint Iudaeis, quantum ad extraneos. Ut per hoc quod dicitur *Proverb. 8.* secundum quod est *in arg. cont.* Pro cuius captu et scias, quod ab illa convenientia universali, de quo Proverbiorum liber ibi loquitur, ad particularem convenientiam hoc in articulo tractatam efficaciter descenditur, ut patet exercitatis in logicalibus, et videas *2. 2. qu. 122. ar. 2. app.* Ceterum pro abundantiori suffragio declarationis huius textus potes quoque videre *supra qu. 68. a. 4. append. et 2. 2. qu. ar. 1. ar. 1. app. et q. 179. a. 2. append.* Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum convenienter lex vetus praecepta ediderit circa domesticas personas.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter lex vetus praecepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit *in 1. Polit. cap. 5. et 4. tom. 5.* Sed id quod est alicuius, perpetuo eius esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit *Exod. 21.* quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Praeterea. Sicut animal aliquod, ut asinus, aut bos, est possessio domini, ita etiam servus. Sed de animalibus praecipitur *Deut. 22.* quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur *Deut. 23. 15. Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit.*

3. Praeterea. Lex divina debet magis ad misericordiam provocare, quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur, qui nimis aspere affligunt servos, aut ancillas: asperrima autem videtur esse afflictio, ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur *Exod. 21. 21.* quod *qui percusserit servum suum, vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subiacebit poenae quae pecunia illius est.*

4. Praeterea. Alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur *in 1. Politic. cap. 4. cir. med.* et *in 3. ex cap. 4. tom. 5.* Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum, vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit, quod aliquis venderet filiam suam in famulam, vel ancillam.

5. Praeterea. Pater habet sui filii potestatem. Sed eius est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur *Deut. 21*, quod pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Praeterea. Dominus prohibuit *Deut. 7.* ut cum alienigenis non sociarent coniugia, et coniuncta etiam separarent, ut patet *1. Esdr. 10.* Inconvenienter igitur *Deuter. 21.* conceditur eis, ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Praeterea. Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis, et affinitatis gradus praecepit esse vitandos, ut patet *Levit. 18.* Inconvenienter igitur mandatur *Deuteron. 25.* quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater eius acciperet.

8. Praeterea. Inter virum, et uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit *Deut. 24.* quod aliquis posset uxorem dimittere scripto libello repudii, et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Praeterea. Sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam iniuriam servi in dominum, vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiae ad investigandum uxoris adulterium *Num. 5.* Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege praecepta iudicialia circa personas domesticas.

Sed contra est, quod dicitur *in Psal. 18. 10. Iudicia Domini vera, iustificata in semetipsa.*

Respondeo dicendum, quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit *in 1. Polit. cap. 1. a. med. to. 5.* est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit: et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, et vestitum, et alia huiusmodi necessaria vitae, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communio-

ne sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.

Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia praecepta tradidit. Nam quantum ad servos instituit, ut modeste tractarentur: et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur: unde *Deut. 5. 14.* Dominus mandavit, ut *in die sabbati requiesceret servus, et ancilla tua, sicut et tu*: iterum quantum ad poenas infligendas. Imposuit enim mutilatoribus servorum, ut dimitterent eos liberos, sicut habetur *Exod. 21.* et simile etiam statuit in ancilla, quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos, qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus, quae adportaverant, etiam vestimentis, ut habetur *Exod. 21.* Mandatur etiam insuper *Deut. 15.* ut eis detur viaticum.

Circa uxores vero statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suae tribus, sicut habetur *Num. ult.* et hoc ideo, ne sortes tribuum confundantur, eo quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur *Deut. 25.* et hoc ideo, ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quasdam personas, ne in coniugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis, et propinquas propter reverentiam naturalem, quae eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores iam ductae tractari deberent, ut scilicet non leviter infamarentur; unde mandatur puniri ille, qui falso crimen imponit uxori, ut habetur *Deuteron. 22.* et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur *Deuteron. 21.* et etiam quod propter odium uxorem non affligerent, sed potius scripto libello eam dimitterent, ut patet *Deuteronom. 24.* et ut etiam maior dilectio inter coniuges principio contrahatur, praecipitur, quod cum liquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicae ecessitatis iniungatur, ut libere possit laetari cum uxore sua.

Circa filios autem instituit, ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo eos in fide: unde dicitur *Exod. 12. 26. Cum dixerint vobis filii vestri, Quae est ista religio? dicetis eis, Victima transitus Domini est:* et quod etiam instituerent eos in moribus: unde dicitur *Deuter. 21. 20.* quod patres dicere debent: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriae, atque conviviis.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divinae servituti addicti; noluit Dominus, ut in perpetuum servi essent: unde dicitur *Levit. 25. 39. Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius, et colonus erit: mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Aegypti, ut non veneant conditione servorum*: et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

Ad secundum dicendum, quod mandatum illud intelligitur de servo, qui a domino quaeritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum, quod circa laesiones servis illatas lex considerasse videtur, utrum sit certa, vel incerta. Si enim laesio certa esset, lex poenam adhibuit; pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus; pro morte autem homicidii poenam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si vero laesio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam poenam infligebat in proprio servo, puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies: incertum enim erat, utrum ex percussione mortuus esset: quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas, quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat: quia quicquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi erat quaedam possessio domini: et ideo pro causa assignatur, quare non subiaceat poenae pecuniariae, quia *pecunia illius est.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est *in sol. 1. arg.* nullus Iudaeus poterat possidere Iudaeum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius usque ad tempus; et per hunc modum permittebat lex, quod paupertate cogente aliquis filium, vel filiam venderet: et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt: dicit enim: *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur, sicut exire ancillae consueverunt.* Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium, quam quasi servum, secundum illud *Levit. 25. 39. Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius, et colonus erit.*

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 10. Ethicor. c. ult. ante med. tom. 5.* principatus paternus habet solum admonendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebelles, et contumaces comprimi possunt: et ideo in hoc casu lex mandabat, ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum, quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis ne inducerentur in idololatriam, et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus, quae in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriae cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem: unde ipsa dixerat socrui suae: *Populus tuus populus meus, Deus tuus, Deus meus*, ut habetur *Ruth 1. 16.* Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi prius rasa caesarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste, in qua capta est, et fleret patrem, et matrem, per quae significatur idololatriae perpetua abiectio.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *super Matt. hom. 49. cir. med. quia immitigabile malum erat mors, apud Iudaeos, qui omnia pro praesenti vita faciebant, statutum fuit, ut defun-*

cto filius nasceretur ex fratre, quod erat quaedam mortis mitigatio. Non autem alius, quam frater, vel propinquus, iubebatur accipere uxorem defuncti: quia non ita crederetur, qui ex tali coniunctione erat nasciturus, esse eius filius, qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum eius, qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere iustum erat. Ex quo patet, quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris sui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum, quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter iustum esset, sed propter duritiam Iudaeorum, ut Dominus dicit *Math. 19.* sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agetur. *Vid. suppl. qu. 67.*

Ad nonum dicendum, quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, et de facili propter delectationem, et latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur *Iob 24. 15.* Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum: quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quae non potest ita latere, sicut infidelitas mulieris adulterae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod legis praecepta iudicialia circa personas domesticas fuerunt convenientia. Ut per hoc quod dicitur *Ps. 18. Iudicia etc.* ut *in arg. cont.* Pro quo nota iy *iustificata in semetipsa*, idest in suo proprio, idest in vero sensu intellecta. Nam sic proculdubio iustificata sunt, licet, si in sensu falso intelligantur, non appareant iustificata, ut patet in argumentis illis novem. Item a dictis *q. 68. ar. 4. app. et 2. 2. q. 122. ar. 2. app. et q. 140. app.* si tamen per te, quod facile est, recte huc applicentur, tamquam ab universali doctrina Scripturarum ad particularem. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO CVI.

De lege Evangelica, quae dicitur lex nova, secundum se, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quae dicitur lex nova: et primo de ipsa secundum se: secundo de ipsa per comparationem ad legem veterem: tertio de his quae in lege nova continentur.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, Qualis sit, Utrum scilicet sit scripta, vel indita.

Secundo, De virtute eius, Utrum iustificet.

Tertio, De principio eius, Utrum debuerit dari a principio mundi.

Quarto, De termino eius, Utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ART. I.

Utrum lex nova sit lex scripta.

Inf. a. 2. et 3. cor. et q. 107. a. 1. ad 2. et 3. et q. 108. a. 1. cor. et ad 1. et quol. 4. a. 13. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum *Io. 20. 31. Haec autem scripta sunt, ut credatis.* Ergo lex nova est lex scripta.

2. Praeterea. Lex indita est lex naturae, secundum illud *Rom. 2. 14. Naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis.* Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturae.

3. Praeterea. Lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo testamento, et eis qui sunt in veteri testamento: dicitur enim *Sap. 7. 27.* quod *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit.* Ergo lex nova non est lex indita.

Sed contra est, quod lex nova est lex novi testamenti. Sed lex novi testamenti est indita in corde: Apostolus enim *ad Hebr. 8. 8.* inducens auctoritatem, quae habetur *Hier. 31. Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel, et super domum Iuda testamentum novum*, et exponens, quod sit hoc testamentum, dicit: *Quia hoc est testamentum, quod disponam domui Israel, dando leges meas in mentem eorum, et in corde eorum superscribam eas.* Ergo lex nova est lex indita.

Respondeo dicendum, quod *unaquaeque res illud videtur esse, quod in ea est potissimum*, ut Philosophus dicit *in 9. Ethic. c. 4. ante med. to. 5.* Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per Apostolum, qui *ad Rom. 3. 27.* dicit: *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est: per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei*: ipsam enim fidei gratiam legem appellat: et expressius *ad Rom. 8. 2.* dicitur: *Lex spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati, et mortis.* Unde et Augustinus dicit *in lib. de spir. et lit. cap. 17. et 26. to. 3.* quod *sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium*: et alibi dicit *in eod. lib. cap. 21. in princ. Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti?* Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis, et scriptis, tam circa credenda, quam circa agenda.

Et ideo dicendum est, quod principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta.

Ad primum ergo dicendum, quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad

gratiam Spiritus Sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem, vel humanitatem Christi; secundum affectum vero continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus Sancti gratiae. Mundus enim, idest amatores mundi, non potest capere Spiritum Sanctum, ut habetur *Ioan. 14.* Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura novi testamenti homines exhortatur.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini, quasi superadditum per gratiae donum: et hoc modo lex nova est indita homini non solum indicans, quid sit faciendum, sed etiam adiuvans adimplendum.

Ad tertium dicendum, quod nullus umquam habuit gratiam Spiritus Sancti, nisi per fidem Christi explicitam, vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex nova non est lex scripta, sed indita. Ut per dictum illud *Hebr. 8.* secundum quod cum discursu est *in arg. cont.* Item per ly *lex per Moysen data est, gratia autem, et veritas per Iesum Christum facta est Io. 1.* Patet enim, quod lex per Moysen data fuit lex scripta *Exod. 24. 34.* Et figuralis *1. Cor. 10.* et *super q. 102. a. 2.* patet etiam, ut singula singulis correspondeant, quod ibi per gratiam, et veritatem intelligitur lex Christi, idest lex nova. Ex eo igitur quod contra legem scriptam dividitur lex Christi, ostenditur, quod lex nova non est lex scripta, sicut ex eo quod contra legem figuralem distinguitur, monstratur, quod ipsa lex nova non est lex figuralis. Ideo ad huiusmodi significanda usus est B. Ioannes circumlocutione quadam, eam appellando gratiam, et veritatem, ut ad legem veterem ratione, qua scripta est, redderetur gratia, et ratione, qua umbratica est *Heb. 10.* responderet veritas. Ac si omnibus his collectis, dixisset: Lex nova non est lex scripta, neque umbratica, sed est lex gratiae, et veritatis. Gratiae, inquantum Spiritus Sancti per Christum dati quinquagesimo die post egressum de Aegypto *Exod. 20. sup. q. 102. a. 4. ad 10. et q. 103. a. 3. ad 4.* Veritatis autem, non ut contra falsitatem dividitur, quasi quod lex vetus sibi condistincta fuerit aliqualiter falsa, sed ut dividitur contra veritatem adumbratam, quae passim erat in lege veteri. Lex ergo nova, secundum Evangelistam, est principaliter lex indita, idest gratia Spiritus Sancti infusa cordibus fidelium, et secundario est lex in Evangelio scripta, quae idem est, quod lex veritatis. Nam Scriptura Evangelii veritatem non figuralem, sed figuratam, non umbraticam, sed apertam continet. Apertam, scilicet respectu veteris, non totaliter absolute, sed pro quanto compatitur status praesentis vitae, qui est status fidei, non autem facialis visionis, qualis est in patria. Fuit ergo lex nova, antequam scriberetur in Evangelio, ut ex dictis patet. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum lex nova iustificet.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod lex nova non iustificet. Nullus enim iustificatur, nisi legi Dei obediat, secundum illud *ad Hebr. 5. 9. Factus est*, scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae.* Sed Evangelium non semper hoc operatur, quod homines ei obediant: dicitur enim *Rom. 10. 16. Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex nova non iustificat.

2. Praeterea. Apostolus probat *ad Rom.* quod lex vetus non iustificabat, quia ea adveniente praevaricatio crevit: dicitur enim *ad Rom. 4. 15. Lex iram operatur: ubi enim non est lex, nec praevaricatio.* Sed multo magis lex nova praevaricationem addidit: maiori enim poena est dignus, qui post legem novam datam adhuc peccat, secundum illud *Heb. 10. 28. Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur, quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit?* Ergo lex nova non iustificat, sicut nec vetus.

3. Praeterea. Iustificare est proprius effectus Dei, secundum illud *ad Rom. 8. 33. Deus est, qui iustificat.* Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis iustificat, quam lex vetus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom. 1. 16. Non erubesco Evangelium: virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* Non autem est salus nisi iustificatis. Ergo lex Evangelii iustificat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec. in cor. et ad 1.* ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data: et quantum ad hoc nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit *in lib. de spi. et lit. cap. 17. cir. princ. tom. 3. Ibi*, scilicet in veteri testamento, *lex extrinsecus est posita, qua iniusti terrerentur; hic*, scilicet in novo testamento, *intrinsecus data est, qua iustificarentur.*

Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum, et humanos actus: et quantum ad hoc lex nova non iustificat. Unde Apostolus dicit *2. ad Cor. 3. 6. Littera occidit, Spiritus autem vivificat:* Et Augustinus exponit *in lib. de spir. et lit. c. 14. et 17. to. 3.* quod per litteram intelligitur quaelibet Scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum, qualia continentur in Evangelio: unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

Ad primum ergo dicendum, quod illa obiectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secunda-

rium in ipsa, scilicet quantum ad documenta, et praecepta exterius homini posita, vel scripto, vel verbo.

Ad secundum dicendum, quod gratia novi testamenti etsi adiuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit: hoc enim pertinet ad statum gloriae. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, maiori poena est dignus, tamquam maioribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens: nec tamen propter hoc dicitur, quod lex nova iram operatur: quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum, quod legem novam, et veterem unus Deus dedit, sed aliter, et aliter. Nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis; legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit *2. ad Cor. 3.* Proinde, sicut Augustinus dicit *in lib. de spir. et lit. cap. 18. in princ. to. 3. litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis, et ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc autem,* scilicet novi testamenti legem, *ministrationem Spiritus, et ministrationem iustitiae dicit: quia per donum Spiritus operamur iustitiam, et a praevaricationis damnatione liberamur.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex nova iustificat, et non iustificat. Quod iustificet, ut per dictum illud *Roman. 1.* secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Item per illud *Io. 4. Multo plures crediderunt propter sermonem eius.* Et *c. 1. Vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis.* Et *c. 6. Verba vitae aeternae habes.* Ad captum horum, atque similium, iuvat videre dicta *in respons. ad argum.* et *art. 1. cor. fin. et ad primum.* Quod vero non iustificet, insinuatur per illud *Io. 6. Multi audientes ex discipulis dixerunt, durus est hic sermo.* Et *infra*: *Abierunt retro, et iam non cum illo ambulabant.* Et *Mat. 2. Audientes Pharisaei, quod silentium imposuisset Sadducaeis, convenerunt in unum etc.* Pro horum, atque similium captu bono vide *art. 3. ad 1. et 2. 2. q. 2. ar. 5. ad 1. cum Elucid. et 1. q. 22. art. 2. ad 2. cum Elucid. et q. 23. ar. 5. et art. 5. ad 3. cum Elucid.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi.

Sup. q. 91. a. 5. ad 2. et 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod lex nova debuerit dari a principio mundi. *Non enim est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur *ad Roman. 2. 11.* Sed *omnes homines peccaverunt, et egent gloria Dei*, ut dicitur *ad Rom. 3. 23.* Ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Praeterea. Sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, qui *vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur *1. ad Timot. 2. 4.* mandavit Evangelium praedicari in omnibus locis, ut patet *Matth. ult.* et *Marc. ult.* Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

3. Praeterea. Magis est necessaria homini salus spiritualis, quae est aeterna, quam salus corporalis, quae est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quae sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens eius potestati omnia, quae erant propter hominem creata, ut patet *Genes. 1.* Ergo etiam lex nova, quae maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *1. ad Corinth. 15. 46. Non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit a principio mundi dari.

Respondeo dicendum, quod triplex ratio potest assignari, quare lex nova non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est *ar. 1. hu. qu.* principaliter est gratia Spiritus Sancti, quae abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum. Unde dicitur *Ioan. 7. Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus.* Et hanc rationem manifeste assignat Apostolus *ad Rom. 8. 3.* ubi postquam praemiserat de lege Spiritus vitae, subiungit: *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis.*

Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novae. Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine: sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus *ad Galat. 3. 24. Lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur: at ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo.*

Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiae. Et ideo primo oportuit, quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus *ad Rom. 5. 20.* dicens: *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

Ad primum ergo dicendum, quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiae: et ideo *quibuscumque non datur, hoc est ex iustitia, quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia*, ut Augustinus dicit *in lib. de perf. iust. implic. cap. 4. a med. tom. 7. expr. autem epist. 107. a med. tom. 2.* Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc, quod non omnibus a principio mundi legem gratiae proposuit, quae erat debito ordine proponenda, ut dictum est *in cor. art.*

Ad secundum dicendum, quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem: et ideo omni-

bus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus; licet omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes, ut *supra* dictum est *a. 1. hu. q. ad 3.*

Ad tertium dicendum, quod ea quae pertinent ad salutem corporalem deserviunt homini quantum ad naturam, quae non tollitur per peccatum; sed ea quae pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quae amittitur per peccatum: et ideo non est similis ratio de utrisque.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex nova non debuit dari a principio mundi. Ut per dictum *1. Corinth. 15.* secundum quod est *in arg. contr.* Item per dictum *Psalm. 9. Senectus mea in misericordia uberi.* Lex enim nova est, in qua, ut patet ex dictis, manifestatur Dei misericordia copiosa, et consequenter in senectute, non a principio mundi dandam fuisse legem novam illis verbis scripta testatur. Item per illud *Hierem. 31. Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel, et domui Iuda foedus novum. Non secundum pactum, quod pepigi cum patribus vestris etc. post dies illos dicit Dominus, dabo legem meam in visceribus eorum etc.* Post tempus ergo veteris legis, et consequenter non a principio mundi danda erat lex nova, secundum verba haec. Nam per legem in visceribus superscribendam, idest per donum gratiae superaddendum legi naturali scriptae in cordibus nostris, intelligitur lex nova ab Apostolo *Hebr. 8.* exponente istam auctoritatem. Item per illud *Amos 9. In die illa suscitabo tabernaculum David, quod cecidit, et reaedificabo aperturas murorum eius, et ea quae corruerunt, instaurabo, et reaedificabo eum, sicut in diebus antiquis.* Ex his igitur monstrat Scriptura, quod lex nova erat danda post dies antiquos. Ideo merito allegans B. Iacobus hanc auctoritatem, utitur ly *post haec*, idest post tempora haec, scilicet veteris testamenti. Dicit enim *Act. 15. Post haec revertar, et reaedificabo tabernaculum David, quod decidit, et diruta eius reaedificabo, et erigam illud ut requirant ceteri hominum Dominum, et omnes gentes, super quas invocatum est nomen meum, dicit Dominus faciens haec.* Ibi enim agitur de lege nova succedente ad cessationem legalium veterum, ut ex contextu illo *Act. 15.* manifeste habetur, et propter hoc ista auctoritas, tamquam in sensu litterali locuta de lege nova, adducitur ibi a Iacobo Apostolo. Pro huius captu, scilicet de allegatione Scripturarum antiquarum ab Evangelistis, et Apostolis, in sensu proprio earum litterali, vide *Elucid. 1. par. q. 1. ar. 10.* Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia, ut Apostolus dicit *1. ad Corinth. 13. 10. Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed lex nova ex parte est: dicit enim Apostolus *ibid. Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Praeterea. Dominus *Io. 16.* promisit discipulis suis in adventu Spiritus Sancti Paracliti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum Sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Praeterea. Sicut Pater est alius a Filio, et Filius a Patre, ita Spiritus Sanctus a Patre, et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personae Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant: similiter etiam est alius status conveniens personae Filii, scilicet status novae legis, in quo Clerici intendentes sapientiae, quae appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus Sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Praeterea. Dominus dicit *Matth. 24. 14. Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio.* Sed Evangelium Christi iamdiu est praedicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus Sancti, quasi alia lex.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Matth. 24. 34. Dico vobis, quia non praeteribit generatio haec, donec omnia fiant*: quod Chrysostomus *hom. 78. in Matth. par. a princ.* exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem saeculi.

Respondeo dicendum, quod status mundi variari potest dupliciter. Uno modo secundum diversitatem legis: et sic huic statui novae legis nullus alius status succedet. Successit enim status novae legis statui veteris legis, tamquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior, quam status novae legis: nihil enim potest esse propinquius fini ultimo, quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex: unde Apostolus dicit *ad Hebr. 10. 19. Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae, quam status novae legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius.

Alio modo status hominum variari potest, secundum quod homines diversimode se habent ad eamdem legem, vel perfectius, vel minus perfecte: et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus; cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque autem omnino praetermitterentur. Sicut etiam et status novae legis diversificatur secundum diversa loca, et tempora, et personas, inquantum gratia Spiritus Sancti perfectius, vel minus perfecte ab aliquibus habetur.

Non est tamen expectandum, quod sit aliquis status futurus, in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui *primitias Spiritus acceperunt*, idest et *tempore prius, et ceteris abundantius*, ut Glossa interlinearis dicit *Rom. 8.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius

dicit *in lib. Eccles. hier. c. 5. parum a princ.* triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis, et imperfectus respectu status Evangeli; ita hic status est figuralis, et imperfectus respectu status patriae, quo veniente iste status evacuatur, sicut dicitur *1. ad Cor. 13. 12. Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in lib. cont. Faust. ubi non occurrit, sed habetur in l. de haeresib. haeresi. 26. et 46. to. 6.* Montanus, et Priscilla posuerunt, quod promissio Domini de Spiritu Sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichaei posuerunt, quod fuit completa in Manichaeo, quem dicebant esse Spiritum paraclitum. Et ideo utrique non recipiebant Actus Apostolorum, in quibus manifeste ostenditur, quod illa promissio fuit in Apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promisit *Act. 1. 5. Baptizabimini Spiritu Sancto non post multos hos dies*; quod impletum legitur *Act. 2.* Sed istae vanitates excluduntur per hoc quod dicitur *Io. 7. 39. Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Iesus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi, quod statim glorificato Christo in resurrectione, et ascensione, fuit Spiritus Sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus Sancti. Docuit autem Spiritus Sanctus Apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis, et de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus: hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud *Act. 1. 7. Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quae Pater posuit in potestate sua.*

Ad tertium dicendum, quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur: unde Dominus dicit *Ioan. 5. 46. Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus Sancti, secundum illud *Roman. 8. 2. Lex spiritus vitae in Christo Iesu etc.* unde non est expectanda alia lex, quae sit Spiritus Sancti.

Ad quartum dicendum, quod cum Christus statim in principio evangelicae praedicationis dixerit *Mat. 3. 2. Appropinquavit regnum caelorum*, stultissimum est dicere, quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed praedicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad divulgationem notitiae Christi: et sic praedicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit *hom. 76. in Matth. aliq. a princ.* Et secundum hoc quod additur, *Et tunc erit consummatio*, intelligitur hoc de destructione Hierusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi praedicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia: et ita, sicut dicit Augustinus *in epist. ad Hesych. quae est 78. cir. med. to. 2. nondum est praedicatum Evangelium in universo orbe*; sed hoc facto veniet consummatio mundi.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationes tum directas, hac ponuntur in corpore, tum indirectas, hae sunt solutiones argumentorum, interimas haereses Flagellantium dicentium, quod Evangelium desiit post adventum suae ipsorum sectae. Item cuiusdam Ioannis de Parma, ut refert Directorium *Inquisit. 2. part. quaest. 9.* dicentis, quod Evangelium Christi non est Evangelium regni. Et dicentis, quod post Evangelium Christi aliud Evangelium succedet. Et dicentis, quod Evangelio Spiritus Sancti adveniente, sive clarescente opere Ioachim, quod ibidem dicitur Evangelium aeternum, sive Spiritus Sancti, evacuabitur Evangelium Christi. Item Almarici, ut refert Directorium *Inquisit. 2. part. quaest. 7.* dicentis, quod lex nova viguit usque ad tempus suipsius, scilicet Almarici, et ex tunc habuerunt finem, ac fuerunt evacuata baptismus, poenitentia, et omnia alia novae legis sacramenta. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illas merito damnari *a Mat. 24.* ut cum expositione B. Chrysostomi ponitur *in arg. cont.* Item *a Matth. ultim. Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Ibi enim, ut patet per contextum, loquitur de suo esse nobiscum per sacramentum baptismi, et per fidem Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Cum itaque baptismus sit sacramentum novae legis, et fides summae Trinitatis praedicetur in nova lege, commonstratur per verba illa, quod lex nova omnibus diebus, non quidem diminutis, sed simpliciter dictis, idest integris 24. horarum sigillatim, usque ad consummationem saeculi, durabit, nec umquam evacuabitur. Cum etiam alia sacramenta in eo quod sacramenta, assimilentur baptismo, et fides de summa Trinitate sit habitus complectens quaecumque alia credibilia catholica *2. 2. qu. 4. ar. 1. 6. et qu. 5. ar. 3.* patet a simili, quod per illa eadem verba Dominus significavit, et sacramenta omnia novae legis, et fidem catholicam duratura esse tamdiu similiter, ut supra. Et seipsum futurum nobiscum per haec universa toto illo tempore. Vide pulcherrima, praesentique negotio maxime opportuna in Compendio Alberti Magni *lib. 7. cap. 7. schol.* Item damnari a dictis in Veritatibus aureis *super tot. leg. vet. Deut. 10. concl. 1.* Item ab Alexandro IV. damnatur illa Ioannis de Parma, ut refert Directorium *ibid.* Item Almaricus e concilio maximo Lateranensi sub Innocentio III. *in de summ. Trinit. et fid. Cath. capit. Damnamus.* In line enim damnans omnem doctrinam ipsius Almarici dicit: *Reprobamus etiam, et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica, quam insana sit censenda.* Haec ibi. Item *a Baruch 2. Statuam illis testamentum alterum sempiternum.* Ubi nota ly *alterum.* Item *ab Apoc. 14. Vidi alterum Angelum volantem per medium caeli habentem Evangelium aeternum.* Item *ab Heb. 13. Qui eduxit de mortuis pastorem magnum omnium in sanguine testamenti aeterni.* Item *a Luc. 21. Caelum, et terra transibunt.* Quia, inquit ibi Theophylactus, *turbationes, et bella, et alterationes dixit esse futuras tam elementorum, quam rerum, ne quis suspicetur, quod forte*

aliquando destruendus sit Christianismus, dixit: Non enim praeteribit haec generatio Christianorum. Caelum quidem, et terra immutabuntur, sermones autem mei, et Evangelium meum non peribunt, sed manebunt. Tametsi commoveantur omnia, fides tamen in me non deficiet. Apparet autem hoc loco, quod Ecclesiam omni creaturae praeferat. Ecclesia enim eius, et verbum, ac Evangelium nequaquam peribunt. Haec ille. Ergo *Luc. 21.* aperte, et abunde damnat praedictas haereses. Item *a Matth. 4. 10. Mar. 1. Luc. 10. Appropinquavit regnum caelorum. In vos regnum Dei.* Applica, ut *in resp. ad 4. prin.* Item *ab Act. 8. Evangelizanti de regno Dei.* Item *a Matth. 4. Praedicans Evangelium regni,* et *cap. 24. Praedicabitur hoc Evangelium regni.* Item *a Mar. 1. Praedicans Evangelium regni Dei.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUAESTIO CVII.

De comparatione legis novae ad veterem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione legis novae ad legem veterem.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum lex nova sit alia lex a lege veteri.
Secundo, Utrum lex nova impleat veterem.
Tertio, Utrum lex nova contineatur in veteri.
Quarto, Quae sit gravior, Utrum lex nova, vel vetus.

ART. I.

Utrum lex nova sit alia a lege veteri.

Sup. q. 51. ar. 5. et Gal. 1. lect. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus: quia *sine fide est impossibile placere Deo*, ut dicitur *Hebr. 11. 6.* Sed eadem fides est antiquorum, et modernorum, ut dicitur in Glossa *Matth. 21.* sed in moderna non occurrit. Ergo etiam est eadem lex.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in lib. cont. Adam.* Manichaei discipulum *c. 17. inter princ. et med. t. 6.* quod *brevis differentia legis, et Evangelii est timor, et amor.* Sed secundum haec duo nova lex, et vetus diversificari non possunt: quia etiam in veteri lege proponuntur praecepta caritatis *Lev. 19. 5. Diliges proximum tuum*: et *Deut. 6. 5. Diliges Dominum Deum tuum.* Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam, quam Augustinus assignat *cont. Faust. lib. 4. c. 2. t. 6.* quod *vetus testamentum habuit promissa temporalia, novum testamentum habet promissa spiritualia, et aeterna*: quia etiam in novo testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud *Marc. 10. 30. Accipietis centies tantum in tempore hoc, domos, et fratres etc.* et in veteri testamento sperabantur promissa spiritualia, et aeterna, secundum illud *ad Hebr. 11. 16. Nunc autem meliorem patriam appetunt, idest caelestem*, quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur, quod nova lex non sit alia a veteri.

3. Praeterea. Apostolus videtur distinguere utramque legem *ad Rom. 3.* veterem legem appellans *legem factorum*, legem vero novam appellans *legem fidei.* Sed lex vetus fuit etiam fidei, secundum illud *Hebr. 11. 39. Omnes testimonio fidei probati sunt*: quod dicit de Patribus veteris testamenti. Similiter etiam lex nova est *lex factorum*: dicitur enim *Matth. 5. 44. Benefacite his, qui oderunt vos*: et *Luc. 22. 19. Hoc facite in meam commemorationem.* Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Hebr. 7. 12. Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed aliud est sacerdotium novi, et veteris testamenti, ut *ibidem* Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 90. a. 2.* omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quae ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt. Uno modo quia ordinantur ad diversos fines: et haec est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso: sicut patet, quod motus differunt specie, secundum quod ordinantur ad diversos terminos; secundum vero quod una pars motus est propinquior termino, quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum, et imperfectum.

Sic ergo duae leges distingui possunt dupliciter. Uno modo quasi omnino diversae, utpote ordinatae ad diversos fines; sicut lex civitatis, quae esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege, quae esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur. Alio modo duae leges distingui possunt, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius: puta in una et eadem civitate dicitur alia lex, quae imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quae pertinent ad bonum commune; et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi, qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo, quod secundum primum modum lex nova non est alia a lege veteri: quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi, et veteris testamenti, secundum illud *Rom. 3. 30. Unus Deus est, qui iustificat circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem.*

Alio modo lex nova est alia a lege veteri: quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apostolus dicit *ad Gal. 3.* lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis, de qua Apostolus dicit *ad Coloss. 3.* quod est *vinculum perfectionis.*

Ad primum ergo dicendum, quod unitas fidei utriusque testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim *supra qu. 62. art. 1. et 2.* quod obiectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri, et in nova lege: nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum, quod omnes differentiae, quae assignantur inter novam legem, et veterem, accipiuntur secundum perfectum, et imperfectum.

Praecepta enim legis cuiuslibet dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutem opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi, qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione poenarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicuius huiusmodi: et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, idest nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris*, inquantum inducebat ad observationem praeceptorum per comminationem quarumdam poenarum: et dicitur habere temporalia quaedam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam, aut remunerationem extrinsecam: et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur *lex amoris*; et dicitur habere promissa spiritualia, et aeterna quae sunt obiecta virtutis, praecipue caritatis; et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria: et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum: quia qui timore poenae ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius qui amore iustitiae abstinet a peccato: et propter hoc lex nova, quae est *lex amoris*, dicitur *animum cohibere*. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes caritatem, et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales, et aeternas: et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novae legis, quos oportuit etiam in novo testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus etsi praecepta caritatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus Sanctus, per quem *diffunditur caritas in cordibus nostris*, ut dicitur *Rom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 106. a 1. et 2.* lex nova dicitur *lex fidei*, inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia, quae interius datur credentibus: unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem secundario aliqua facta et moralia, et sacramentalia; sed in his non consistit principalitas legis novae, sicut principalitas veteris legis in his consistebat. Illi autem qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant: non enim iustificabantur, nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus *ad Hebr. 11. 26.* quod *maiores divitias aestimabat thesauro Aegyptiorum improperium Christi.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex nova est, et non est alia a veteri. Quod quidem sit, ut *Heb. 7. Translato etc.* secundum quod cum discursu est *in argum. cont.* Item per hoc quod ad volentes inducere observantiam legis veteris cum nova dixit B. Petrus *Act. 15. Deus elegit per os meum audire gentes verbum Evangelii: nunc ergo quid tentatis imponere iugum super cervices discipulorum; quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus? Sed per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus salvari, quemadmodum et illi.* Constat enim, quod, nisi esset alia, et alia vetus lex, et nova, B. Petrus non sic pro zelo veritatis excanduisset. Ex suo itaque bono zelo declaratum aperte esse voluit intentum, et quidem abundanter, scilicet quod a veteri lege distinguitur lex nova, tum quoad suum principale, tum quoad secundarium. Principale novae legis designavit per ly *gratiam Domini nostri Iesu Christi*, secundarium autem per ly *verbum Evangelii*. Ac si scholastice in proposito dixisset: Quid tentatis imponere aliam legem super cervices discipulorum, qui aliam, scilicet novam, receperunt omnino perfectiorem? Quod autem non sit alia a veteri, insinuatur per dictum *Galat. 1. Miror, quod sic tam cito transferimini ab eo qui vos vocavit in gratiam Christi, in aliud Evangelium, quod non est aliud.* Educere enim illos his verbis intendebat ab errore hoc, scilicet quod lex nova a veteri esset alia, idest aliam fidem, alium Christum, alium Deum praedicaret. Nam, hoc sublato, scilicet quod lex vetus sit substantialiter aliud Evangelium a novo, non erat, quod putarent, legem veterem esse litterae sensu servandam cum nova. Immo, hac veritate cognita, scilicet quod illa vetus non est aliud Evangelium ab ista nova, contra falsam doctrinam falsorum Apostolorum, patens eis relinquebatur via concludendi, quod lex vetus Iudaico more non erat a seipsis servanda cum nova. Tunc enim simul cognovissent, et quod servando novam servant veterem perfectiori modo, et quod furoris stolidissimi plenum est hoc, scilicet servanti veterem modo perfectiori dicere, bonum est tibi servare eamdem modo imperfecto, idest more illo Iudaico antiquo. Radix ergo liberandi Galatas a falsis Apostolis erat persuadere eis hanc veritatem, scilicet quod lex vetus non est aliud Evangelium a novo. Et ad hoc attendit ibi Apostolus. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum lex nova legem veterem impleat.

2. 2. q. 104. a. 6. ad 2. et 2. d. 9. a. 8. ad 4. et 4. d. 44. q. 2. a. 2. ad 3. et Rom. 3. fi. et Ephes. 2. le. 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat, vel excludit observantias legis veteris: dicit enim Apostolus *ad Gal. 5. 1. Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Praeterea. Contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quaedam praeceptis veteris legis: dicitur enim *Mat. 5. 13. Audistis, quia dictum est antiquis: Quicumque dimi-*

serit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis, Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam moechari: et idem consequenter patet in prohibitione iuramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse praecepta veteris legis de discretione ciborum *Matth. 15. 11.* dicens: *Non quod intrat in os, coinquinat hominem.* Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Praeterea. Quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit: tetigit enim leprosum, ut dicitur *Mat. 8.* quod erat contra legem: similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse: unde de eo dicebant Iudaei *Io. 9. 16. Non est hic a Deo, qui sabbatum non custodit.* Ergo Christus non implevit legem: et ita lex nova data a Christo non est veteris impletiva.

4. Praeterea. In veteri lege continebantur praecepta moralia, caeremonialia, et iudicialia, ut *supra* dictum est *q. 99. a. 4.* Sed Dominus *Matth. 5.* ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de iudicialibus, et caeremonialibus. Ergo videtur, quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Matth. 5. 17. Non veni solvere legem, sed adimplere:* et postea subdit: *Iota unum, aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *a. praec.* lex nova comparatur ad veterem, sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest: et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat.

In veteri autem lege duo possunt considerari, scilicet finis, et praecepta contenta in lege. Finis vero cuiuslibet legis est, ut homines efficiantur iusti, et virtuosi, ut *supra* dictum est *q. 92. a. 2.* Unde et finis veteris legis erat iustificatio hominum: quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam caeremonialibus factis, et promittebat verbis: et quantum ad hoc lex nova implet veterem legem iustificando per virtutem passionis Christi: et hoc est quod Apostolus dicit *ad Rom.8.3. Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis.* Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundum illud *2. ad Corinth. 1. 20. Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est,* idest in Christo. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat: unde *ad Colossens: 2. 17.* dicitur de caeremonialibus, quod erant *umbra futurorum, corpus autem Christi,* idest veritas pertinet ad Christum: unde lex nova dicitur *lex veritatis;* lex autem vetus *umbrae,* vel *figurae.* Praecepta vero veteris legis adimplevit Christus et opere, et doctrina. Opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare, quae erant tempore illo observanda, secundum illud *Galat. 4. 4. Factum sub lege.* Sua autem doctrina adimplevit praecepta legis tripliciter. Primo quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio, et adulterio, in quorum prohibitione Scribae, et Pharisaei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum: unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo adimplevit Dominus praecepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur, quod lex vetus statuerat: sicut lex vetus statuerat, ut homo non peieraret; et hoc tutius observatur, si omnino a iuramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertio adimplevit Dominus praecepta legis superaddendo quaedam perfectionis consilia, ut patet *Matth. 19.* ubi dicenti se observasse praecepta veteris legis dicit: *Unum tibi deest: Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad caeremonialia, ut *supra* dictum est *qu. 103. art. 3. et 4.* haec autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod caeremonialia praecepta sunt impleta, perfectis his quae figurabantur, non sunt ulterius observanda: quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum: sicut etiam promissio futuri doni locum iam non habet, promissione iam impleta per doni exhibitionem. Et per hunc modum caeremoniae legis tolluntur, cum implentur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *cont. Faust. lib. 19. cap. 26. in princip. tom. 6. praecepta illa Domini non sunt contraria praeceptis veteris legis. Quod enim Dominus praecepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei, quod lex praecepit: neque enim ait lex, Qui voluerit, dimittat uxorem, cui esset contrarium non dimittere; sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps libelli conscriptione refractus absisteret:* unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione iuramenti, sicut dictum est *in corp.* Et idem etiam patet in prohibitione talionis: taxavit enim modum vindictae lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum removit falsum Pharisaeorum intentum, nos monens, ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quae caeremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur; sed ostendit, quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut *supra* dictum est *q. 102. a. 6. ad. 1.*

Ad tertium dicendum, quod tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut *supra* dictum est *qu. 102. ar. 5. ad 4.* Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quae fecit in sabbatum, non solvit secundum rei veritatem, sicut ipsemet in Evangelio *Matth. 12.* ostendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, quae semper operatur in rebus: tum quia salutis humanae opera faciebat, cum Pharisaei etiam saluti animalium in die sabbati providerent: tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisaeorum, qui credebant etiam a saluta-

ribus operibus esse in die sabbati abstinendum; quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum, quod caeremonialia praecepta legis non commemorantur *Matth. 5.* quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est *in corp. et ad 1.* De iudicialibus vero praeceptis commemoravit praeceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem praecepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod poena talionis quaereretur propter livorem vindictae, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam maiores iniurias sufferre, sed solum proptor amorem iustitiae: quod adhuc in nova lege remanet.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem directam, haec multiplex est in corpore, et indirectam, haec est solutio argumentorum, interimas, et quidem a fortiori, haeresim Adam Manichaei dicentis, quod Evangelica doctrina est veteri legi contraria. Si enim lex ipsa nova adimplet legem veterem, ut efficaciter hic probatur, utique per articulum praesentem monstratur, quod multo magis Evangelica eadem lex non est contraria veteri. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc haeresim merito damnari, et quidem a fortiori *Matth. 5. Non veni etc.* ut *in argum. contr.* Nota, quod mox praemiserat, ut vere praescius futurorum ly *Nolite putare,* scilicet ut Adam Manichaeus. Item a dictis per Veritates aureas *sup. leg. vet. Deuter. 10. concl. 1.* Item ab Apostolo *in ad Hebr.* ubi saepius sparsim concordantiam novae legis cum veteri, vel explicite indicat, et etiam veteris adimpletionem a nova per exhibitionem figurati ad figurata, id quod est, ut diximus, ostendere non solum simpliciter, sed et a fortiori, quod nova non est antiquae contraria. Item a *Matth. 1. 2. 4.* et passim ab Evangelistis damnari per hoc quod adducunt testimoniales Scripturas de lege veteri ad illa quae tractant. Ut *Ioan. 19. Non fregerunt eius crura, ut adimpleretur Scriptura, os non comminuetis ex eo,* quod est *in Exod.* 2. Hinc et alia eiusdem Adae Manichaei exploditur haeresis, quia dicit, quod Evangelica doctrina est contraria prophetis. Patet enim ibi, quod millies prophetarum dicta, tamquam illis concordans assumit lex Evangelica. Ex his quoque alia similis ipsius condemnatur haeresis dicens, quod Apostolica doctrina est contraria legi veteri, et prophetis. Nam doctrina Apostolica allegationes saepissime et ipsa de prophetis, et lege, tamquam eisdem consonans, in testimonium adducit. Vide *Elucid. pri. par. q. a. 10.* Tertio vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum lex nova in lege veteri contineatur.

Gal. 2. lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod lex nova in lege veteri non contineatur. Lex enim nova praecipue in fide consistit: unde dicitur *lex fidei*, ut patet *Rom. 3.* Sed multa credenda traduntur in nova lege, quae in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Praeterea. Quaedam glossa Chrysostomi in opus imperfectum *hom. 10. sub fin.* dicit *Matth. 5. super illud, Qui solverit unum de mandatis istis minimis,* quod *mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata maiora.* Maius autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Praeterea. Quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra est, quod dicitur *Ezech. 1. 16. Rota erat in rota*, idest *novum testamentum in veteri,* ut Gregorius exponit *hom. 6. in Ezech. ante med.*

Respondeo dicendum, quod aliquid continetur in alio dupliciter: uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto, sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine: et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim *a. 1. hu. qu. in cor. et ad 2.* quod nova lex comparatur ad veterem, sicut perfectum ad imperfectum.

Unde Chrysostomus, ex quo non occurrit, sed ex Victore Antioch. *in comment. sup. hunc loc.* colligi potest, exponens illud quod habetur *Marci 4. Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica,* sic dicit: *Primo herbam fructificat in lege naturae, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio.* Sic igitur est lex nova in veteri, sicut fructus in spica.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quae credenda traduntur in novo testamento explicite, et aperte, traduntur credenda in veteri testamento, sed implicite, et sub figura: et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum, quod praecepta novae legis dicuntur esse maiora, quam praecepta veteris legis quantum ad explicitam manifestationem; sed quantum ad ipsam substantiam praeceptorum novi testamenti omnia continentur in veteri testamento. Unde Augustinus dicit *cont. Faust. lib. 19. cap. 23. et 28. t. 6.* quod *pene omnia, quae monuit, vel praecepit Dominus, ubi adiungebat, Ego autem dico vobis, inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari.* Et quantum ad huiusmodi manifestationes, praecepta novae legis dicuntur maiora praeceptis veteris legis; nihil tamen prohibet maius in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

Ad tertium dicendum, quod illud quod implicite datum est, oportet explicari: et ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas, et quidem a fortiori, haeresim narratam *in art. 2. append.* Per hoc enim quod articulus demonstrat, legem novam contineri in veteri, commonstrat multo magis, ut patet, hanc veteri non esse contrariam. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Rom. 1. In Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis.* Ubi per Prophetas intelligit etiam Moysen, de quo dicitur *Deuteron.24. Non surrexit Propheta ultra in Israel, sicut Moyses*: et per Scripturas sanctas intelligit etiam legem veterem, immo hanc maxime inter alias se intellexisse insinuat in Epistola ad Hebraeos, dum ibi, quasi per totum figuratam fuisse legem novam in veteri manifestat, figuras ipsas figuratis applicando. Ac si per illud *Rom. 1.* dixisset apertius in proposito isto, Evangelium Dei continebatur in veteri lege data per prophetam Domini Moysen. Item *a Galat. 1. Transferimini in aliud Evangelium, quod non est aliud.* Hoc est in Evangelium aliud explicite, quod non est aliud implicite. Hoc autem Apostolus dicebat de lege veteri, in quam Galatae a falsis apostolis seducti transferebantur: ac si lex nova non contenta fuisset in veteri, sed fuisset aliquid ab ea totaliter diversum. Item merito damnari a praedictis *in art. 2. append.* Si recte ad hunc locum de continentia unius in altera adaptentur, id quod facillimum est. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum lex nova sit gravior, quam vetus.

3. d. 40. a. 4. q. 4. et quo, 4. a. 13. cor. et Matth. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod lex nova sit gravior, quam lex vetus. *Matth.* enim *5. super illud, Qui solverit unum de mandatis his minimis,* dicit Chrysostomus *hom. 10. in opere imperf. ad fi. Mandata Moysi in actu facilia sunt; ut, Non occides, Non adulterabis: mandata Christi autem: scilicet, Non irascaris, Non concupiscas, in actu difficilia sunt.* Ergo lex nova est gravior, quam vetus.

2. Praeterea. Facilius est terrena prosperitate uti, quam tribulationes perpeti. Sed in veteri testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet *Deut. 28.* observatores autem novae legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur *2. ad Corint. 6. 14. Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis etc.* Ergo lex nova est gravior, quam lex vetus.

3. Praeterea. Quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem: nam lex vetus prohibuit periurium, lex nova etiam iuramentum: lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino dissidium prohibuit, ut patet *Matth. 5.* secundum expositionem Augustini *l. 1. de serm. Domini in monte cap. 14. tom. 4.* Ergo lex nova est gravior, quam vetus.

Sed contra est, quod dicitur *Matth. 11. 28. Venite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis*: quod exponens Hilarius *can. 11. in Matth. non procul. a fi.* dicit: *Legis difficultatibus laborantes, et peccatis saeculi oneratos ad se advocat*: et postmodum de iugo Evangelii subdit: *Iugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Ergo lex nova est levior, quam vetus.

Respondeo dicendum, quod circa opera virtutis, de quibus praecepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Una quidem ex parte exteriorum operum, quae ex seipsis quamdam difficultatem habent, et gravitatem: et quantum ad hoc lex vetus est multo gravior, quam nova: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae paucissima superaddidit in doctrina Christi, et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum; in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur: dicit enim ad inquisitiones Ianuarii *ep. 119. c. 19. a. med. tom. 2.* de quibusdam, quod *ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis, et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Iudaeorum, qui legalibus sarcinis, non humanis praesumptionibus subiiciuntur.*

Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte, et delectabiliter: et circa hoc difficile est virtus: hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc praecepta novae legis sunt graviora praeceptis veteris legis: quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. Hoc autem est difficilimum non habenti virtutem, sicut etiam Philosophus dicit *in 5. Ethic. cap. 9. ad fi. to. 5.* quod *operari ea quae iustus operatur, facile est, sed operari ea eo modo quo iustus operatur*, scilicet delectabiliter, et prompte, *est difficile non habenti iustitiam.* Et sic etiam dicitur *1. Ioan. 5. 3.* quod *mandata eius gravia non sunt:* quod exponens Augustinus *l. de nat. et grat. cap. 69. to. 7.* dicit, quod *non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expresse de difficultate novae legis, quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum, quod adversitates, quas patiuntur observatores novae legis, non sunt ab ipsa lege impositae; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tollerantur: quia, sicut Augustinus dicit *in lib. de verb. Dom. ser. 9. a. med. et serm. 48 de Temp. to. 10. omnia saeva, et immania, et facilia, et prope nulla efficit amor.*

Ad tertium dicendum, quod illae additiones ad praecepta veteris legis ad hoc ordinantur, ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit *lib. 1. de serm. Dom. in mont. ex cap. 17. et 19.*

tom. 4. et ideo per hoc non ostenditur, quod nova lex sit gravior, sed magis quod sit facilior.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex nova est minus gravis, quam vetus. Ut per dictum illud *Matth. 1.* secundum quod cum expositione B. Hilarii ponitur *in arg. con.* Pro cuius captu nota ly *iugum meum* dicere legem novam secundum suum principale consideratam, et ly *onus meum* dicere eamdem legem secundum suum secundarium. Et ideo ad ly *iugum* reddit ly *suave*, et ad ly *onus* reddit ly *leve*. Nam gratiae Spiritus Sancti, quae est novae legis principale *quaest. 106. art. 1.* proprium est causare quamdam suavitatem in anima, secundum illud *Psal. 108. Suavis est misericordia tua*; et mandatis per Scripturam notificatis, quod est secundarium eiusdem legis *quaest. 106. ibid.* convenit esse grave, vel leve ad portandum per eorum observantiam. Ostenditur etiam, quod per ly *iugum meum* intelligit gratiam, quia huic dicto praemittit humilitatem, dicens ly *humilis corde*, quoniam solis *humilibus*, quales per illa verba nos volebat esse, *Deus dat gratiam Iac. 4.* Notabis quoque, quod dicere ly *onus leve* non est, quamvis in prima superficie videatur, contra conclusionem articuli secundam, quae dixit, legem novam, quoad hoc, esse antiqua graviorem, quoniam licet *gravis sit non amanti*, idest non habenti principale legis, idest gratiam, tamen eadem *levis est amanti*. In quo ultimo sensu loquitur ibi Evangelium, in cuius signum dicit ly *iugum*, antequam dicat ly *onus leve*: conclusio autem ipsa loquebatur in primo sensu. Item idipsum, scilicet quod lex nova non sit gravior veteri, insinuatur per dictum illud *Act. 15. Quid tentatis imponere iugum super cervices discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus? sed per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus salvari.* Ad planam enim litteram fit ibi fermo de gravitate legum ad invicem comparata, ut patet legenti, et concluditur a concilio illo Apostolorum, quod lex vetus est multo gravior, quam lex nova. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

QUAESTIO CVIII.

De his quae continentur in lege nova, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quae continentur in lege nova.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere, vel prohibere.

Secundo, Utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus praecipiendis, vel prohibendis.

Tertio, Utrum convenienter instituit homines quantum ad actus interiores.

Quarto, Utrum convenienter superaddat consilia praeceptis.

ART. I.

Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat praecipere, vel prohibere.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod lex nova nullos exteriores actus debeat praecipere, vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni, secundum illud *Matt. 24. Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus, secundum illud *Luc. 17. 21. Regnum Dei intra vos est*: et *Roman. 14. 17. Non est regnum Dei esca, et potus, sed iustitia, et pax, et gaudium in Spiritu Sancto.* Ergo lex nova non debet praecipere, vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Praeterea. Lex nova est lex spiritus, ut dicitur *Rom. 8. Sed ubi Spiritus Domini, ibi libertas,* ut dicitur *2. ad Corinth. 3. 17.* non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda, vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua praecepta, vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Praeterea. Omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed haec ponitur differentia inter novam legem, et veterem, quod vetus lex *cohibet manum*, sed lex nova *cohibet animum.* Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones, et praecepta exteriorum actuum, sed solum interiorum,

Sed contra est, quod per legem novam efficiuntur homines *filii lucis*: unde dicitur *Ioan. 12. 36. Credite in lucem, ut filii lucis sitis.* Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abiicere, secundum illud *Ephes. 5. 8. Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate.* Ergo lex nova quaedam exteriora opera debuit prohibere, et quaedam praecipere.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *qu. 106. art. 1. et 2.* principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem Deus replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur *Ioan. 1. 14. Verbum caro factum est*: et postea subditur, *Plenum gratiae, et veritatis*: et *infra*: *De plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*: unde subditur, quod *gratia, et veritas per Iesum Christum facta est.* Et ideo convenit, ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam: et talia sunt opera sacramentorum, quae in nova lege sunt instituta, sicut baptismus, Eucharistia, et alia huiusmodi.

Alia vero sunt opera exteriora, quae ex instinctu gratiae producuntur: et in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent necessariam convenientiam, vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quae in fide per dilectionem operante consi-

stit: et huiusmodi exteriora opera sunt praecepta, vel prohibita in lege nova, sicut praecepta est confessio fidei, et prohibita negatio: dicitur enim *Matth. 10. 13. Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo.*

Alia vero sunt opera, quae non habent necessariam contrarietatem, vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem: et talia opera non sunt in nova lege praecepta, vel prohibita ex ipsa prima legis institutione, sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis alicuius curam gerere debet: et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere, vel vitare, et cuicumque praesidenti circa talia ordinare suis subditis, quid sit in talibus faciendum, vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii *lex libertatis*: nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter; sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa, sine quibus interiores actus esse non possunt: sicut si regnum Dei est interior iustitia, et pax, et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus, qui repugnant iustitiae, aut paci, aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei; et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi; illa vero, quae indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos, vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus praemittit: *Non est regnum Dei esca, et potus.*

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum *in 1. Metaph. cap. 2. cir. med. to. 5. liber est, qui sui causa est.* Illo ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit, quia *habitus inclinat in modum naturae*; si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo quia non arctat nos ad facienda, vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria, vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto, vel prohibitione legis. Secundo quia huiusmodi praecepta, vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur *lex perfectae libertatis Iacobi 1. 15.*

Ad tertium dicendum, quod lex nova prohibendo animum ab ordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex nova debuit aliquos actus exteriores praecipere, et prohibere. Ut *Ioan. 12.* secundum quod cum applicatione simul cum *Eph. 5.* ponitur *in arg. cont.* Pro quo et dic illud, quo zelo novae legis, inquit Apostolus *Rom. 13. Abiicite opera tenebrarum, et induimini arma lucis sicut in die*, scilicet novae legis, quae iam appropinquavit, *honeste ambulemus. Non in cubilibus, et impudicitiis, non etc.* Item per illud *Matth. 3. Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est.* Patet enim, quod Dominus de operibus exterioribus hoc praecipit: quoniam homines non interiores in se, sed exteriores in se vident, et interiores solum, ut in exterioribus, tamquam in effectibus interiorum, manifestantur. Ceterum pro ly *debuit*, quod convenientiam sonat, vide, et inde applica huc pro maiori intenti praemissi conclusionis confirmatione de convenientia Scripturarum *quaest. sexagesima octav. art. 4. append. et 2. 2. qu. 122. art. 2. app. et qu. 140. art. 1. append.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit.

Inf. a. 4. et quol. 4. a. 13. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam praecipue pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud *ad Gal. 5. 6. In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides, quae per dilectionem operatur.* Sed lex nova explicavit quaedam credenda, quae non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quae non erant in veteri lege determinata.

2. Praeterea. In veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut *supra* dictum est q. *101. a. 4. et q. 102. a. 4.* Sed in nova lege etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Deo videntur, puta quae pertineant vel ad sanctificationem alicuius templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Praeterea. In veteri lege sicut erant quaedam observantiae pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quaedam observantiae pertinentes ad populum, ut *supra* dictum est *q. 101. a. 4. et 102. a. 5. et 6.* cum de caeremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquae observantiae esse datae ministris Dei, ut patet *Matth. 10. 9. Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zo-*

nis vestris, et cetera quae ibi sequuntur, et quae dicuntur *Luc. 9. et 10.* Ergo etiam debuerunt aliquae observantiae institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Praeterea. In veteri lege praeter moralia, et caeremonialia fuerunt quaedam iudicialia praecepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua iudicialia praecepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Matth. 7.24. Omnis qui audit verba mea haec, et facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui aedificavit domum suam supra petram.* Sed sapiens aedificator nihil omittit eorum quae sunt necessaria ad aedificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita, quae pertinent ad salutem humanam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. praec.* lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit, vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum; ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novae legis, instituendo Apostolos, et septuaginta duos discipulos, et Poenitentiam, et Matrimonium indivisibile: Confirmationem etiam promisit per Spiritus Sancti missionem: ex eius etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur *Marc. 6.* quae sunt novae legis sacramenta. Rectus autem gratiae usus est per opera caritatis: quae quidem, secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad praecepta moralia, quae etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem praedictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad praecepta caeremonialia legis; in ordine vero ad proximum ad iudicialia, ut *supra* dictum est *qu. 99. a. 4.* Et ideo quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque; quaedam vero ad praelatos temporales, vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem.

Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo, vel prohibendo, nisi sacramenta, et moralia praecepta, quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam; unde in ea non possumus pervenire, nisi per gratiam: et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae, ut *supra* dictum est *q. 19. a. 3. et q. 63. a. 2.* Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo: et ideo oportuit, quod ab ipso institutionem haberent: sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi, vel altaris, vel aliorum huiusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod illa praecepta Dominus dedit Apostolis, non tamquam caeremoniales observantias, sed tamquam moralia instituta: et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum *in lib. 2. de cons. Evang. c. 30. ante med. to. 4.* ut non sint praecepta, sed concessiones. Concessit enim eis, ut possent pergere ad praedicationis officium sine pera, et baculo, et aliis huiusmodi, tamquam habentes potestatem necessaria vitae accipiendi ab illis, quibus praedicabant: unde subdit, *Dignus est enim operarius cibo suo.* Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in praedicationis officio, non accipiens sumptum ab his, quibus Evangelium praedicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum Sanctorum expositionem, ut sint quaedam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore, quo mittebantur ad praedicandum in Iudaeam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut quilibet subditi a suis Praelatis, praecipue quia erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem praedicarent. Nec est mirum, si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit: quae quidem statuta imminente passione removit, tamquam discipulis iam per ea sufficienter exercitatis: unde *Luc. 22. 25.* dixit: *Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt, Nihil. Dixit ergo eis, Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram:* iam enim imminebat tempus perfectae libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quae secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quod iudicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem iustitiae; et ideo iudicialia praecepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri, vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa iudicialia praecepta veteris legis quaedam explanavit, propter malum intellectum Pharisaeorum, ut *infra* dicetur *ar. seq. ad 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod lex nova de exterioribus operibus sufficienter ordinavit. Ut per illud *Matth. 7. Omnis etc.* secundum quod cum discursu est *in argum. cont.* Item per dicta, si recte huc applicentur, id quod facile, quae ponuntur

qu. 68. ar. 4. app. Et *2. 2. qu. 179. a. 2. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. III.

Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem praecepta decalogi ordinantia hominem ad Deum, et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid explicavit, scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem periurii. Ergo videtur, quod insufficienter hominem ordinaverit, explicationem aliorum praeceptorum praetermittens.

2. Praeterea. Dominus nihil ordinavit in Evangelio de iudicialibus praeceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa poenam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia iudicialia praecepta veteris legis, ut *supra* dictum est *qu. 104. a. 4. et qu. 105.* Ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Praeterea. In veteri lege praeter praecepta moralia, et iudicialia, erant quaedam caeremonialia, circa quae Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Praeterea. Ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet, ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona, quam favor humanus: multa etiam sunt alia bona opera, quam ieiunium, eleemosyna, et oratio. Ergo inconveniens fuit, quod Dominus docuit solum circa haec tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Praeterea. Naturaliter homini inditum est, ut sollicitetur circa ea quae sunt sibi necessaria ad vivendum: in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt: unde dicitur *Proverb. 6.5. Vade ad formicam, o piger, et considera vias eius; quae cum non habeat praeceptorem, vel ducem, parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed omne praeceptum, quod datur contra inclinationem naturae, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus, et vestitus.

6. Praeterea. Nullus actus virtutis est prohibendus. Sed iudicium est actus iustitiae, secundum illud *Ps. 93. 2. Quousque iustitia convertatur in iudicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus iudicium prohibuisse: et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. 1. de serm. Dom. in mont. cap. 1. cir. princ. t. 4. Considerandum est, quia cum dixit, qui audit verba mea haec, satis significat sermonem istum Domini omnibus praeceptis, quibus christiana vita formatur, esse perfectum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo, quem Dominus in monte proposuit, totam informationem christianae vitae continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur.

Nam post declaratum beatitudinis finem, commendata Apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus; primo quidem quantum ad seipsum, et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis praecepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus, quae sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quod in bonis quae agimus, neque quaeramus humanam gloriam, neque mundanas divitias; quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie, aut iniuste iudicemus, aut praesumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium, et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectae virtutis, et cautelam adhibendo, ne a seductoribus corrumpamur; et quod observatio mandatorum eius est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus circa illa legis praecepta explicationem apposuit, in quibus Scribae, et Pharisaei non rectum intellectum habebant: et hoc contingebat praecipue circa tria praecepta decalogi. Nam circa prohibitionem adulterii; et homicidii aestimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum: quod magis credebant circa homicidium, et adulterium, quam circa furtum, vel falsum testimonium: quia motus irae in homicidium tendens, et concupiscentiae motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa periurium vero habebant falsum intellectum, credentes periurium quidem esse peccatum, iuramentum autem per se esse appetendum, et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere; et ideo Dominus ostendit iuramentum non esse appetendum, tamquam bonum, sed melius esse absque iuramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum, quod circa iudicialia praecepta dupliciter Scribae, et Pharisaei errabant. Primo quidem quia quaedam quae in lege Moysi erant tradita tamquam permissiones, aestimabant esse per se iusta, scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis: et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium *Matth. 5.* et usurarum acceptionem *Luc. 6. 35.* dicens: *Date mutuum nihil inde sperantes.* Alio modo errabant credentes quaedam quae lex vetus instituerat facienda propter iustitiam, esse exequenda ex appetitu vindictae, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum: et hoc in tribus praeceptis. Appetitum enim vindictae cre-

debant esse licitum propter praeceptum datum de poena talionis: quod quidem fuit datum, ut iustitia servaretur, non ut homo vindictam quaereret. Et ideo Dominus ad hoc removendum docet, animum hominis sic debere esse praeparatum, ut, si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis aestimabant esse licitum propter praecepta iudicialia, in quibus mandabatur restitutio rei ablatae fieri etiam cum aliqua additione, ut *supra* dictum est *quaest. 105. art. 2. ad 9.* et hoc quidem lex mandavit propter iustitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet, ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum propter praecepta legis data de hostium interfectione: quod quidem lex statuit propter iustitiam implendam, ut *supra* dictum est *quaest. 105. ar. 5. ad 4.* non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet, ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Haec enim praecepta secundum praeparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit *lib. 1. de serm. Dom. in mont. cap. 19. et seq. to. 4.*

Ad tertium dicendum, quod praecepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis; praecepta autem iudicialia non remanebant ex necessitate secundum modum, quem lex determinavit, sed relinquebantur arbitrio hominum, utrum sic, vel aliter esset determinandum; et ideo convenienter Dominus circa haec duo genera praeceptorum nos ordinavit. Praeceptorum autem caeremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur: et ideo circa huiusmodi praecepta in illa communi doctrina nihil ordinavit. Ostendit tamen alibi, quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus, ut patet *Ioan. 4. 23.* ubi dixit: *Veniet hora, quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu, et veritate.*

Ad quartum dicendum, quod omnes res mundanae ad tria reducuntur, scilicet honores, divitias, et delicias, secundum illud *1. Ioan. 2. 16. Omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis est*, quod pertinet ad delicias carnis, et *concupiscentia oculorum*, quod pertinet ad divitias, et *superbia vitae*, quod pertinet ad ambitum gloriae, et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris, et abundantiam divitiarum: dicitur enim *Deuteron. 28. 1. Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, quantum ad primum: et post pauca subdit, *Abundare faciet te omnibus bonis*, quantum ad secundum. Quae quidem promissa sic prave intelligebant Iudaei, ut propter ea esset Deo serviendum, sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, ostendens primo, quod opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quae omnia alia reducuntur: nam omnia, quae aliquis facit ad refraenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad ieiunium; quaecumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quaecumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem haec tria specialiter, quasi praecipua, et per quae homines maxime solent gloriam venari. Secundo docuit, quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit *Matth. 6. 19. Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

Ad quintum dicendum, quod Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus, et vestitus: unde dicit: *Nolite thesaurizare vobis etc.* Secundo ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii: unde Dominus dicit: *Scit Pater vester, quod his omnibus indigetis.* Tertio ne sit sollicitudo praesumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitae per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio: quod Dominus removet per hoc quod *homo non potest aliquid adiicere ad staturam suam.* Quarto per hoc quod homo sollicitudinis tempus praeoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam praesentis temporis, sed ad curam futuri: unde dicit: *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad sextum dicendum, quod Dominus non prohibet iudicium iustitiae, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est *in corp. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod circa actus interiores lex nova sufficienter, et convenienter ordinavit hominem. Ut per hoc de sapientia divina, quae est Christus novae legis ordinator, dicitur *Proverb. 4. Recti sunt omnes sermones mei etc.* Et *Sapient. 1. Omnia in pondere, numero, et mensura disposuit.* Pro quibus recte intelligendis, per te postea huic proposito accommodandis, vide *quaest. 60. art. 4. appen. et 2. 2. quaest. 122. a. 2. app. et q. 140. art. 1. append.* Et *quaest. 179. a. 2. app.* Secundo vides etc.

ART. IV.

Utrum convenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita.

3. cont. ca. 230. et quo. 5. a. 19. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut *supra* dictum est *q. 14. a. 2.* cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Praeterea. Consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Praeterea. Consilia pertinent ad perfectionem vitae. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vi-

tae. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Praeterea. Multa ad perfectionem vitae pertinentia inter praecepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur, *Diligite inimicos vestros*; et praecepta etiam, quae dedit Dominus Apostolis *Matth. 10.* Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege: tum quia non omnia ponuntur: tum etiam quia a praeceptis non distinguuntur.

Sed contra. Consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundum illud *Prov. 27.9. Unguento, et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Sed Christus maxime est sapiens, et amicus. Ergo eius consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter consilium, et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius, cui datur: et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur, quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit: consilia vero oportet esse de illis per quae melius, et expeditius potest homo consequi finem praedictum. Est autem homo constitutus inter res mundi huius, et spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit, ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes, et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis: et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi, abiiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum: quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire: sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando: et ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem huius mundi, quae pertinet ad usum humanae vitae, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent *ad concupiscentiam oculorum*, et in deliciis carnis, quae pertinent *ad concupiscentiam carnis*, et in honoribus, qui pertinent *ad superbiam vitae*, sicut patet *1. Ioan. 2.* Haec autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quae statum perfectionis profitetur: nam divitiae abdicantur *per paupertatem*, deliciae carnis *per perpetuam castitatem*, superbia vitae *per obedientiae servitutem*.

Haec autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo: puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud: similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo: similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto; quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu: puta si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel si offensam remittat, cuius iuste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia, et perfecta reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod praedicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit, quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad haec non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuae paupertatis *Matth. 19. 21.* praemittit, *Si vis perfectus esse:* et postea subdit, *Vade, et vende omnia quae habes.* Similiter dans consilium perpetuae castitatis, cum dixit, *Sunt eunuchi, qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum*, statim subdit, *Qui potest capere, capiat.* Et similiter Apostolus *1. ad Cor. 7. 35.* praemisso consilio virginitatis, dicit: *Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniiciam.*

Ad secundum dicendum, quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quae sunt simpliciter, et absolute meliora bona in universali, sunt determinata; ad quae etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod etiam consilium obedientiae Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit, *Et sequatur me*; quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud *Ioan. 10. 27. Oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me.*

Ad quartum dicendum, quod ea quae de vera dilectione inimicorum, et similibus Dominus dicit *Mat. 6.* et *Luc. 6.* si referantur ad praeparationem animi, sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requiret: et ideo inter praecepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est *in corp. artic.* Illa autem quae ponuntur *Matth. 10.* et *Luc. 9.* et *10.* fuerunt quaedam praecepta disciplinae pro tempore illo, vel concessiones quaedam, ut *supra* dictum est *a. 2. hui. quaest. ad 3.* et ideo non inducuntur tamquam consilia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Calvini dicentis, consilium nullum esse in Evangelio, sed omnia esse praecepta. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a *Matth. 19. Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quae habes.* Et *sunt eunuchi, qui se castraverunt propter regnum caelorum: qui potest capere, capiat.* Et *1. Cor. 7. De virginibus praeceptum Domini non habeo.* Nam ly *si vis perfectus esse*, ly *qui potest capere*, monstrant, id quod tunc proponitur, relinqui in optione auditorum, quibus proponitur, et consequenter esse consilium. Nam definitio consilii

est, quod relinquatur in arbitrio eius, cui datur, ut dixit textus corporis, et per hanc definitionem distinguitur a praecepto, ibidem et de virginibus se habere praeceptum Domini Apostolus negat; cum tamen Dominum sciat esse, commendando illos, locutum de eunuchis, idest virginitatem, seu castitatem servantibus. Nota, quod ly *vis*, ut ex *Matth.19.* contextu patet, dicitur ad eum qui iam per observationem praeceptorum legis poterat aeternam vitam possidere. Ergo est consilium. Item damnari a Papa Nicolao III. et Clemente V. per hoc quod consilia evangelica a praeceptis evangelicis distinguuntur, diffuseque distincta, et esse tria, scilicet *paupertatem*, *castitatem*, *obedientiam*, indicant, ut patet de Nicolao *in lib. de verb. sign. cap. exiit.* de Clemente autem *in l. 6. Clementin. de verb. sign. c. exivi de paradiso.* Item damnari a dictis in *2. 2. articul. nu. 870.* Tertio vides, quomodo etc.

QUAESTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei, in decem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum: et primo considerandum est de gratia Dei: secundo de causis eius: tertio de eius effectibus.

Prima autem consideratio erit tripartita. Nam primo considerabitur de necessitate gratiae. Secundo de ipsa gratia quantum ad eius essentiam. Tertio de eius divisione.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo, Utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.

Secundo, Utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle.

Tertio, Utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia.

Quarto, Utrum absque gratia possit per sua naturalia praecepta legis observare.

Quinto, Utrum absque gratia possit mereri vitam aeternam.

Sexto, Utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia.

Septimo, Utrum absque gratia possit resurgere a peccato.

Octavo, Utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.

Nono, Utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum.

Decimo, Utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ART. I.

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit.

Inf. ar. 22. ad 3. et 2. d. 28. ar. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud *1. Corinth. 12. 3. Nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto*, dicit Glossa Ambrosii: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.* Sed Spiritus Sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Praeterea. Augustinus dicit *in 1. Soliloq. c. 6. in princ. tom. 1.* quod *disciplinarum certissima talia sunt qualia illa quae a sole illustrantur, ut videri possint: Deus autem ipse est, qui illustrat. Ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus: mentis autem oculi sunt sensus animae.* Sed sensus corporis quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina, quae ad auxilium gratiae pertinet.

3. Praeterea. Humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum *in 14. de Trin. cap. 7. tom. 3.* Sed Apostolus dicit *2. ad Corint. 3. 5. Non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiae.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in 1. Retract. c. 4. ante med. to. 1. Non adprobo, quod in oratione dixi: Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti: responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera.* Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud *Ps. 50. 12. Cor mundum crea in me Deus, et Spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

Respondeo dicendum, quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus intellectualis luminis: quia secundum Apostolum *ad Ephes. 5. 13. Omne quod manifestatur, lumen est.* Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere, et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum *in 3. de ani. tex. 28. to. 2.*

Videmus autem in corporalibus, quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus, vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret, nisi per motionem corporis caelestis. Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum caelestis corporis, sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales, quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi

moveatur a Deo: quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio, sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio, sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit: alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiae, quod dicitur *lumen gratiae*, inquantum est naturae superadditum.

Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem: et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his, quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quaedam, quae natura facere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod *omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto*, sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum, et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturae superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis, et loquendis, et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius: unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem: et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum, quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipsum movet intellectum ad agendum: actu enim intelligere aliquid est cogitare, ut patet per Augustinum *14. de De Trinit. loc. cit. in arg.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito esse a Scripturis, et Augustino insinuatum, quod homo potest aliquod verum cognoscere sine gratia. A B. Augustino quidem, ut *in arg. con.* A Scripturis vero per hoc quod Apostolus multas, magnasque veritates cognovisse Philosophos docet: quos tamen non solum sine gratia Dei fuisse, sed etiam gratiae contrariissima peccata perpetrasse dicit, mortique illos iustissime adiudicat. Ut *Ro. 2. Quod notum est Dei, manifestum est in illis. etc. invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur etc.* usque in finem. Non solum ergo simpliciter, sed etiam multum a fortiori, aperit intentum, quod quaerebatur. Secundo vides, quomodo etc.

ART. II.

Utrum homo possit velle, et facere bonum absque gratia.

Inf. a. 6. co. et 2. d. 28. a. 1. et di 39. in exp. l. et 4. d. 17. qu. 1. a. 2. q. 2. ad 1. et 3. et ver. q. 24. a. 1. ad 2. 6. et ad 9. et a. 14. per to. et q. 26. art. 6. ad 2. et quol. 1. a. 7. et quol. 5. art. 2. et 1. cor. 12.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod homo possit velle, et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate cuius ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime eius quod est velle, ut *supra* dictum est *qu. 1. ar. 1. et qu. 13. a. 6.* Ergo homo potest velle, et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiae.

2. Praeterea. Unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi praeter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit *in 2. lib. orth. fid. c. 30.* opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut *supra* dictum est *qu. 71. art. 1.* Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle, et facere.

3. Praeterea. *Bonum intellectus est verum*, ut Philosophus dicit *in 6. Eth. c. 2. to. 5.* Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum; sicut et quaelibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere, et velle bonum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Roman. 9. 16. Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis Dei:* et Augustinus dicit *in lib. de corrept. et grat. cap. 2. in pr. to. 7.* quod *sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo, et amando, sive agendo, faciunt homines bonum.*

Respondeo dicendum, quod natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum: alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis.

Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum, vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est *art. praec.* Sed in statu naturae integrae quantum ad sufficientiam operativae virtutis poterat homo per sua naturalia velle, et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod se-

cundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat: sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae.

Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum, et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, et volendi, et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem, vel ad aliam; sed quod deliberet, vel non deliberet, etsi huiusmodi etiam sit dominus, oportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem: et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat *in cap. de bon. fortun. sc. l. 7. mor. Eudem. c. 18. tom. 5.* unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo: et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae.

Ad secundum dicendum, quod peccare nihil aliud est, quam deficere a bono, quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est; ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio: potest enim per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad tertium dicendum, quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut *supra* dictum est *ar. 1. hu. qu.* et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, Concilio, et Augustino, quod homo sine gratia non potest velle bonum. A B. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *Rom. 9.* secundum quod *ibid.* Item a *2. Corinth. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*, idest per nos ipsos sine auxilio Dei. De quo subdit ly *sed omnis sufficientia nostra ex Deo est.* Nota ly *omnis*, idest sive magna, sive parva, sive minor, sive minima. Concilium autem Arausicanum *c. 19. Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adiuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quod accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod amisit?* Et *c. 20. Multa in homine bona fiunt, quae non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestet, ut faciat homo.* Haec ibi. Quod si quaeras, quae bona fiant in homine, quae non faciat homo, respondet D. Augustinus, quod *virtutem*, scilicet infusam, *Deus operatur in nobis sine nobis*, idest sine opere nostro. Secundo vides, quomodo ex iis etc.

ART. III.

Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.

1. q. 60. ar. 1. et 2. d. 3. qu. 4. et. 3. d. 29. ar. 3. et ver. q. 2. a. 2. ad 16. et q. 4. a. 1. ad 9. et quol. 1. art. 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius, et principalis caritatis actus. Sed caritatem homo non potest habere per seipsum: quia *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, qui datus est nobis, ut dicitur *Rom. 5. 5.* Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Praeterea. Nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plusquam se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiae.

3. Praeterea. Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia, alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra. Primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur: In quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se, quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se, et super omnia.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *in 1. q. 60. a. 5.* in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diversae opiniones sunt positae, homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum, quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatae secundum modum amoris, qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est, quia unicuique naturale est, quod appetat, et amet aliquid, secundum quod aptum na-

tum est esse: sic enim agitur unumquodque, prout aptum natum est esse, ut dicitur *in 2. Physic. te.78. to. 2.* Manifestum est autem, quod bonum partis est propter bonum totius: unde naturali appetitu, vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit *in lib. de div. nom. cap. 4. lect. 11.* quod *Deus convertit omnia ad amorem suiipsius.* Unde homo in statu naturae integrae dilectionem suiipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum: et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.

Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas diligit Deum super omnia eminentius, quam natura: natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium, et finis naturalis boni; caritas autem, secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam caritas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam, et delectationem: sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum, quod non possit ferri in aliquod obiectum, quod est supra se: manifestum est enim, quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere, quae sunt supra seipsam, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suae virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia, hoc enim est naturale cuilibet naturae creatae, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, et dilectionis modum: et secundum hoc summus gradus dilectionis est, quo caritas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est *in cor. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod homo, ut sic, naturaliter diligit Deum super omnia. Ut per illud dictum *Ecclesiast. 7. Deus fecit hominem rectum.* Nam rectitudini contraponitur diligere Deum non super omnia, ut patet *ex corp. Fecit* ergo *hominem rectum*, idest diligentem naturaliter ipsum Deum super omnia. Item per illud *1. Cor. 8. Caritas aedificat.* Si enim homo, ut homo, non diligeret naturaliter Deum super omnia, tunc caritas adveniens, cuius est diligere supernaturaliter Deum super omnia, non aedificaret, idest non perficeret naturam, elevando ipsam a diligere naturaliter ad diligere supernaturaliter Deum super omnia, sed destrueret. Hoc autem est contra omnes sanctos doctores: quoniam caritatem destructricem quidem vitiorum, sed conservatricem simul, et perfectricem naturae esse volunt. Vide *ar. 4. ad 1.* Naturam quidem tunc conservat, quando ipsam invenit amatricem esse naturaliter Dei super omnia, perficit vero eamdem, quando ipsam facit amatricem esse eminentiori modo Dei super omnia: adeo quod natura quae ante adventum caritatis, ut natura, diligebat naturaliter Deum super omnia, nunc, post caritatis adventum, ipsamet, ut vestita caritate, diligit supernaturaliter Deum super omnia. Quod si natura diligeret naturaliter Deum non super omnia: ipsam, ut sic facientem caritas destrueret, quoniam hanc eius inclinationem, utpote perversam sibi contrariam, auferret ab ea. Taceo, quod tunc natura, ut sic, et inclinatio naturalis, ut sic, esset inordinata: cum tamen a Deo sint: et quaecumque a Deo sunt, ordinata sunt. Ut igitur absurda haec evitentur, et caritas adveniens naturae aedificet: relinquitur scholasticis theologis concludendum secundum Scripturas, quod homo secundum naturam suam non quidem post peccatum, sed praecise integram, consideratus, amat naturalibus suis viribus Deum super omnia. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. IV.

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit.

Inf. ar. 5. ad 1. et 2. et 2. d. 28. a. 3. et d. 41. in exp. lit. ad 5. et ver. q. 24. ar. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod homo sine gratia per sua naturalia possit praecepta legis implere. Dicit enim Apostolus *ad Rom. 2. 14.* quod *gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt.* Sed illud quod naturaliter homo facit, per seipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis praecepta facere absque gratia.

2. Praeterea. Hieronymus dicit *in expos. cath. fid. epist. ad Damas. quae est 17. inter ascitit. sub fin*, illos esse maledicendos, qui *Deum praecepisse homini aliquid impossibile dicunt.* Sed impossibile est homini, quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia praecepta legis per seipsum.

3. Praeterea. Inter omnia praecepta legis maximum est illud, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet *Matth. 22.* Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut *supra* dictum est *art. praec.* Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de haeresib. haeres. 88. to. 6. hoc pertinere ad haeresim*

Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata.

Respondeo dicendum, quod implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta, et fortia, et alia virtutis opera: et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere, alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare, quam transgredi divina mandata; sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante.

Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant: et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus *in lib. de corrept. et grat. c. 2. cir. princ. tom. 7.* cum dixisset, quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit: *Non solum ut monstrante ipsa, quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut praestante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt.*

Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est *artic. 3. hu. quaest.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in lib. de spir. et lit. cap. 27. in princ. tom. 3. Non moveat, quod naturaliter dixit eos quae legis sunt, facere: hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis.*

Ad secundum dicendum, quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi *in 3. Ethic. cap. 3. cir. med. to. 5. Quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.* Unde Hieronymus *ibidem* confitetur, *sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio.*

Ad tertium dicendum, quod praeceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex caritate impletur, ut ex supradictis patet *a. 3. hu. qu.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem directam, haec est in corpore, tum indirectam, haec est solutio argumentorum, interimas haeresim Pelagii dicentis, ut tangitur *in arg. contr.* Cui, tamquam suo magistro, consentit Coelestius. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a dictis Scripturae, et Conciliis adductis *a.2. app.* Item a dictis *sup. art. n. 27. et in 2. 2. ar. nu. 670.* Item a dictis *in Eluc. pri. par. ar. nu. 129. 499.* Et a dictis per Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. Levit. 18. concl. 1. et Deut. 6. conc. 4.* Item a Beato Augustino sexdecim fere argumentis efficacibus damnantur *in libro de perf. iustit.* Qui etiam *in lib. de fide Cathol.* dicit: *Cum Coelestius, atque Pelagius in Ephesina synodo sint damnati, quomodo poterunt illa capitula recipi, quorum damnantur auctores?* Item a Papa Coelestino Primo in Epistola sua ad Episcopos Galliae, ubi damnat errores Pelagii. Inter alia vero dicit, quod *nemo est bonus suis viribus, nisi participatione eius, qui solus est bonus.* Et, quod *per Christum nos libero bene utimur arbitrio.* Et, quod *omnis sancta cogitatio, et motus piae voluntatis ex Deo sunt.* Et, quod *gratia Dei non solum peccata dimittit, sed etiam adiuvat, ne committantur, et praestat, ut lex impleatur: non sicut Pelagius ait, facile, quasi sine gratia Dei difficilius possit impleri.* Haec ibi. Valent multa hic praedicta *ad ar. 2. 3.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. V.

Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia.

Inf. q. 114. a. 2. et 1. q. 62: a. 4. cor. et 1. d. 14. q. 2. a. 2. et q. 3. et 2. d. 24. q. 1. a. 4. et d. 26. a. 6. et d. 29. a. 1. et 3. con. c. 147. et 150. et quol. 1. a. 7. cor.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod homo possit mereri vitam aeternam sine gratia. Dicit enim Dominus *Matth. 19. 17. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*: ex quo videtur quod ingredi in vitam aeternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam aeternam mereri.

2. Praeterea. Vita aeterna est merces, vel praemium, quod hominibus redditur a Deo, secundum illud *Matth. 5. 12. Merces vestra multa est in caelis.* Sed merces, vel praemium redditur a Deo homini secundum opera eius, secundum illud *Psal. 61. 12. Tu reddes unicuique secundum opera eius.* Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in eius potestate constitutum sit ad vitam aeternam pervenire.

3. Praeterea. Vita aeterna est ultimus finis vitae humanae. Sed quaelibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturae, per sua naturalia potest pervenire ad vitam aeternam absque aliqua gratia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ro. 6. 23. Gratia Dei vita aeterna:* quod ideo dicitur, sicut glossa *ibidem* dicit, est Augustini *in lib. de grat. et l. ar. c. 9. cir. med. t. 7. ibidem* dicit, *ut intelligeremus, Deum ad vitam aeternam pro sua miseratione nos perducere.*

Respondeo dicendum, quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi: et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supradictis patet *q. 5. a. 5.* Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae; sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non po-

test mereri vitam aeternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia huiusmodi, ut Augustinus dicit *in 3. respons. cont. Pelag. sc. l. 3. Hypognost. c. 4. parum a princ. to. 7.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitae aeternae: sed, sicut Augustinus *in eodem libro ibid.* dicit, ad hoc exigitur, quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Glossa ordinaria Augustini *l. de grat. et lib. arb. ca. 8. tom. 7. Rom. 6. sup. illud*, *Gratia Dei vita aeterna*, dicit: *Certum est, vitam aeternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera, quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent*; cum etiam *supra* dictum sit *art. praec.* quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiae, ad quem inferiores naturae nullo modo pertingere possunt: sicut homo est melius dispositus ad sanitatem, qui aliquibus auxiliis medicinae potest sanitatem consequi, quam ille, qui nullo modo, ut Philosophus introducit *in 2. de cael. tex. 64. et 65. to. 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Coelestii, et Pelagii dicentium, hominem suis operibus posse mereri vitam aeternam. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a *Rom. 6.* secundum quod cum expositione glossae est *in arg. cont.* Item ab omnibus praedictis, atque citatis *in ar. 4. app.* Nam quae demonstrant, quod homo sine gratia non potest mandata implere, commonstrant utique, quod non potest sine gratia mereri vitam aeternam; cum vita haec non detur nisi adimplentibus mandata divina. Item, et quidem a fortiori, a Concilio Tridentino *sess. 9. canon. 1. Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per legis doctrinam fiunt, absque divina per Iesum Christum gratia posse iustificari coram Deo: Anathema sit.* Haec ibi. Et *ibid. c. 17. Absit, ut Christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino: cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona.* Haec ibi. Vide Concilium Arausicanum *supra a. 2. app.* Item a Papa Coelestino in epistola ad Episcopos Galliae, ubi dicit, quod omnia Sanctorum merita sunt dona Dei. Vide *1. p. q. 23. a. 5.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. VI.

Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiae.

1. q. 61. ar. 2. ad 3. et 2. d. 5. q. 2. ar. 1. et dist. 28. a. 4. et ve. q. 24. a. 15. et q. 1. a. 7. et ad Hebr. 12. lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiae. Nihil enim imponitur homini, quod sit ei impossibile, ut *supra* dictum est *a. 4. hu. q. ad 1.* Sed *Zach. 1. 3.* dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Nihil autem est aliud se ad gratiam praeparare, quam ad Deum converti. Ergo videtur, quod homo per seipsum possit se ad gratiam praeparare absque auxilio gratiae.

2. Praeterea. Homo se ad gratiam praeparat, faciendo quod in se est: quia, si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam: dicitur enim *Matth. 7.* quod *Deus dat spiritum bonum petentibus se.* Sed illud in nobis esse dicitur, quod est in nostra potestate. Ergo videtur, quod in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam praeparemus.

3. Praeterea. Si homo indiget gratia ad hoc quod praeparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod praeparet se ad illam gratiam, et sic procederetur in infinitum: quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam praeparare.

4. Praeterea. *Proverb. 16. 1.* dicitur, quod *hominis est praeparare animum.* Sed illud dicitur esse hominis, quod per seipsum potest. Ergo videtur, quod homo per seipsum se possit ad gratiam praeparare.

Sed contra est, quod dicitur *Ioann. 6. 44. Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Si autem homo seipsum praeparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam praeparare absque auxilio gratiae.

Respondeo dicendum, quod duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum. Una quidem, qua praeparatur ad bene operandum, et ad Deo fruendum; et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habitualis gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est *art. praec.*

Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animum moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut *supra* dictum est *ar. 2. et 3. hu. qu.* Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem; et ideo cum secundum ordinem agentium, sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum

finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium: sicut animus militis convertitur ad quaerendam victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione Tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius *in l. de div. nom. c. 4. lect. 11.* dicit, quod *Deus convertit omnia ad seipsum.* Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quam intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio, secundum illud *Psalm. 72. 27. Mihi adhaerere Deo bonum est:* et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti: sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem.

Unde patet, quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

Ad primum ergo dicendum, quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium: et secundum hoc homini praecipitur, quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud *Hierem. 31. 18. Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus*: et *Thren. ultim. 21. Converte nos Domine ad te, et convertemur.*

Ad secundum dicendum, quod nihil homo potest facere, nisi a Deo moveatur, secundum illud *Ioan. 15. 5. Sine me nihil potestis facere.* Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa obiectio procedit de gratia habituali ad quam requiritur aliqua praeparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo, non praeexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens, unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis, et ad se attrahentis, ut dictum est *in corp. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Melancthonicorum dicentium, quod homo ex puris viribus naturalibus potest se praeparare ad gratiam Dei consequendam. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a Concilio Tridentino *sess. 6. c. 5. Declarat iustificationis exordium in adultis a Dei praeveniente gratia, hoc est ab eius vocatione, sumendum esse, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur: ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem, atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo, et cooperando disponantur. Ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo, libera sua voluntate possit.* Haec ibi. *Et can. 1. Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per legis doctrinam fiant, absque divina gratia posse iustificari coram Deo: Anathema sit.* Et *can. 3. Si quis dixerit, sine praevenients Spiritus Sancti inspiratione, atque eius adiutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur: Anathema sit.* Haec ibi. Item a Coelestino Papa, ubi *sup. ar. 4. ap.* dicente, quod per Christum bene utimur libero arbitrio. Et quod omnis sancta cogitatio, et motus piae voluntatis ex Deo sunt. Nota ly *per Christum*: ergo non per nosipsos solos, idest non per vires pure naturales. Item a dictis *1. p. q. 62. a. 2. et q. 82. a. 4. cum Eluc.* Item *ibid. a. n. 499.* Tertio vides etc.

ART. VII.

Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae.

Inf. qu. 113. art. 2. et q. 11. ar. 2. c. et 2. 2. q. 187. a. 3. ad 3. et 3. q. 36. a. 3. cor. et 2. d. 20. q. 2. a. 3. ad 5. et d. 28. ar. 2. cor. et 3. cont. c. 157. et lib. 4. c. 72. prin. et ver. q. 24. a. 1. ad 10. et 12. et q. 27. art. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Illud enim quod praeexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere a peccato praeexigitur ad illuminationem gratiae: dicitur enim *ad Ephes. 5. 14. Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

2. Praeterea. Peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut *supra* dictum est *q. 71. a. 1.* Sed homo per virtutem naturae potest resurgere de aegritudine ad sanitatem sine auxilio exterioris medicinae, propter hoc quod intus manet principium vitae, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum iustitiae absque auxilio exterioris gratiae.

3. Praeterea. Quaelibet res naturalis potest redire per seipsam ad actum convenientem suae naturae, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem; et lapis sursum proiectus per seipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum *in 2. lib. ort. fid. c. 30.* Ergo videtur, quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum iustitiae..

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Gal. 2. 21. Si data est lex, quae potest iustificare, ergo Christus gratis mortuus est*, idest sine causa. Pari ergo ratione, si homo habet naturam, per quam potest iustificari, *Christus gratis*, idest sine causa, *mortuus est.* Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non po-

test per seipsum iustificari, idest redire de statu culpae ad statum iustitiae.

Respondeo dicendum, quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae.

Cum enim peccatum transiens actu remaneat reatu, ut *supra* dictum est *q. 87. a. 6.* non est idem resurgere a peccato], quod cessare ab actu peccati; sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supradictis patet *a. 1. q. 85. 86. et 87.* scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non subiecta: hoc enim ordine subiato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est, per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem aeternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari, nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante: unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est *art. praec.* Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest, nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud indicitur homini, quod pertinet ad actum liberi arbitrii, qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo, cum dicitur, *Exurge, et illuminabit te Christus,* non est intelligendum, quod tota exsurrectio a peccato praecedat illuminationem gratiae; sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis.

Ad secundum dicendum, quod naturalis ratio non est sufficiens principium huius sanitatis, quae est in homine per gratiam iustificantem, sed huius principium est gratia, quae tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari; sed indiget ut denuo ei lumen gratiae infundatur: sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quod quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens, et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra; sed corrumpitur, ut *supra* dictum est *quaest. 85.* non potest per se ipsam reparari, neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multo minus ad bonum supernaturale iustitiae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim quorumdam, ut refert Concilium Milevitanum in epistola ad Papam Innocentium I. quae incipit: *Domino beatissimo, meritoque venerabili etc.* dicentium, quod non est orandus Deus, ut contra peccati malum, et operandam iustitiam, sit noster adiutor. Quandoquidem, inquiunt, ad hoc implendum sufficit sola hominis voluntas. Homo igitur potest, secundum istos, per seipsum solum se tueri contra peccati malum, operarique iustitiam, hoc est resurgere a peccato redeundo ad iustitiam. Patet enim, quod articulus praesens Sancti Doctoris directe impugnat hanc haeresim, et expugnat. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas ipsam merito damnari a Papa ipso Innocentio in rescripto suo ad idem Concilium. Vide damnari a Concilio ipso Milevitano. Item a Coelestino I ubi *supra ar. 4. append.* dicente, quod Adam omnes homines laesit: nec quempiam per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei erexerit. Item a Concilio Tridentino *ses. sext. cap. 1. Omnes homines in praevaricatione Adae usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli, ac mortis, ut non modo Gentes per viam naturae, sed nec Iudaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari, aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum.* Haec ibi. Item ab eodem, dum negat aliquem posse poenitere sine adiutorio gratiae Dei, ut iustificetur. Vide eius canonem tertium relatum *supra art. 6. append.* Item a Concilio Arausicano *can. 19. 20.* ut *supra ar. 2. app.* Item ab eodem Concilio *cap. 4. Si quis, ut a peccato purgemur, Deum expectare voluntatem nostram contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem, rationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: Praeparatur voluntas a Domino, et Apostolo salubriter praedicanti: Deus est, qui operatur in nobis et velle, et perficere pro bona voluntate.* Haec *ibid.* Et *canon. 7. Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, aut eligere posse confirmat absque illuminatione, et inspiratione Spiritus Sancti, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere.* Ex his Concilii verbis, cum resurgere a peccato sit aliquid pertinens ad salutem vitae aeternae, patet, quod per vigorem naturae solius non potest quis non modo non resurgere de facto, sed nec velle resurgere ab illo. Et idem *canon. 9. Divini est muneris, cum recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate, et iniustitia tenemus.* Et *canon. 13. Arbitrium hominis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam, non potest reparari. Quae amissa, nisi a quo potuit dari, nec potest reddi. Unde ipsa veritas dicit: Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Et *canon. 14. Nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia praevenitur, sicut dicit Psalmista: Cito anticipet nos misericordia tua Domine, et illud: Deus meus: Misericordia eius praeveniet me.* Et *can. 15. Ab eo, quod formavit Deus, mutatur Adam, sed in peius, per*

iniquitatem suam: Ab eo quod operata est iniquitas, mutatur fidelis, sed in melius per gratiam Dei. Illa ergo mutatio fuit praevaricatoris primi, haec, secundum Psalmistam, est mutatio dexterae excelsi. Haec ibi. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VIII.

Utrum homo sine gratia possit non peccare.

Sup. q. 63. a. 2. ad 2. et 3. con. c. 160. et ver. q. 22. ar. 5. ad 7. et q. 24. art. 1. ad 10. et 12. et art. 12. per tot. et 1. Cor. 12. et Hebr. 10. lect. 1.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod homo sine gratia possit non peccare. *Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest*, ut Augustinus dicit *in lib. de duab. anim. cap. 10. et 11. t. 6. et de lib. arb. l. 3. cap. 18. tom. 1.* Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet; quod est inconveniens.

2. Praeterea. Ad hoc corripitur homo, ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur; quod est inconveniens.

3. Praeterea. *Eccli. 15. 18.* dicitur: *Ante hominem vita, et mors, bonum, et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in eius potestate est eligere bonum, vel malum: et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de perfect. iust. in fi. lib. tom. 7. Quisquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem, negat autem hoc, qui contendit ad non peccandum gratiae Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem, ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito.*

Respondeo dicendum, quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo secundum statum naturae integrae; alio modo secundum statum naturae corruptae. Secundum statum quidem naturae integrae etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare, nec mortaliter, nec venialiter: quia peccare nihil aliud est, quam recedere ab eo quod est secundum naturam: quod vitare homo poterat in statu naturae integrae; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

In statu autem naturae corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus *ad Rom. 7. 25.* in persona hominis reparati dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut *supra* habitum est *quaest. 74. art. 5.* non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati, et voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos, ut *supra* dictum est *hic sup. et q. 74. a. 10.*

Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus: quia non est necesse, quod continuo peccet in actu; sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit *super Ezechiel. hom. 11. a med. et lib. 25. Moral. c. 6. a princ. quod peccatum, quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit.* Et huius ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam ratione hominis non totaliter existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo, vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa, propter quae consequenda, vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo praecepta ipsius: et ita peccet mortaliter; praecipue quia *in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem*, ut Philosophus dicit *in 3. Ethic. cap. 8. ad fin. tom. 5.* Quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus.

Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat, quin operetur secundum convenientiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est *in corp.* Et tamen, quia ex eius defectu est, quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, propter hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum, quod *correptio utilis est, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur: si tamen qui corripitur, filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante, aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle*, ut Augustinus dicit *in lib. de correp. et grat. c. 6. par. a princ. tom. 7.* Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde *Eccl. 7. 14. Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem ille despexerit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in Hypognostic. l. 3. c. 1. et 2. to 7.* verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturae integrae, quando nondum erat servus peccati, unde poterat peccare, et non peccare. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiae.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim illorum, qui notantur a B. Augustino, ut recitatur *in argum. contr.* Item haeresim Coelestii dicentis, hominem absque gratia Dei posse non peccare, immo et iustum esse. Item Rabbi Moysi, ut refert Directorium *inquisit. 2. part. q. 4.* dicentis, quod homo sine Dei gratia, vel auxilio potest omnia peccata vitare. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari *a 2. 2. art. num. 674.* Item *a. 1. part. qu. 23. art. 1. et qu. 82. art. 4. et art. num. 408. cum Elucidat.* Item a Veritatibus aureis *sup. leg. vet. Levit. 18. conclus. 1.* et *Num. 54. concl. 2.* Item a multis dictis *art. 6. 7. append.* Item a Papa Coelestino, ubi *supra art. 4. append.* dicente, quod, nisi gratia Dei iuvemur, insidias diaboli evitare non possimus. Item a Concilio Milevitano in epistola ad Papam Innocentium, et ab eodem Innocentio postea rescribente, ut *supra art. append.* ubi damnat haeresim hanc dicentem: *Illud, ne nos inferas in tentationem, non est sic intelligendum, tamquam divinum adiutorium poscere debeamus, ne in peccatum tentati decidamus: quoniam hoc in nostra positum est potestate, et ad hoc implendum sola sufficit hominis voluntas.* Item damnatur a *Psal. 124. Declinantes autem in obligationes, adducet Dominus cum operantibus etc.* Ubi ex hoc quod peccata vocat obligationes, monstrat intentum, quod scilicet post peccatum ad aliud, quasi ad id obligatus, trahitur peccator. Item a *Matth. 19. Necesse est, ut veniant scandala*, scilicet ab hominibus iam per peccata priora depravatis. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IX.

Utrum ille, qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque auxilio gratiae.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod ille, qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiae. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud, ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis, ut possimus bonum facere, et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Praeterea. Per gratiam ipse Spiritus Sanctus in nobis habitat, secundum illud *1. ad Corinth. 3. 10. Nescitis, quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus Sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est, ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque praedictorum absque alio auxilio gratiae.

3. Praeterea. Si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiae indiget ad hoc quod recte vivat, et a peccato abstineat, pari ratione etsi illud aliud auxilium gratiae consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiae indigebit: procedetur ergo in infinitum; quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod bene operetur, et a peccato abstineat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de nat. et grat. c. 26. cir. fi. to. 7.* quod *sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere.* Sed iustificatio fit per gratiam, secundum illud *Rom. 3. 24. Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo iam habens gratiam indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod recte vivat.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 2. hu. q.* homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae; alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum.

Quantum igitur ad primum auxilii modum homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae, quasi aliquo alio habitu infuso.

Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum: et hoc propter duo. Primo quidem ratione generali propter hoc quod, sicut *supra* dictum est *a. 1. hu. qu.* nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae: quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio, et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur *ad Roman. 7. 25.* Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur *Roman. 8. 26. quid oremus, sicut oportet, nescimus*: propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire, quid nobis expediat, secundum illud *Sap. 9. 14. Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Et ideo necesse est nobis, ut a Deo dirigamur, et protegamur, qui omnia novit, et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere, *Et ne nos inducas in tentationem:* et, *Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*, et cetera, quae in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod donum habitualis gratiae non ad hoc datur nobis, ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio: indiget enim quaelibet creatura, ut a Deo conservetur in bono, quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gra-

tiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi, quod gratia sit invanum data, vel quod sit imperfecta: quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod operatio Spiritus Sancti, quae nos movet, et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat, sed praeter hunc effectum nos movet, et protegit simul cum Patre, et Filio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod homo non indigeat alia habituali gratia.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim quorumdam dicentium, quod homo in gratia existens potest vitare peccatum, et operari bonum absque alio auxilio divino. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a Concilio Arausicano *cap. 25. Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante, et cooperante, possint, et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere ea quae ad salutem pertinent*: et *infra: Hoc etiam salubriter profitemur, et credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus, et postea per Dei misericordiam adiuvamur; sed ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem, et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramentum fideliter requiramus, et post baptismum, cum ipsius adiutorio, ea quae sibi sunt placita, implere possimus.* Haec ibi. Ecce quod iam bis dixit, adiutorium Dei requiri ad hoc, ut constituti in gratia per baptismum habita, possint implere quae ad salutem pertinent, et quae Deo placita sunt, idest, ut applicemus isti proposito, possint vitare peccata, et operari bonum. Item a Concilio Tridentino *sess. 6. cap. 16. Christus Iesus, tamquam caput in membra, et tamquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata, et meritoria esse possent.* Haec ibi. Ubi patet ultra gratiam iustificantem, requiri necessario illud virtutis iugiter influxae adiutorium ad hoc, ut iustificati ipsi bona opera, inter quae est vitare peccata, possint facere. Item a D. Augustino per illud aptissimum exemplum de oculo sano, secundum quod cum auctoritate *Rom. 3.* applicatum ponitur *in arg. contr.* Item a Concilio Arausicano *can. 10. Adiutorium Dei etiam renatis, ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, et in bono opere possint perdurare.* Ex hoc Concilii dicto, cum nonnisi vitando peccata in bono accepto quis perduret, patet theologis acutis, quod etiam renatus, ac sanctus non potest absque adiutorio Dei novo, utpote noviter implorato, vitare peccata, et consequenter multo magis non potest absque illo bonum operari. Videtur autem Concilium per hoc concordare cum quadam declaratione, ut dixit *Psal. 85. Custodi animam meam, quoniam sanctus sum.* Item ab eodem Concilio *can. 19.* secundum quod est *supra art. 2. append.* Tertio vides, quomodo etc.

ART. X.

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum.

Inf. q. 114. ar. 2. et 2. 2. q. 138. ar. 4. et 2. d. 29. in exp. lit. ad 2. et 3. cont. c. 155. et ver. q. 24. a. 13. per tom. et quaest. 27. art. 5. ad 3. et Psal. 31. et Ioan. 7. lect. 2.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiae ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum 7. *Ethic. implic. cap. 7. et to. 5.* Sed homo non indiget alio auxilio gratiae ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiae ad habendum perseverantiam.

2. Praeterea. Omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quaedam virtus. Ergo videtur, quod simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Praeterea. Sicut Apostolus dicit *Rom. 5.* plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adae. Sed Adam id accepit, unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi, ut perseverare possimus: et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de persev. et 2. ante med. to. 7. Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? an et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur, quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate?* Sed perseverantia petitur etiam ab illis, qui sunt per gratiam sanctificati; quod intelligitur, cum dicimus, *Sanctificetur nomen tuum*, ut *ibidem et lib. de correpț. et grat. c. 12. tom. 7.* Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget, ut ei perseverantia a Deo detur.

Respondeo dicendum, quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes: ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias, et delectationes, ut Philosophus dicit *in 7. Ethic. cap. 7. to. 5.*

Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia et ceterae virtutes.

Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex praecedenti quaestione apparet *se. art. praec.*

Et ideo, postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perse-

verantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de primo modo perseverantiae, sicut et secunda obiectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in lib. de nat. et grat. ex cap. 43. et lib. de correp. et grat. c. 12. par. a princ. to. 7. homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret*: nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent: et sic donum Christi est maius, quam delictum Adae. Et tamen facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem: quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim quorumdam dicentium, quod homo in gratia constitutus potest sine auxilio alio divino perseverare, et interimas a fortiori haeresim Pelagianorum, atque Coelestii dicentium, quod sine gratia homo potest salvari, quod non sine perseverantia contingit, et quorumdam aliorum dicentium, hominem per liberum arbitrium habere, ut, si velit, in eo quod per fidem credit, perseveret. Secundo habes, quomodo per rationem et simpliciter, et a fortiori ostendas, illas merito damnari a dictis *2. 2. art. num. 676. et 1. part. art. num. 412. cum Eluc.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Lev. 20. concl. 12.* Item a multis dictis *sup. art. 2. append. et 4. 5. 6 7. 8. 9. appen. suis adiunctis* atque citationibus. Item a Concilio Tridentino *ses. 6. c. 13. De perseverantiae munere, de quo scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit, quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum qui cadit, restituere, nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur: tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare, et reponere omnes debent. Verumtamen qui se existimant stare, videant, ne cadant: et cum timore, ac tremore salutem suam operentur in laboribus, vigiliis, eleemosynis, orationibus, obsecrationibus, ieiuniis, et castitate.* Haec ibi. *Et can. 22. Si quis dixerit, iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse: Anathema sit.* Haec ibi. Contra vero inanem fiduciam haereticorum circa similia vide *ibid. cap. 8. 9. 12. 15.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO CX.

De gratia Dei quantum ad eius essentiam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, Utrum gratia ponat aliquid in anima.
Secundo, Utrum gratia sit qualitas.
Tertio, Utrum gratia differat a virtute infusa.
Quarto, De subiecto gratiae.

ART. I.

Utrum gratia ponat aliquid in anima.

2. d. 26. a. 1. et 3. cont. c. 155. et ver. q. 27. a. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis: unde dicitur *Genes. 39. 21.* quod *Dominus dedit Ioseph gratiam in conspectu principis carceris.* Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cuius gratiam habet, ponitur acceptatio quaedam. Ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Praeterea. Sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam: unde dicitur *Deut. 30. 20. Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum, et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Praeterea. *Ad Rom. 1. super illud, gratia vobis, et pax,* dicit Glossa interlinearis: *Gratia, idest remissio peccatorum.* Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud *Ps. 31. 2. Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.* Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed contra. Lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quaedam lux animae: unde Augustinus dicit *in lib. de nat. et grat. cap. 22. in princ. tom. 7. Praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit caecus.* Ergo gratia ponit aliquid in anima.

Respondeo dicendum, quod secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit. Uno modo pro dilectione alicuius: sicut consuevimus dicere, quod iste miles habet gratiam regis, idest rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato: sicut consuevimus dicere, Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim, quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat: ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit.

Quantum igitur ad duo ultima manifestum est, quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit. Primo quidem ipsum donum gratis datum: secundo huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei, et gratiam hominis: quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus: et inde est, quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte, vel in toto. Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quae sunt*, ut dicitur *Sap. 11.* secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni: et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.

Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito, et non ex meritis aliquos praedestinavit, sive elegit: dicitur enim *ad Ephes. 1. 5. Praedestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriae gratiae suae.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid, quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed tamen differenter: nam illud quod est homini gratum in alio homine, praesupponitur eius dilectioni; causatur autem ex dilectione divina, quod est in homine Deo gratum, ut dictum est *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita animae per modum causae efficientis; sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter formam autem, et materiam non cadit aliquod medium: quia forma per se ipsam informat materiam, vel subiectum; sed agens informat subiectum, non per suam substantiam, sed per formam, quam causat in materia.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit *in lib. 1. Retract. c. 25. tom. 1. Ubi dixit, gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa, et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratiae nomine remissionem significaverit peccatorum.* Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut *infra* patebit *q. 113. a. 2.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Iustificatoriorum dicentium, iustitiam nostram Deum nobis imputare, etiamsi iusti non simus. Item Antosiandrinorum cum quodam Illyrico dicentium, hominem ea iustitia, qua Deus iustus est, non essentialiter, sed imputative iustum fieri, idest non reipsa, sed verbo tantum pronuntiari. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari a Concilio Tridentino *sess. sext. capit. 17. Iustificationis unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur, et sumus, iustitiam in nobis recipientes, unusquisque suam.* Haec ibi. Et *can. 16. Neque propria iustitia tamquam ex nobis propria statuitur, neque ignoratur, aut repudiatur iustitia Dei. Quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia ab eo nobis infunditur per Christi meritum.* Haec *ibid.* Et *can. 10. Si quis dixerit, homines sine Christi iustitia, per quam nobis meruit, iustificari, aut per eam ipsam formaliter iustos esse: Anathema sit.* Et *can. 11. Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: Anathema sit.* Haec ibid. Nec mireris, quod de iustitia tractantes in articulo de gratia nunc meminimus: quoniam gratia, et est, qua iustificamur, et est iustitia ipsa, nobis inhaerendo tamquam supernaturale donum a Deo in nos proveniens. Tertio vides, quomodo ex iis etc.

ART. II.

Utrum gratia sit qualitas animae.

2. d. 26. art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod gratia non sit qualitas animae. Nulla enim qualitas agit in suum subiectum, quia actio qualitatis non est absque actione subiecti; et sic oporteret, quod subiectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, iustificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Praeterea. Substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior, quam natura animae: multa enim possumus per gratiam, ad quae natura non sufficit, ut *supra* dictum est *q. 109. ar. 1. 2. et 3.* Ergo gratia non est qualitas.

3. Praeterea. Nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subiecto. Sed gratia remanet: non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur: unde et dicitur *nova creatura ad Galat. ult.* Ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est, quod super illud *Ps. 103. Ut exhilaret faciem in oleo,* dicit glossa ordinaria Augustini *tom. 8.* quod *gratia est nitor animae, sanctum concilians amorem.* Sed nitor animae est quaedam quali-

tas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quaedam qualitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est *ar. pr.* in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis. Dictum est autem *supra q. 109. a. 1.* quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum: et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae: *actus enim moventis in moto est motus*, ut dicitur *in 3. Physic. te. 18. to. 2.*

Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur: et hoc ideo, quia non est conveniens, quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas, et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus: et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales, et faciles, secundum illud *Sap. 8. 1. Et disponit omnia suaviter.* Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter, et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum: et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album, et iustitia iustum.

Ad secundum dicendum, quod omnis substantia vel est ipsa natura rei, cuius est substantia, vel est pars naturae; secundum quem modum materia, vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia, aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior, quam naturae animae, inquantum est expressio, vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Boetius *in Isagog. Porphyr. c. de acc. accidentis esse est inesse.* Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est: unde et magis dicitur esse entis, quam ens, ut dicitur *in 7. Metaph. tex. 2. et l. 12. tex. 5. to. 5.* Et quia eius est fieri, vel corrumpi, cuius est esse, ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri, vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit, vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur ex nihilo, idest non ex meritis, secundum illud *ad Ephes. 2. 10. Creati in Christo Iesu in operibus bonis.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito esse a Scripturis, et concilio insinuatum, quod gratia est qualitas. A Scripturis quidem, ut *Ps. 103. Ut exhilaret etc.* secundum quod cum glossa et applicatione est *in arg. con.* Ac si ergo dixerit Psalmus, quod anima, quae est nobilior pars hominis, sicut facies est nobilior pars corporis, exhilaratur recepta hac qualitate, idest gratia Dei, quae est suus spiritualis nitor. Unde *in Ps. 44.* gratia ipsa vocatur *oleum laetitiae.* Sensus autem psalmi, et glossae *in praed. arg.* adducto confirmatur ex Concilio Tridentino *ses. 14. c. 3. Res, et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim, et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo: quam interdum in viris piis, et cum devotione hoc sacramentum percipientibus, conscientiae pax, ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet.* Haec ibi de sacramento poenitentiae. A Concilio item Tridentino *ses. 6. c. 16.* ut *supra a. 1. ap.* recitatis, insinuatur intentum primum, scilicet quod gratia est qualitas, per hoc videlicet, quod declarat, gratiam esse inhaerentem, seu inhaerere subiecto, idest iustificatis, et esse causam formalem, et nos per ipsam formaliter esse iustos. Ceterum ex his in praesenti, simul et in articulo dictis, viam habes, et modum excludendi sequentes errores Iustificatoriorum ex Scripturis male intellectis eos perperam deducentium, videlicet: *Iustitia nostra est sanguis Christi, quia iustificati sumus per sanguinem eius Rom. 4.* Item: *Iustitia nostra est obedientia Christi, quia per unius obedientiam iusti constituentur multi Rom. 5.* Item: *Iustitia nostra est transitus Christi ad patrem, quia Spiritus Sanctus arguet mundum de peccato, quia vado ad Patrem Ioan. 16.* Item: *Iustitia nostra est resurrectio Christi, quia resurrexit propter iustificationem nostram Rom. 2.* Item: *Iustitia nostra est remissio peccatorum, quia ad ostensionem iustitiae suae propter remissionem praecedentium delictorum Rom. 4.* Item: *Iustitia nostra sunt vulnera Christi, quia eius livore sanati sumus Isaiae 23.* Ad horum vero exclusionem multum etiam iuvaberis per Concilium Tridentinum *sess. 6. c.* 7. ex hoc, scilicet quod ibi demonstrat, causam meritoriam non esse idem quod causam formalem. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim etc.

ART. III.

Utrum gratia sit idem, quod virtus.

3. q. 7. a. 1. co. et q. 62 a. 2. cor. et 2. d. 26. a. 4. et 6. et 4. d. 1. q. 1. a. 4. q. 5. et ve. q. 27. a. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod gratia sit idem, quod virtus. Dicit enim Augustinus, quod

gratia operans est fides, quae per dilectionem operatur, ut habetur *in lib. de spir. et lit. c. 14. cir. fi. et c. 32. to. 3.* Sed fides, quae per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Praeterea. Cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed definitiones de virtute datae sive a Sanctis, sive a Philosophis, conveniunt gratiae: ipsa enim *bonum facit habentem*, *et opus eius bonum reddit*: ipsa etiam *est bona qualitas mentis*, *qua recte vivitur etc.* Ergo gratia est virtus.

3. Praeterea. Gratia est qualitas quaedam. Sed manifestum est, quod non est in quarta specie qualitatis, quae est *forma, et circa aliquid constans figura*, quia non pertinet ad corpus: neque etiam in tertia est, quia non est *passio*, vel *passibilis qualitas*, quae est in parte animae sensitiva, ut probatur *in 7. Physic. tex. 14. et seq. to. 2.* ipsa autem gratia principaliter est in mente: neque iterum est in secunda specie, quae est *potentia*, vel *impotentia naturalis:* quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonum, et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur, quod sit in prima specie, quae est *habitus, vel dispositio.* Habitus autem mentis sunt virtutes: quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut *supra* dictum est *q. 57. a. 1. et 2.* Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra. Si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides, vel spes, quia hae possunt esse sine gratia gratum faciente: neque etiam caritas, quia *gratia praevenit caritatem*, ut Augustinus dicit *in lib. de praed. sanct. seu l. de dono persev. qui olim illi adnect. cap. 16. in fin. tom. 7.* Ergo gratia non est virtus.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt idem esse gratiam, et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem; ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister *in 2. Sent. dist. 26.* Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest: quia, ut Philosophus dicit *in 7. Physic. tex. 17. t. 2. virtus est quaedam dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam.* Ex quo patet, quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae.

Manifestum est autem, quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus *supra* dictum est *q. 55. et seq.* sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem: unde etiam oportet, quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur *lumen gratiae*, secundum quod dicitur *2. Petr. 1.4. Maxima, et pretiosa vobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.* Et secundum acceptionem huiusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Sic igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur. Unde Apostolus dicit *ad Eph. 5. 8. Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino: ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam: quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus, in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praeexistentem, vel essentialem, vel participatam; sic autem bonum non attribuitur gratiae, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis: nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium, et radix.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, Concilio, et Augustino insinuatum, quod gratia non est virtus. A B. Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* Pro cuius captu, scilicet quod fides, et spes possint esse sine gratia, colligitur *2. 2. qu. 4. a. 7. et q. 17. a. 6. 7. 8. et q. 23. a. 7.* sed et Concilium Tridentinum *sess. 6. c. 28.* dicit, quod fides vera, licet non viva, potest esse sine gratia, et sine caritate. A Concilio autem Viennensi, ubi Papa Clemens V. dicit: *Tam parvulis, quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam, et virtutes, tamquam probabiliorem opinionem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam.* Haec *in Clementi. de Sum. Trin. et fid. Cath.* A Scripturis autem per hoc quod attribuitur gratiae Dei, quod sit nutrix omnium bonorum, et ideo omnium virtutum *Sap. 16. Nutrici omnium gratiarum.* Et per hoc, quod eam tamquam fontem eorumdem Apostolus semper in primis optat suis dicens *Rom. 1. et Cor. 1. et 2. Cor. 1. et Galat. 1. et Eph. 1. et Philip. 1. et Colos. 1. et 1. Thess. 1. et 2. Thess. 1. et 1. Tim. 1. et 2. Tim. 1. et ad Tit. 1. et Philem. 1. Gratia* etc. Vide ibi Sanctum Doctorem hunc nostrum, cum ceteris: quare praeposuerit gratiam Dei ubique Apostolus omnibus aliis bonis. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IV.

Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum.

3. q. 7. a. 2. cor. et q. 62. a. 2. cor. et 2. d. 26. a. 3. et ver. q. 27. ar. 6.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod gratia non sit in essentia animae sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus *in Hypognostic. lib. 5. par. a princ. t. 7.* quod *gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum.* Sed voluntas, sive liberum arbitrium est potentia quaedam, ut *in 1.* dictum est *q. 83. a. 2.* Ergo gratia est in potentia animae sicut in subiecto.

2. Praeterea. *Ex gratia incipiunt merita hominis,* ut Augustinus dicit *l. de grat. et l. arb. c. 6. in princ. to. 7. et de Qq. ad Simplic. q. 2. cir. princ. tom. 4.* Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur, quod gratia sit perfectio alicuius potentiae animae.

3. Praeterea. Si essentia animae sit proprium subiectum gratiae, oportet quod anima, inquantum habet essentiam, sit capax gratiae. Sed hoc est falsum: quia sic sequeretur, quod omnis anima esset gratiae capax. Non ergo essentia animae est proprium subiectum gratiae.

4. Praeterea. Essentia animae est prior potentiis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur, quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte, vel potentia animae intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo huiusmodi; quod est inconveniens.

Sed contra est, quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam, quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animae, quam in potentiis.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio ex praecedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae, sicut in subiecto: nam potentia animae est proprium subiectum virtutis, ut *supra* dictum est *q. 56. a. 1.*

Si autem gratia differt a virtute, non potest dici, quod potentia animae sit gratiae subiectum, quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, ut *supra* dictum est *art. 1. qu. 55. et 56.* Unde relinquitur, quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem, ut movens ad motum, quae est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subiectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis.

Ad tertium dicendum, quod anima est subiectum gratiae, secundum quod est in specie intellectualis, vel rationalis naturae. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiae sint proprietates naturales animae speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium, et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanae animae sit subiectum gratiae, quod quaelibet anima possit esse gratiae subiectum: hoc enim convenit essentiae animae, inquantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum, quod cum potentiae animae sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem, quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis, vel rationalis; non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiae, ex qua natae sunt huiusmodi potentiae effluere.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod gratia est in essentia animae, tamquam in subiecto. Ut per hoc quod dicitur *Tit. 5. Per lavacrum regenerationis etc. ut iustificati gratia ipsius haeredes simus etc.* Cum enim generatio proprie terminetur ad essentiam rei, secundum Philosophum, Apostolus per hoc quod regenerari nos, et in filios Dei adoptari attribuit gratiae, quam etiam ideo sententialiter vocat gratiam adoptionis, *Rom. 8. Gal. 4. Ephes. 1.* Scholasticis perspicacibus innuit, quod gratia est in anima ipsa, idest in natura animae. Confirmat hoc et Concilium Tridentinum *sess. 6. c. 3.* quod scilicet *renascentia in Christo fit per gratiam, qua tunc baptizati fiunt iusti.* Quia vero corpus principii dicit hanc quaestionem et inquisit. huius materiae ex praecedenti *art. 3.* dependere, ideo recurre etiam ad *a. 5. appen.* Et, inde iuvando teipsum per teipsum, exerceas. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

QUAESTIO CXI.

De divisione gratiae, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de divisione gratiae.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, Utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem.

Secundo, De divisione gratiae gratum facientis per operantem, et cooperantem.

Tertio, De divisione eiusdem per gratiam praevenientem, et subsequentem.

Quarto, De divisione gratiae gratis datae.

Quinto, De comparatione gratiae gratum facientis, et gratis datae.

ART. I.

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam.

3. qu. 7. a. 7. corp. et ad 1. et qu. 61. ar. 1. corp. et 3. cont. c. 154. fin. et ver. qu. 24. art. 1. et 7. corp. et opusc. 3. cap. 221. et Psalm. 24. et Rom. 1. lect. 3. et Eph. 1. lect. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supradictis patet *qu. 110. ar. 1.* Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso: ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Praeterea. Quaecumque non dantur ex meritis praecedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturae datur homini absque merito praecedenti, quia natura praesupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiae differentia, quia invenitur etiam extra gratiae genus.

3. Praeterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam iustificamur, gratis nobis a Deo conceditur, secundum illud *Rom. 3. 24. Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed contra est, quod Apostolus utrumque attribuit gratiae, scilicet et *gratum facere*, et *esse gratis datum.* Dicit enim quantum ad primum *ad Ephes. 1. 6. Gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Quantum vero ad secundum dicitur *ad Rom. 11. 6. Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia.* Potest ergo distingui gratia, quae vel habet unum tantum, vel utrumque.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit *ad Rom. 13. 1. Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit *in lib. cael. hier. c. 4. 7. et 8.* Cum igitur gratia ad hoc ordinetur, ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur.

Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur *gratia gratum faciens*; alia vero, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur: huiusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc, ut homo ipse per eam iustificetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus *1. ad Cor. 12. 7. Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo iustificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur *ad Coloss. 1. 12. Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum, quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera, secundum illud *ad Rom. 4. 4. Ei, qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam.* Aliud est debitum secundum conditionem naturae: puta si dicamus, debitum esse homini, quod habeat rationem, et alia quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligetur, sed potius inquantum creatura debet subiici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur: quae quidem est, ut talis natura tales conditiones, vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.

Ad tertium dicendum, quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae, quod etiam ad rationem gratiae pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit: et sic opponuntur duae partes divisionis, sicut *gratum faciens*, et *non faciens gratum.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod gratia alia est gratum faciens, alia gratis data. Ut *Eph. 1. cum Rom. 11.* secundum quod ponitur *in arg. contr.* Item *a Matth. 7. Multi mihi dicent in illa die: Domine in nomine tuo prophetavimus, daemonia eiecimus, virtutes multas fecimus. Et tunc confitebor illis, quia numquam novi vos.* Patet enim, quod prophetia est gratia gratis data, operatioque miraculorum; et tamen his gratiis non fit aliquis gratus Deo. In cuius evidens signum talibus dicit Deus, *Numquam*, idest nec etiam tunc, quando talia faciebatis, *novi vos*, scilicet notitia approbationis, de qua dicitur *Eccl. 44. Cognovit eum in benedictionibus suis*, idest numquam fuistis mihi grati. Item ab *Eccl. 44. Invenit gratiam coram oculis Domini.* Nam ibi ostenditur ex modo loquendi, idest ex terminis ipsis, quod ista gratia facit gratum Deo. Quod etiam in contextu praedixerat ad litteram, scilicet *qui in diebus suis placuit Deo.* Item a *Luc. 1. Ave gratia plena, Dominus tecum etc. Invenisti gratiam apud Deum: ecce concipies etc.* Quod exponens Ecclesia in persona eiusdem B. Virginis, inquit: *Congratulamini mihi omnes, quia, cum essem parvula, placui altissimo, et de meis visceribus genui Deum et hominem.* Vide Officium Circumcisionis Domini *respon. 9.*

Iunctis ergo omnibus his auctoritatibus in simul, patet intentum. Ceterum pro ly *convenienter* vide de convenientia Scripturarum *ar. 2. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. II.

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem, et cooperantem.

Inf. a. 3. cor. et 2. d. 26. a. 5. et ver. q. 27. a. 5. ad 1. et 2. et 2. Cor. 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod gratia inconvenienter dividatur per operantem, et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut *supra* dictum est *qu. praec. a. 2.* Sed accidens non potest agere in subiectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Praeterea. Si gratia aliquid operatur in nobis, maxime operatur in nobis iustificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis: dicit enim Augustinus *super illud Ioan. 14. Opera, qua ego facio, et ipse faciet implic. tract. in 27. Ioan. to. 9. sed expres. serm. 15. de verb. Apostol. cap. 10. tom. 10. Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Praeterea. Cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis, quam liberum arbitrium, secundum illud *Rom. 9. 16. Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei.* Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Praeterea. Divisio debet dari per opposita. Sed operari, et cooperari non sunt opposita: idem enim potest operari, et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem, et cooperantem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *in lib. de grat. et lib. arb. c. 17. in princ. to. 7. Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incepit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem, et cooperantem.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 110. a. 2.* gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quod nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum.

Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem, et cooperantem. Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur *gratia operans.* In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet, et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae: et secundum hoc dicitur *gratia cooperans.* Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis: et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat: et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans.* Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut *supra* habitum est *q. 17. a. 9.* consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo, respectu huiusmodi actus dicitur *gratia cooperans.* Unde post praemissa verba subdit Augustinus *ibid. Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur.* Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem, et cooperantem.

Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut et cuiuslibet alterius formae: quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat, vel iustificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans*; inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod gratia est quaedam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter, sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad secundum dicendum, quod Deus non sine nobis nos iustificat: quia per motum liberi arbitrii dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus: unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo, ut bonum velit. Et ideo, praesupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quod gratia operans, et cooperans est eadem gratia; sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex supradictis patet *in corp. art.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, Concilio, et Augustino insinuatum, quod convenienter gratia alia dicitur operans, alia cooperans. A. D. Augustino quidem, ut *in arg. contr.* A Concilio autem Arausicano per hoc quod dicit *can. 9. Dei est muneris, cum recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate, et iniustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.* Haec ibi. Ubi gratiam Dei operantem vides per ly *operatur in nobis, ut operemur:* gratiam vero cooperantem vides per ly *operatur nobiscum, ut operemur.* A Scripturis vero insinuatur, ut *Philip. 2. Deus est, qui operatur in nobis velle:* et *Marc. 16. Praedicaverunt ubique Domino cooperante.* Utrobique enim subintelligitur ly *per gratiam suam.* Ceterum per ly *convenienter*, vide de convenientia Scripturarum *qu. 68. art. 4. append. et 2. 2. qu. 22. art. 2. append. et qu. 140. art. 1. append.* Secundo vi-

des, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. III.

Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem, et subsequentem.

2. d. 26. a. 3. et ver. qu. 27. art. 5. ad 6. et Psal. 22. fin. et 2. corp. 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod gratia inconvenienter dividatur in praevenientem, et subsequentem. Gratia enim est divinae dilectionis effectus. Sed Dei dilectio numquam est subsequens, sed semper praeveniens, secundum illud *1. Ioan. 4. 10. Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos.* Ergo gratia non debet poni praeveniens, et subsequens.

2. Praeterea. Gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud *2. ad Cor. 12. 9. Sufficit tibi gratia mea.* Sed idem non potest esse prius, et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in praevenientem, et subsequentem.

3. Praeterea. Gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiae, quorum unus praecedit alium. Ergo si penes hos gratia deberet dividi in praevenientem, et subsequentem, videtur quod infinitae essent species gratiae. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem, et subsequentem.

Sed contra est, quod gratia Dei ex eius misericordia provenit. Sed utrumque *in Ps. 58. 11.* legitur: *Misericordia eius praeveniet me*: et iterum *Ps. 22. 6. Misericordia eius subsequetur me.* Ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem, et subsequentem.

Respondeo dicendum, quod sicut gratia dividitur in operantem, et cooperantem, secundum diversos effectus; ita etiam in praevenientem, et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est, ut anima sanetur: secundus, ut bonum velit: tertius est, ut bonum, quod vult, efficaciter operetur; quartus est, ut in bono perseveret: quintus est, ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus: et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus.

Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio; ita gratia potest dici praeveniens, et subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum: et hoc est quod Augustinus dicit *in lib. de nat. et grat. c. 31. et l. 2. ad Bonifac. cap. 9. in fi. to. 7. Praevenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur; praevenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.*

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio Dei nominat aliquid aeternum: et ideo numquam potest dici nisi praeveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest praecedere aliquid, et ad aliquid subsequi: et ideo gratia potest dici praeveniens, et subsequens.

Ad secundum dicendum, quod gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens, et subsequens secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut et de operante, et cooperante dictum est: quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia praeveniente, per quam nunc iustificamur. Sicut enim caritas viae non evacuatur, sed perficitur in patria; ita etiam et de lumine gratiae est dicendum: quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis effectus gratiae possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie; et praeterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium praecedit.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Ecclesia insinuatum, quod gratia convenienter dividitur in praevenientem, et subsequentem. A Scripturis quidem, ut *Ps. 58.* Cui concordat *Ps. 78. Cito anticipent nos misericordiae tuae*: et *Ps. 22.* secundum quod adducitur *in arg. cont.* A Sancta vero Ecclesia per hoc quod *in collecta Dom. 16. post oct. Trinit.* ait: *Tua nos Domine gratia semper et praeveniat, et sequatur.* Et *in collecta de Prec. Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni, et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat, et per te caepta finiatur.* Ubi et acuto lectori commonstratur, quis sit effectus gratiae praevenientis, et subsequentis. Item *in collecta Resurrect. Pasch. Vota nostra, quae praeveniendo aspiras, etiam adiuvando prosequere.* Ceterum pro ly *convenienter*, vide de convenientia Scripturarum *2. 2. q. 24. a. 2. app.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. IV.

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur.

3. cont. c. 154. et 1. Cor. 12. lec. 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum, quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona, quae nobis gratis a Deo conceduntur, tam in bonis animae, quam in bonis corporis, quae tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiae gratis datae non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Praeterea. Gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem: quia per ipsam iustificamur, secundum illud *Rom. 5. 1. Iustificati igitur ex fide etc.* Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas; praesertim cum aliae virtutes ibi non ponantur, ut spes, et caritas.

3. Praeterea. Operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quaedam sunt: interpretatio etiam sermonum ad sapientiam, vel scientiam pertinet, secundum illud *Dan. 1. 17. Pueris his dedit Deus scientiam, et disciplinam in omni libro, et sapientia.* Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum, et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiae, et scientiae.

4. Praeterea. Sicut sapientia, et scientia sunt quaedam dona Spiritus Sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut *supra* dictum est *qu. 68. a. 4.* Ergo haec etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *1. ad Cor. 12. 8. Alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem spiritum, alteri fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. 1. hui. qu.* gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est, sed solum exterius docendo, vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet, quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur: primo quidem quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit: secundo ut possit confirmare, vel probare ea quae dicit, alias non esset efficax eius doctrina: tertio ut ea quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre.

Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim, quod qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiae sint ei certissima: et quantum ad hoc ponitur *fides*, quae est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo oportet, quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiae: et sic ponitur *sermo sapientiae*, quae est cognitio divinorum. Tertio oportet, ut etiam abundet exemplis, et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas: et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiae*, quae est cognitio rerum humanarum, quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur Rom. 1. 20.*

Confirmatio autem in his quae subduntur rationi, est per argumenta; in his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria: et hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat quae solus Deus facere potest in operibus miraculosis: sive sint ad salutem corporum: et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum*; sive ordinentur ad solam divinae potestatis manifestationem, sicut quod sol stet, aut tenebrescat, quod mare dividatur: et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum*. Secundo, ut possit manifestare ea quae solius Dei est scire; et haec sunt contingentia futura: et quantum ad hoc ponitur *prophetia:* et etiam occulta cordium: et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum.*

Facultas autem pronuntiandi potest attendi, vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi: et secundum hoc ponuntur *genera linguarum;* vel quantum ad sensum eorum quae sunt proferenda: et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut *supra* dictum est *ar. 1. hu. quaest.* non omnia beneficia quae nobis divinitus conceduntur, *gratiae gratis datae* dicuntur; sed solum illa quae excedunt facultatem naturae, sicut quod piscator abundet sermone sapientiae, et aliis huiusmodi: et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum, quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quaedam virtus iustificans hominem in seipso, sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quae ad fidem pertinent. Spes autem, et caritas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod *gratia sanitatum* distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis, quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis*, *et interpretari sermones* habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem: et ideo ponuntur speciales gratiae gratis datae.

Ad quartum dicendum, quod sapientia, et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus Sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea quae sunt sapientiae, et scientiae: sic enim sunt dona Spiritus Sancti, ut *supra* dictum est *qu. 68. ar. 1. et 4.* Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quamdam abundantiam scientiae, et sapientiae, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere, et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas significatur primo (1) *sermo sapientiae, et sermo scientiae:* quia, ut Augustinus dicit *14. de Trin. c. 1. a. med. tom. 3. aliud est scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, aliud est scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod convenienter dicuntur gratiae gratis datae esse novem. Ut *1. Cor. 12.* secundum quod est *in arg. cont.* Quod autem ista enumeratio sit conveniens simul et sufficiens, idest quod neque pauciora, neque plura enumerari debeant inter gratias gratis datas, insinuatur generaliter, et per consequens specialiter,

(1) *Al.* significanter ponitur.

si recte applicentur applicanda *in quaest. 68. art. 4. append. et 2. 2. qu. 122. art. 2. append. et qu. 140. art. 1. appen. et qu. 179. art. 2. append.* Secundo vides, quomodo ex lis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. V.

Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens.

Sup. q. 7. a. 7. ad 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. *Bonum enim gentis est melius, quam bonum unius,* ut Philosophus dicit *in 1. Eth. cap. 2. in fi. tom. 5.* Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis, gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiae, ut *supra* dictum est *ar. 1. et 4. hu. quaest.* Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Praeterea. Maioris virtutis est, quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur: sicut maior est claritas corporis, quod potest etiam alia corpora illuminare, quam eius, quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest: propter quod etiam Philosophus dicit *in 5. Ethic. cap. 1. a med. tom. 5.* quod *iustitia est praeclarissima virtutum*, per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso; per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Praeterea. Id quod est proprium meliorum, dignius est, quam id quod est commune omnium: sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est, quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiae; gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiae. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed contra est, quod Apostolus *1. ad Cor. 12. 31.* enumeratis gratiis gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro:* et, sicut per subsequentia patet, loquitur de caritate, quae pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est, quam gratia gratis data.

Respondeo dicendum, quod unaquaeque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur; semper autem finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis; gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam, et miracula, et alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior, quam gratia gratis data.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 12. Metaph. tex. 52. to. 3.* bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex: unum quidem, quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; aliud autem est, quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis: et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae, quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad secundum dicendum, quod si gratia gratis data posset hoc agere in altero, quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior: sicut excellentior est claritas solis illuminantis, quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio coniunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet, quod gratia gratis data sit excellentior: sicut nec in igne calor manifestativus speciei eius, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior, quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod *sentire* ordinatur ad *rationari* sicut ad finem: et ideo *ratiocinari est* nobilius. Hic autem est o converso: quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis insinuatum, quod gratia gratum faciens est excellentior, quam gratia gratis data. Ut *1. Corinth. 12.* secundum quod cum discursu extenditur *in argum. con.* Item per hoc quod dicitur *Matth. 16. Marc 8. Luc. 9. Quid prodest homini, si universum mundum lucretur; se ipsum autem perdat, et detrimentum sui faciat?* Item per dictum ibi: *Quam dabit homo commutationem pro anima sua?* Cum itaque gratia purificans ad salutem proprie animae sit, et gratis data ad aliorum quandoque compatiendo secum detrimentum animae propriae, relinquitur, quod Scripturae illae, si scholastica verba sonent, dixerint: Gratia gratum faciens est multo excellentior, desiderabilior, atque salubrior, quam gratia gratis data. Secundo vides, quomodo etc.

QUAESTIO CXII.

De causa gratiae, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa gratiae.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiae.

Secundo, Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii.

Tertio, Utrum talis dispositio posset esse necessitas ad gratiam.

Quarto, Utrum gratia sit aequalis in omnibus.

Quinto, Utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ART. I.

Utrum solus Deus sit causa gratiae.

Sup. q. 109. a. 7. corp. et 3. q. 62. a. 1. corp. et ar. 2. ad 2. et 2. d. 16. a. 4. et 4. d. 14. q. 2. ar. 2. et ver. q. 27. a. 3. et Ephes. 3. lect. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non solus Deus sit causa gratiae. Dicitur enim *Io. 1. 17. Gratia, et veritas per Iesum Christum facta est.* Sed in nomine Iesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiae.

2. Praeterea. Ista differentia ponitur inter sacramenta novae legis, et veteris, quod sacramenta novae legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significabant. Sed sacramenta novae legis sunt quaedam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

3. Praeterea. Secundum Dionysium *in lib. cael. hier. cap. 3. et 4. Angeli purgant, illuminant, et perficiunt et Angelos inferiores, et etiam homines.* Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur, et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

Sed contra est, quod *in Psal. 83. 12.* dicitur: *Gratiam, et gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod nulla res potest agere ultra suam speciem: quia semper oportet, quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae; cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet.

Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat, nisi solus ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut *quoddam organum divinitatis eius*, ut Damascenus dicit *in 3. l. orth. fid. c. 15. a. med.* Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia, instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis, secundum illud *Io. 3. 5. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto etc.*

Ad tertium dicendum, quod Angelus purgat, illuminat, et perficit Angelum, vel hominem, per modum instructionis cuiusdam, non autem iustificando per gratiam. Unde Dionysius dicit *7. cap. cael. hier. a. med.* quod huiusmodi *purgatio, illuminatio, et perfectio nihil est aliud, quam divinae scientiae assumptio.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Albanensium dicentium, quod homo potest ex se dare Spiritum Sanctum. Et Arnoldi dicentis, quod humana natura a Deo Verbo assumpta est aequalis Deo in omnibus bonis suis: adeo ut tanta sit humanitas Christi, quanta est eius divinitas, et tantumdem possit, et valeat. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a dictis *in q. 43. a. 8. Elucidat. et 3. qu. 2. art. 6. et ab Addit. ar. num. 389.* Item a Concilio Arausicano *can. 22. Nemo habet de suo, nisi mendacium, et peccatum. Si quis autem homo habet veritatem, atque iustitiam, ab illo fonte est quem debemus sitire in eremo; ut ex eo, quasi guttis quibusdam irroranti non deficiamus in via.* Haec ibi. Nota ly *de suo* contra haeresim illam primam dicentem ly *ex se.* Item *ab eod. can. 17. Fortitudinem Christianorum Dei caritas facit, quae diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, sed per Spiritum, qui datus est nobis, nullis meritis gratiam praevenientibus.* Haec ibi. Homo igitur secundum Concilium, nec Spiritum Sanctum, nec caritatem, nec gratiam dat; immo nec homo sic gratiam sibi dari meretur. Item a *Iob 14. Quis potest facere mundum de immundo? Nonne tu, qui solus es?* Tu scilicet effective per gratiam formaliter *q. 119. a. 1. ad primum.* Item a sexta synodo Generali Constantinopolitano *action. 4. De mysterio admirandae eius secundum carnem dispensationis confitemur, omnia duplicia unius, eiusdemque Domini nostri Iesu Christi secundum evangelicam traditionem, asserimus, idest duas eius naturas, divinam scilicet, et humanam, et unamquamque eius naturam proprietatem naturalem habere, et divinam habere omnia, quae divina sunt, et humanam habere omnia, quae humana sunt, absque ullo peccato. Et utrasque unius eiusdemque Dei Verbi Incarnati inconfuse, inseparabiliter, immutabiliter esse cognoscimus. Ita et duas naturales voluntates, et operationes, divinam scilicet et humanam: divinam quidem voluntatem, et operationem habere ab aeterno cum coessentiali Patre communem: humanam autem temporaliter ex nobis, cum nostra natura susceptam.* Et infra recitat verba Magni Leonis Papae: *Agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exequente, quod carnis est etc. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit. At vero illa ad divinam naturam pertinere dicuntur, scilicet sicut Pater suscitat mortuos, ita dedit et Filio etc. Et illud: Nemo potest cognoscere Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. Ad humanam autem illa: Nolebat per Iudaeam ambulare, quia quaerebant eum Iudaei interficere. Et illud: caro autem infirma. Et illud David in persona Christi: Ut faciam voluntatem tuam. Deus volui. Et illud, voluntarie sacrificabo tibi.* Haec ibi ex epistola Agathonis Papae, quae summo consensu ab ipsa synodo acceptata est *act. 6.* anathematizando contraria sentientes. Tertio vides, quomodo etc.

*

ART. II.

Utrum requiratur aliqua praeparatio, et dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Inf. q. 213. a. 3. co. et 7. co. et 2. 2. q. 24. a. 10. ad 3. et 4. d. 17. a. 2. q. 1. et 2. et a. 3. q. 1. et Heb. 12. lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non requiratur aliqua praeparatio, sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia, ut Apostolus dicit *Rom. 4. 4. Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed praeparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiae.

2. Praeterea. Ille qui in peccato progreditur, non se praeparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia: sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum, et caedis in discipulos Domini,* ut dicitur *Act. 9. 1.* Ergo nulla praeparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Praeterea. Agens infinitae virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat; sicut in creatione apparet, cui collatio gratiae comparatur, quae dicitur *nova creatura ad Gal. ult.* Sed solus Deus, qui est infinitae virtutis, gratiam causat, ut dictum est *art. praec.* Ergo nulla praeparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est, quod dicitur *Amos 4. 12. Praeparare in occursum Dei tui Israël*: et *1. Reg. 7. 3.* dicitur: *Praeparate corda vestra Domino.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 111. a. 2.* gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum.

Primo igitur modo accipiendo gratiam praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio: quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.

Sed si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium, sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se praeparare, secundum illud *Prov. 16. 1. Hominis est praeparare animum*; et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et a Domino gressus hominis dirigi.

Ad primum ergo dicendum, quod praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae: et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato: quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut *infra* dicetur *q. 114. a. 2.*

Ad secundum dicendum, quod cum homo ad gratiam se praeparare non possit, nisi Deo eum praeveniente, et movente ad bonum, non refert utrum subito, vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat. Dicitur enim *Eccl. 11. 23. Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.* Contingit autem quandoque, quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum: et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundum illud *Ioan. 6. 45. Omnis, qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* Et ita contigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo, addiscendo, et veniendo: et ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum, quod agens infinitae virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiae, quasi praesuppositam ex alterius causae actione: sed tamen oportet, quod secundum conditionem rei causandae in ipsa re causet et materiam, et dispositionem debitam ad formam: et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur, quam ipse non faciat.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Lutheri, ut refert Ioannes Roffensis Episcopus *in libris Assertionis Lutheranae confutatio art. 36.* dicentis, quod figmenta sunt omnia, quae de praeparatione liberi arbitrii dicuntur. Nam, ut inquit, liberum arbitrium, dum facit quod in se est, peccat mortaliter: et quanto magis nititur praeparare se ad gratiam, tanto gravius peccat. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc cum suis infestis radicibus merito damnari a *Zachar. 1.* et *Ioel. 1. Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Item a *Proverb. 1. Hominis est praeparare animum.* Et a *1. Regum 7. Praeparate corda vestra Domino, et servite illi soli: et liberabit vos de manu Philisthiim.* Si enim praeparatio hominis ad serviendum Domino esset peccatum: neque Dominus, neque Samuel propheta Domini invitaret nos ad hoc, ut praeparemus corda, et convertamur. Adde, quod tunc Dominus non diceret vicissim ly *et ego convertar ad vos*, sed diceret, et ego avertar a vobis: nec in praemium dixisset Samuel ad populum ly *et liberabit vos de manu Philisthiim*; sed dixisset, et tradet vos in manus Philisthiim. Item damnatur a Leone Decimo *in bulla contra errores Lutheri.* Item *a dictis pri. par. artic. num. 155. 412. 569. cum Elucidat. et ab Addition. artic. num. 43. cum Elucid.* et a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Exodi prim. concl. 3. et cap. 2. conclus. 1.* Item a multis Sanctis Doctoribus, quorum dicta recitata vide in D. Roffense libro et loco praenotatis. Item a concilio Tridentino *sess. 6. c. 5. 6. 13.* ut *supra* in examine responsionis ad *secundum.* Vide et *canonem 7. Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quaecumque*

ratione facta sint, vera esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: Anathema sit. Et canone nono: *Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari, atque disponi: Anathema sit.* Haec ibi. Tertio vides, quomodo etc.

ART. III.

Utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

4. d. 17. q. 1. a. 2. q. 3. per tot. et q. 2. a. 5. q. 1. co. et d. 20. a. 1. q. 1. corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ex necessitate detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia *super illud Roman. 3. Iustitia Dei manifestata est*, dicit Glossa Rabani *lib 2. Comment. in hunc locum: Deus recipit eum, qui ad se confugit, aliter esset in eo iniquitas.* Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile, quod Deus non recipiat eum, qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Praeterea. Anselmus dicit *in lib. de causa diab. cap. 3.* quod *ista est causa, quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit.* Sed remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo, si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Praeterea. *Bonum est communicativum sui*, ut patet per Dionysium *in 4. cap. de div. nom. in princ.* Sed bonum gratiae est melius, quam bonum naturae. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiae dispositae, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur praeparanti se ad gratiam.

Sed contra est, quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum, secundum illud *Hierem. 18. 6. Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea.* Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit praeparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo quantumcumque se praeparet.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *ar. praec.* praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto.

Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio: et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae.

Alio modo potest considerari, secundum quod est a Deo movente: et tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit *in lib. de Praedestin. Sanct. seu de dono Persev. qui olim illi adnectebatur c. 14. parum a princ. to. 7.* quod *per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud *Io. 6. 45. Omnis, qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.*

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de illo, qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii iam per gratiam informati; quem si non reciperet, esset contra iustitiam, quam ipse statuit.

Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam iustum est non deficere.

Ad secundum dicendum, quod defectus gratiae prima causa est ex nobis; sed collationis gratiae prima causa est a Deo, secundum illud *Oseas 13. 9. Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiae non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito a Scripturis, et Concilio insinuatum, quod ad gratiam praeparanti se, quantum ex libero arbitrio solum pendet, non ex necessitate datur gratia. A Scripturis quidem *Hierem. 18.* secundum quod cum discursu applicatur *in arg. cont.* A Concilio vero Arausicano *can. 6. Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, et pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri; non autem divinitus, ut credamus, velimus: vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus per infusionem, et inspirationem Spiritus Sancti in nobis fieri confitetur: aut humanitati, et obedientiae humanae subiungit gratiae adiutorium: nec ut sit obediens, et humilis ipsius gratiae donum esse consentit, hic resistit Apostolo dicenti: Quid habes, quod non accepisti? Et gratia Dei sum id, quod sum.* Ex Concilio igitur hoc constat, quod non datur nobis misericordia, quia nos, ut ex nobis, pulsamus, sed quia nos, ut moti ad hoc a Deo, pulsamus. Nec donum Dei confertur nobis, quia nos humiles, vel obedientes, ut ex nostro arbitrio sumus; sed quia nos, ut a Deo sic per auxilium gratuitum monente, humiles, et obedientes sumus. Item a Concilio Tridentino *sess. 6. canon. 3. Si quis dixerit, sine praevenientе Spiritus Sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur: Anathema sit.* Haec ibi. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum gratia sit maior in uno, quam in alio.

Sup. q. 66. a. 2. ad 1. et 2. 2. q. 4. a. 4. ad 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod gratia non sit maior in uno, quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est *qu. 110. a. 1.* Sed *Sap. 6. 8.* dicitur: *Pusillum, et magnum ipse fecit, et aequaliter est illi cura de omnibus.* Ergo omnes aequaliter gratiam ab eo consequuntur.

2. Praeterea. Ea quae in summo dicuntur, non recipiunt magis, et minus. Sed gratia in summo dicitur, quia coniungit ultimo fini. Ergo recipit magis, et minus. Non est ergo maior in uno, quam in alio.

3. Praeterea. Gratia est vita animae, ut *supra* dictum est *qu. 110. ar. 1. ad 2. et a. 4.* Sed vivere non dicitur secundum magis, et minus. Ergo etiam neque gratia.

Sed contra est, quod dicitur *ad Ephes. 4. 7. Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensurate datur, non omnibus aequaliter datur. Ergo non omnes aequalem gratiam habent.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *q. 52. a. 1. et 2.* habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis, vel obiecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior, inquantum ad maius bonum ordinatur; aliam vero ex parte subiecti, quod magis, vel minus participat habitum inhaerentem.

Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse maior, et minor: quia gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus.

Sed ex parte subiecti gratia potest suscipere magis, vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae, quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam: qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis: quia praeparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc, quod ex diversis gradibus pulchritudo, et perfectio Ecclesiae consurgat: sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus *ad Ephes. 4. 12.* postquam dixerat, *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, enumeratis diversis gratiis, subiungit: *Ad consummationem sanctorum in aedificationem corporis Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex, et uniformis: et secundum hoc aequaliter se habet eius cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et maiora, et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex divina cura proveniunt: et secundum hoc invenitur inaequalitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam maiora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiae: non enim potest gratia secundum hoc maior esse, quod ad maius bonum ordinet, sed ex eo quod magis, vel minus ordinet ad idem bonum magis, vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis, et remissionis, secundum participationem subiecti et in ipsa gratia, et in finali gloria.

Ad tertium dicendum, quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis: et ideo non recipit magis, et minus; sed vitam gratiae participat homo accidentaliter: et ideo eam potest homo magis, vel minus habere.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito esse insinuatum a Scripturis, et Concilio, quod gratia gratum faciens potest esse maior in uno, quam in alio. A Scripturis quidem, ut *Ephes. 4.* secundum quod cum discursu est *in arg. cont.* Item per illud dictum *Ioan. 21. Simon diligis me plus his?* Ibi enim agitur de dilectione caritatis, quae procedit a gratia gratum faciente. Dum ergo Dominus subindicat, quod caritatis dilectio potest esse maior in uno, quam in alio, simul demonstrat, quod radix prima, idest gratia gratum faciens potest maior in uno esse, quam in alio. A Concilio autem Tridentino *sess. 6. cap. 7. Vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes, unusquisque secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult: et secundum propriam cuiusque dispositionem, et cooperationem.* Haec ibi. Ubi et vides illas rationes, quas probatio conclusionis explicabat. Secundo vides, quomodo ex iis bene etc.

ART. V.

Utrum homo possit scire se habere gratiam.

3. d. 16. a. 1. ad 5. et 4. d. 21. q. 2. a. 2. cor.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animae est eorum quae sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum *12. super Gen. ad lit. implic. c. 31. t. 3.* Ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Praeterea. Sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud *Sap. 7. 17. Dominus dedit mihi horum, quae sunt, veram scientiam.* Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

3. Praeterea. Lumen est magis cognoscibile, quam tenebra: quia secundum Apostolum *ad Ephes. 3. 13. Omne quod manifestatur, lumen est.* Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quae est spirituale lumen.

4. Praeterea. Apostolus dicit *1. ad Corinth. 2. 12. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo, qui accipit gratiam per Spiritum Sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Praeterea. *Genes. 22. 12.* ex persona Domini dicitur ad Abraham: *Nunc cognovi, quod timeas Dominum,* idest *cognoscere te feci.* Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est; quod dicitur *Eccl. 9. 1.* quod *nemo scit, utrum sit dignus odio, vel amore.* Sed gratiam gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire, utrum habeat gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid cognosci potest. Uno modo per revelationem: et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam: revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius, et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant, sicut Paulo dictum est *2. ad Corinth. 9. 12. Sufficit tibi gratia mea.*

Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter: et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiae, et obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud *Iob 36. 26. Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Et ideo eius praesentia in nobis, et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud *Iob 9. 11. Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare, utrum ipse habeat gratiam, secundum illud *1. ad Cor. 4.3. Sed neque me ipsum iudico.... qui autem iudicat me, Dominus est.*

Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa: et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur *Apocal. 2. 17. Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit*: quia scilicet ille qui accipit (1), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.

Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit *1. ad Corinth. 4. 3. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*: quia, ut dicitur *in Psal. 18. 13. Delicta quis intelligit? ab occultis etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca: sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae.

Ad secundum dicendum, quod de ratione scientiae est, quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam: et similiter de ratione fidei est, quod homo sit certus de his quorum habet fidem: et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo praedicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia, et caritate, et aliis huiusmodi, quae perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quod peccatum habet pro principio, et pro obiecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Obiectum autem, vel finis gratiae est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud *1. ad Timoth. ult. 16. Lucem habitat inaccessibilem.*

Ad quartum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriae, quae sunt nobis data in spe; quae certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possimus ea promereri.

Vel potest dici, quod loquitur de notitia privilegiata, quae est per revelationem. Unde subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum.*

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abrahae dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quae est per exhibitionem operis. In opere enim illo, quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere.

Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Lutheri dicentis, quod omnis homo scit, se habere gratiam, et est certus de sua iustitia. Et haeresim Melancthonis dicentis, quod in gratia se esse quilibet est obligatus ad credendum. Et haeresim Buceri dicentis, quod homines debent credere, gratos se esse Deo per Christum, quantumlibet impure, et scelerate vivant. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari a *Iob 9. 36. et 1. Corint. 4.* ut est *in corp.* Item ab *Eccl. 9.* ut *in arg. cont.* Advertendo tamen, quod loquendo pro futuro tempore mortis currunt de pari ignorantia, utrum quis amore dignus sit, et ignorantia, utrum odio dignus sit, idest, utrum quis in gratia, vel peccato mortali sit pariter moriturus; sed loquendo pro praesenti tempore non currunt de pari: cum de odio quis possit certitudinaliter scire, utrum dignus sit, ut *d. resp. ad tertium,* et de gratia remaneat adhuc ignorantia, quod nemo scit, utrum amore dignus sit. Item merito damnari a dictis *in Addit. art. nu. 56. Elucid.* Item a Veritatibus aureis *sup. leg. vet. Genes. 17. concl. 5.* Item *Levitic. 11. conclus. 6. et cap. 16. concl. 4.* Item *Num. 20. concl. 4. et Deuter. 29. concl. 5.* Item a Concilio Tridentino *sess. 6. c. 9. Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute, et efficacia dubitare debet: sic quilibet,*

(1) *Al.* accipit gratiam.

dum seipsum, suamque propriam infirmitatem, et indispositionem respicit, de sua gratia formidare, et timere potest. Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Haec ibi. Ex hoc tamen nulli, ut aliqui mentiuntur, neque datur occasio desperandi, aut remissius bene agendi, neque desperandum est, neque remissius bene agendum. Unde idem Concilium loquens de scientia perseverantiae cavillum praedictum a simili totaliter eradicat, dum *can. 13.* ait: *Nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare, et reponere omnes debent.* Et *infra: Verumtamen qui se existimant stare, videant, ne cadant: et cum timore suam salutem operentur in laboribus vigiliis, eleemosynis, orationibus, obsecrationibus, ieiuniis, et castitate. Formidare enim debent etc.* Haec ibi. Item merito damnari *ab eodem ibi can. 13. Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut certo credat, absque ulla haesitatione propriae infirmitatis, et indispositionis, peccata sibi esse remissa: Anathema sit.* Et *can. 14. Si quis dixerit hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo quod se absolvi, ac iustificari certo credat: aut neminem vere esse iustificatum, nisi qui credit, se esse iustificatum; et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici: Anathema sit.* Haec ibi. Ubi patet, Concilium semper tendere, et ad illam temerariam praesumptionem destruendam, scilicet quod aliquis certo scire possit, se habere gratiam, et ad confirmandam veritatem appositam a sese in *cap. 9.* praemissam, *in fin.* ut *nunc sup.* adductum est. Tertio vides, quomodo etc.

QUAESTIO CXIII.

De effectibus gratiae, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus gratiae: et primo de iustificatione impii, quae est effectus gratiae operantis: secundo de merito, quod est effectus gratiae cooperantis.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo, Quid sit iustificatio impii.

Secundo, Utrum ad eam requiratur gratiae infusio.

Tertio, Utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.

Quarto, Utrum ad iustificationem impii requiratur motus fidei.

Quinto, Utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.

Sexto, Utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum.

Septimo, Utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut subito.

Octavo, De naturali ordine eorum quae ad iustificationem concurrunt.

Nono, Utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei.

Decimo, Utrum iustificatio impii sit miraculosa.

ART. I.

Utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum.

Inf. a. 6. ad 1. et 4. d. 17. q. 1. a. 1. q. 1. et ver. q. 28. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod iustificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum iustitiae opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supradictis patet *q. 71. a. 1.* Sed iustificatio significat motum quemdam ad iustitiam. Non ergo omnis peccati remissio est iustificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Praeterea. Unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur *in 2. de anim. te. 49. tom. 2.* Sed remissio peccatorum praecipue fit per fidem, secundum illud *Act. 15. 9. Fide purificans corda eorum*: et per caritatem, secundum illud *Prov. 10. 12. Universa delicta operit caritas.* Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide, vel a caritate, quam a iustitia.

3. Praeterea. Remissio peccatorum idem esse videtur, quod vocatio: vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio iustificationem praecedit, secundum illud *Rom. 8. 30. Quos vocavit, hos et iustificavit.* Ergo iustificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est, quod *Rom. 8. sup. illud, Quos vocavit, hos et iustificavit,* dicit glossa interlinearis, *remissione peccatorum.* Ergo remissio peccatorum est iustificatio.

Respondeo dicendum, quod iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis: et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam; sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet *in 5. Ethic. c. 1. a. med. t. 5.* Alio modo dicitur iustitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi: et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus *in 5. Ethic. c. ult. t. 5. iustitiam metaphorice dictam.* Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam: et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium: et secundum hoc iustificatio importat transmutationem quamdam de statu iniustitiae praedictae. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impii, secundum illud Apostoli *ad Ro-*

man. 4. 5. Ei, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium etc. Et quia motus denominatur magis a termino *ad quem*, quam a termino *a quo*, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu iniustitiae ad statum iustitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino *ad quem*; et vocatur *iustificatio impii.*

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditae Deo, *iniustitia* potest dici praedictae iustitiae contraria, secundum illud *1. Io. 3.4. Omnis, qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas*: et secundum hoc remotio cuiuslibet peccati dicitur *iustificatio.*

Ad secundum dicendum, quod fides, et caritas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum secundum intellectum, vel affectum; sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis: et ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio a iustitia, quam a caritate, vel fide.

Ad tertium dicendum, quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis, et excitantis mentem ad deserendum peccatum: quae quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, et Concilio, quod iustificatio impii est remissio peccatorum. A Scripturis quidem, ut cum Glossa ponitur *in arg. cont.* Item per illud *Lucae 18. Deus propitius esto mihi peccatori. Descendit hic iustificatus in domum suam.* Ibi enim exponitur ly *iustificatus*, idest a peccato mundatus. Nam et litterae circumstantia expositionem ipsam subministrat, dum post humilem peccatorum propriorum recognitionem, atque pro ipsorum remissione deprecationem, statim Publicanum fuisse iustificatum annunciat. Ac si patenter dixerit: De peccatis suis veniam Publicanus humiliter postulabat, et iustificatus est, idest remissionem peccatorum a Domino impetravit. Sic etiam se intellexisse ly *iustificatus* monstravit B. Augustinus ibi *in homil.* his verbis: *Quid miraris, si Deus ignoscit, quando peccator agnoscit.* A Concilio autem Tridentino innuitur *sess. 6. cap. 3. 4.* Pro hoc beneficio Apostolus gratias non semper agere hortatur Patri; qui *dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, et eripuit de potestate tenebrarum, transtulit in regnum filii dilectionis suae. in quo habemus redemptionem, et remissionem peccatorum. Quibus verbis iustificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae, et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum salvatorem nostrum.* Haec ibi. Ubi simul habes, et a Scriptura *Colos. 1.* idipsum in principio appendicis dictum insinuatum fuisse. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. II.

Utrum ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, requiratur gratiae infusio.

4. d. 17. q. 1. a. 3. q. 1. et ver. q. 18. ar. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, non requiratur gratiae infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpae, et status gratiae sunt contraria mediata: est enim medius status innocentiae, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Praeterea. Remissio culpae consistit in reputatione divina, secundum illud *Psal. 51. 2. Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut *supra* habitum est *q. 110. a. 1.* Ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae.

3. Praeterea. Nullus subiicitur simul duobus contrariis. Sed quaedam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas, et illiberalitas. Ergo qui subiicitur peccato prodigalitatis, non simul subiicitur peccato illiberalitatis; potest tamen contingere, quod prius ei subiiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur a peccato illiberalitatis: et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est, quod dicitur *Rom. 3. 24. Iustificati gratis per gratiam ipsius.*

Respondeo dicendum, quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis patet *qu. 71. ar. 6.* Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur: quae quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna, et immutabilis; sed quantum ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae.

Ad primum ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere, quod unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat. Sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiae: et ideo, licet homo, antequam peccet, potuerit esse sine gratia, et sine culpa; tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quod sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quemdam gratiae effectum, ut *supra* dictum

est *qu. 110. art. 1.* ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso, cui peccatum non imputatur: quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in lib. 1. de nupt. et concupisc. cap. 26. in fin. tom. 7. Si a peccato desistere hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura, Fili peccasti, non adiicias iterum. Hoc autem non sufficit; sed additur, Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* Transit enim peccatum actu, et remanet reatu, ut *supra* dictum est *q. 87. ar. 6.* Et ideo, cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum praeteriti peccati, sed non desinit habere reatum: unde simul habet reatum utriusque peccati: non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Lutheri dicentis, quod sola fides iustificet. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a *Rom. 5. Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Item a Concilio Tridentino *sess. 6. cap. 7. Hanc dispositionem, seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur: quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae, et donorum.* Et *can. 9. Si quis dixerit, sola fide impium iustificari ita, ut intelligat, nihil aliud requiri etc. Anathema sit.* Haec ibi. Nec obstat, quin his merito damnetur Lutherus, illud eiusdem dictum, scilicet quod fides non potest esse sine caritate, et quod fides sine operibus non est fides. Nam istud etiam dogma est haereticum; et consequenter damnationem praenarratae haeresis auget, non tollit. Unde et hoc, tamquam haeresim reprobat idem Concilium *sess. eadem can. 27. Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum: Anathema sit.* Haec ibi. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

ART. III.

Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

Inf. art. 4. 5. et 6. cor. et 3. qu. 86. art. 6. ad 1. et 2. d. 27. a. 2. ad 7. et 4. d. 17. q. 1. a. 5. q. 1. et ver. qu. 28. ar. 3. et 4. cor. et Io. 4. lect. 2. et Eph. 5. lect. 5. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim, quod per sacramentum baptismi iustificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti: dicit enim Augustinus *in 4. Confes. cap. 4. par. ante med. to. 1.* quod, cum quidam suus amicus laboraret febribus, *iacuit diu sine sensu in sudore lethali, et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est*: quod fit per gratiam iustificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest iustificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Praeterea. In dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiae, ut habetur *3. Reg. 3. et 2. Paral. 1.* Ergo etiam pari ratione donum gratiae iustificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Praeterea. Per eamdem causam gratia producitur in esse, et conservatur: dicit enim Augustinus *8. sup. Gen. ad lit. cap. 10. cir. fin. et c. 12. in princ. to. 3.* quod *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat iustus.* Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

Sed contra est, quod dicitur *Ioan. 6. 45. Omnis, qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* Sed discere non est sine motu liberi arbitrii: addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem absque motu liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam. Ipse enim est, qui iustificat impium, ut dicitur *Rom. 3.* Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque: sicut in naturalibus videmus, quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrii.

Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his qui sunt huius motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii: et ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animae ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento: quia sicut peccatum originale, a quo iustificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem; ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis, et amentibus, qui numquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat, vel per infirmitatem, vel per somnum, non consequitur gratiam iustificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille, de quo loquitur Augustinus, renatus fuit, quia et prius, et postea baptismum acceptavit.

Ad secundum dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit; sed in somno declaratum est ei, quod propter praecedens desiderium ei a Deo sapientia infunderetur: unde ex

eius persona dicitur *Sap. 7. 7. Optavi, et datus est mihi sensus.*

Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiae, secundum quod dicitur *Num. 12. 6. Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum:* in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est, quod non est eadem ratio de dono sapientiae, et de dono gratiae iustificantis. Nam donum gratiae iustificantis praecipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis: et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui praecedit voluntatem: unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiae illuminari: sicut etiam videmus, quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur *Iob 33.15. Quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.*

Ad tertium dicendum, quod in infusione gratiae iustificantis est quaedam transmutatio animae humanae: et ideo requiritur motus proprius animae humanae, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiae est absque transmutatione: unde non requiritur aliquis motus ex parte animae, sed sola continuatio influxus divini.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem tamquam radicitus interimas haeresim Lutheri dicentis, liberum arbitrium hominis nullam habere in suis operationibus activitatem; non agere, sed pati. Contrarium enim huius sentit S. Doctor in conclusione per ly *liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum*, idest non solum ad illud passive suscipiendum, sed etiam ad illud actione quadam voluntaria, idest devoto assensu acceptandum, et quodammodo complexandum. Secundo vides, quomodo per rationem ostendas, merito damnari a Concilio Tridentino *sess. 6. cap. 5. Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens: quippe qui et abiicere illam potest: neque etc.* Et *cap. 7. Quae*, scilicet iustificatio est, *et sanctificatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae.* Et *can. 4. Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum, nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quoad obtinendam iustificationis gratiam se disponat, ac praeparet: neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: Anathema sit.* Haec ibi. Item merito damnari per hoc quod dicitur *Apo. 3. Ego sto ad ostium, et pulso; si quis aperuerit mihi, intrabo.* Nota in ly *si quis aperuerit*, activitatem assensus liberi arbitrii. Item per dictum *Io. 6. Omnis quis etc.* ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* Pro quo vide etiam *q. 112. art. 2.* speciatim *in resp. ad secundum*. Item merito damnari a *1. par. q. 82. a. 2. et q. 83. a. 1. 2. cum Elucid.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Gen. 1. concl. 4.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

ART. IV.

Utrum ad iustificationem impii requiratur motus fidei.

3. q. 86. ar. 6. ad 1. et 3. et 2. d. 26. ar. 4. ad 4. et 3. d. 30. art. 5. ad 3. et 4. d. 17. qu. 1. art. 3. qu. 3. et ver. qu. 28. art. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ad iustificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem iustificatur homo, ita etiam et per quaedam alia, scilicet per timorem, de quo dicitur *Eccles. 1. 27. Timor Domini expellit peccatum: nam qui sine timore est, non poterit iustificari*: et iterum per caritatem, secundum illud *Luc. 7. 47. Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*: et iterum per humilitatem, secundum illud *Iac. 4. 6. Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam:* et iterum per misericordiam, secundum illud *Prov. 15. 27. Per misericordiam, et fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad iustificationem impii, quam motus praedictarum virtutum.

2. Praeterea. Actus fidei non requiritur ad iustificationem, nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiae. Ergo non requiritur actus fidei ad iustificationem impii.

3. Praeterea. Diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad iustificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo iustificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur, quod actus fidei non requiratur ad iustificationem impii.

Sed contra est, quod dicitur *Rom. 5. 1. Iustificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *art. pr.* motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur *in Ps. 84. 7.* secundum aliam litteram *LXX. Interpr. Deus tu convertens vivificabis nos.* Et ideo ad iustificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud *ad Hebr. 11. 6. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii.

Ad primum ergo dicendum, quod motus fidei non est perfectus, nisi sit caritate informatus: unde simul in iustificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subiiciat: unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum, et eumdem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat, et alia imperatur, prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiae vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis; et sic sequitur iustificationem: vel per modum praeparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur; et sic etiam potest praecedere iustificatio-

nem, vel etiam ad iustificationem concurrere simul cum praedictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum, quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, inquantum est obiectum beatitudinis, et iustificationis causa: unde talis cognitio non sufficit ad iustificationem. Donum autem sapientiae praesupponit cognitionem fidei, ut ex supradictis patet *q. 68. a. 4. ad 3.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit *ad Rom. 4. 5. Credenti in eum, qui iustificat impium; reputabitur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei.* Ex quo patet, quod in iustificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat, Deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Pelagii dicentis, iustificari nos non ex fide Christi, sed ex nostris conatibus, non ex misericordia Dei propter Christum, sed ex merito nostro, et ex propriis operibus, et viribus naturalibus veram, ac solidam coram Deo iustitiam parari. Item haeresim quorumdam dicentium, quod fides, qua iustificamur, est sola fiducia cordis de promissa misericordia per Christum. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, eam merito damnari a Concilio Tridentino *sess. 6. cap. 5.* ut nunc *sup. ad 5.* Item *ibid. cap. 8. Cum Apostolus dicit, hominem iustificari per fidem, et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae consensus tenuit, et expressit. Ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum, et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo: gratis autem iustificari dicimur, quia nihil eorum quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Haec ibi. Item *ad Tit. 3. Non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Ubi Apostolus figurate loquitur, scilicet per figuram illam, quae minus dicit, plus significans. Hoc est in proposito isto: Non solum ex meritis nostris salvati non sumus per primam iustificationem, sed etiam contra merita nostra. Si enim sanguis Abel semel effusus a Cain clamabat vindictam contra Cain *Genes. 4.* quanto magis tot, tantaque nostra peccata, antequam iustificaremur, clamabant vindictam contra nos? Qualem vindictam? ut non iustificaremur a Deo; sed ut ab ipso in aeternum damnaremur, et hoc ipsum clamabant quotidie. Secundum ergo et suam misericordiam affatu in proposito impossibilem, et contra merita nostra, ut testantur innumerabilia peccata nostra, Deus nos iustificando salvos fecit. Hic est sensus Apostoli. Item merito damnari a Concilio Tridentino *sess. 6. con. 12. Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur: Anathema sit.* Haec ibi. Item *ab Hebr. 11. Fides est substantia sperandarum etc.* ut declaratur *2. 2. q. 4. a. 1.* sed et *ibid. q. 1. a. 8. 10. et q. 9. a. 9.* Item merito damnari a dictis *supra art. n. 580.* et circa. Item *a 2. 2. art. n. 648. cum Eluc.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. V.

Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Inf. a. 7. ad 1. et 2. q. 88. a. 2. corp. et 4. d. 17. q. 1. a. 3. qu. 4. et 3. cont. c. 158. et ver. qu. 28. art. 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim caritas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud *Prov. 10. 12. Universa delicta operit caritas.* Sed caritatis obiectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad iustificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Praeterea. Qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli *ad Philipp. 3. 13. Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero, quae sunt priora, extendens me ipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis.* Sed tendenti in iustitiam retrorsum sunt peccata praeterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Praeterea. In iustificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio: *impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam ex cap. Sunt plures dis. 3. de poen.* Si igitur in iustificatione impii oporteret liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret; quod videtur inconveniens: tum quia requireretur magnum tempus ad huiusmodi cogitationem: tum etiam quia peccatorum, quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad iustificationem impii.

Sed contra est, quod dicitur *in Psalm. 31. 5. Dixi: Confitebor adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *art. 1. hu. qu.* iustificatio impii est quidam motus, quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur, quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum, quod corpus motum recedit a termino *a quo*, et accedit ad terminum *ad quem*. Unde oportet, quod mens humana dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam.

Recessus autem, et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem, et desiderium. Dicit enim Augustinus *super Ioan. 10.* exponens illud *Mercenarius autem fugit tract. 46. ad fin. to. 9. Affectiones nostrae motus animorum sunt; laetitia animi diffusio; timor animi fuga est: progrederis animo, cum appetis: fugis animo, cum metuis.* Oportet igitur, quod in iustificatione impii sit motus liberi ar-

bitrii duplex: unus, quo per desidorium tendat in Dei iustitiam: et alius, quo detestetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet prosequi uuum oppositorum, et refugere aliud: et ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo.

Ad secundum dicendum, quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur: sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quod in tempore praecedente iustificationem oportet quod homo singula peccata, quae commisit, detestetur, quorum memoriam habet: et ex tali consideratione praecedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa; inter quae etiam includuntur peccata oblivioni tradita: quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quae non meminit, contereretur, si memoriae adessent: et iste motus concurrit ad iustificationem.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Concilio insinuatum, quod ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii contra peccatum. A Scripturis quidem, ut *Ps. 31. Dixi* etc. secundum quod est *in arg. cont.* A Concilio autem Tridentino *sess. 6. c. 6. Illumque tamquam omnis iustitiae fontem, diligere incipiunt; ac propterea moventur adversus peccata per odium, et detestationem.* Haec ibi. Vide *ibid. c. 14. Christiani hominis poenitentiam post lapsum multo aliam esse a baptismali etc.* Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VI.

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

5. q. 86. a. 6. ad 1. et 2. et q. 88. a. 2. corp. et 4. d. 15. q. 4. a. 3. q. 5. corp. et 4. cont. c. 72. et ver. q. 28. a. 6. et Ioan. 4. fi. et Ephes. 5. lect. 6. fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quae ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animae, et corpori. Sed ipsa iustificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est *a. 1. hu. qu.* Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quae ad iustificationem impii requiruntur.

2. Praeterea. Idem est gratiae infusio, et culpae remissio; sicut idem est illuminatio, et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibiipsi: unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpae remissio connumerari infusioni gratiae.

3. Praeterea. Remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum, et in peccatum, sicut effectus ad causam: per fidem enim, et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suae causae: quia ea quae connumerantur, quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpae non debet connumerari aliis, quae requiruntur ad iustificationem impii.

Sed contra est, quod in enumeratione eorum quae requiruntur ad rem, non debet praetermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in iustificatione impii: dicitur enim *Isa. 27. 9. Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum eius.* Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

Respondeo dicendum, quod quatuor enumerantur, quae requiruntur ad iustificationem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpae.

Cuius ratio est, quia, sicut dictum est *ar. 1. hu. quaest.* iustificatio est quidam motus, quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur. Primo quidem motio ipsius moventis: secundo motus mobilis: tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino *a quo*, et accessum ad terminum *ad quem*. Consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus importatur per remissionem culpae: in hoc enim iustificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum, quod iustificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino; tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet *ar. praec.*

Ad secundum dicendum, quod gratiae infusio, et remissio culpae dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum ipsam substantiam actus, et sic idem sunt: eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum: et sic differunt secundum differentiam culpae, quae tollitur, et gratiae, quae infunditur: sicut etiam in rebus naturalibus generatio, et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum, quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quae requiruntur ad completionem alicuius: in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius, et aliquid posterius: quia principiorum, et partium rei compositae potest esse aliquid alio prius.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Lutheri, pro quanto videtur ex suis his dictis subiunctis tenere, quod remissio culpae mortalis non sit connumeranda requisitis ad iustificationem. Dicit enim ipse Lutherus duo incompatibilia simul, quorum si utrumvis dederis, alterum

destrui oportet. Primum est, quod omnis homo certus est de sua iustitia, et scit se habere gratiam. Secundum est, quod nemo est certus, se non peccare semper mortaliter propter occultissimum superbiae vitium. Ex his enim sequitur, quod ipse Lutherus peccati omnis mortalis remissionem negabat esse computandam inter necessario requisita ad iustificationem. Item haeresim Antosiandrinorum dicentium, hominem imputative iustificari, idest non re ipsa, sed verbo tantum iustum pronunciari. Quod est dicere in proposita materia, quod nec gratiae infusio, nec peccatorum remissio connumeranda sunt ad iustificationem. Pro tanto igitur adducitur hic, sicut et alia Lutheri, ne egrediamur terminos articuli. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari *ex Isai. 21.* prout cum applicato discursu ponitur *in arg. cont.* Item a *Rom. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo propter remissionem praecedentium delictorum.* Item a dictis *art. primo app.* Item a Concilio Tridentino *sess. 6. capit. sept. In impii iustificatione, cum remissione peccatorum haec omnia infusa accipit homo per Christum, cui inseritur, fidem, spem, et caritatem.* Haec ibi. Item a dictis *supra art. numero 600. appen. et 587. appen.* Vide Roffensem contra Lutherum *lib. assert. Luth. conf. art. 31. 35.* Tertio vides, quomodo etc.

ART. VII.

Utrum iustificatio impii fiat in instanti, vel successive.

Inf. a. 8. co. et 4. d. 5. qu. 2. a. 2. q. 5. ad. 1. et d. 17. q. 1. a. 5. q. 3. et ver. q. 26. a. 2. ad 12. et q. 28. ar. 3. ad 10. et 19. et a. 9.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod iustificatio impii non fiat in instanti, sed successive. Quia, ut dictum est *ar. 3. hu. quaest.* ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui praeexigit deliberationem consilii, ut dictum est *quaest. 13. ar. 1.* Cum igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quod iustificatio impii sit successiva.

2. Praeterea. Motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut *in 1.* dictum est *qu. 85. ar. 4.* Cum igitur ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum, et in peccatum, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

3. Praeterea. Forma, quae suscipit magis, et minus, successive recipitur in subiecto, sicut patet de albedine, et nigredine. Sed gratia suscipit magis, et minus, ut *supra* dictum est *quaest. 112. art. 4.* Ergo non recipitur subito in subiecto. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur gratiae infusio, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

4. Praeterea. Motus liberi arbitrii, qui ad iustificationem impii concurrit, est meritorius; et ita oportet, quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut *infra* dicetur *quaest. 114. art. 2.* Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum, et in detestationem peccati. Non ergo iustificatio est tota simul.

5. Praeterea. Si gratia infundatur animae, oportet dare aliquod instans, in quo primo animae insit: similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare, in quo homo culpae subiaceat. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quae secundum Philosophum *in 6. Phys. tex. 2. to. 2.* oportet esse tempus medium. Non ergo iustificatio fit tota simul, sed successive.

Sed contra est, quod iustificatio impii fit per gratiam Spiritus Sancti iustificantis. Sed Spiritus Sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud *Actor. 2. 2. Factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis*: ubi dicit glossa interlinearis hic, et est Ambrosii *sup. illud Luc. 1. Abiit in montana,* quod *nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia.* Ergo iustificatio impii non est successiva, sed instantanea.

Respondeo dicendum, quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione. Cuius ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus, quod statim cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae: et eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem *supra quaest. 112. art. 2,* quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim, et successive, ut *supra* dictum est *quaest. 112. art. 2. ad 2.* Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua disproportio eius quod in materia resistit ad virtutem agentis: et propter hoc videmus, quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur iustificatio impii fit a Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod motus liberi arbitrii, qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum: qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque, quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia iustificationis, sed via in iustificationem: sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut *in 1.* dictum est *quaest. 85. art. 4.* nihil prohibet duo simul in-

telligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum: sicut simul intelligimus subiectum, et praedicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eumdem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhaerere. Et ideo liberum arbitrium in iustificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum: sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum, quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis, et minus potest inesse: sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis, et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiae, vel subiecti, ut dictum est *in corp. ar.*

Ad quartum dicendum, quod in eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet, quod iustificatio impii sit successiva.

Ad quintum dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his quae subiacent tempori, et aliter in his quae sunt supra tempus: in his enim quae subiacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subiecto inest; est autem dare ultimum tempus, et primum instans, in quo forma subsequens inest materiae, vel subiecto. Cuius ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans praecedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur *in 6. Phys. tex. 1. et seq. tom. 2.* Sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore praecedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formae oppositae; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quae est terminus motus. Sed in his quae sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum, puta in Angelis, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut et ipsa quae mensurantur, non sunt continua, ut *in 1.* habitum est *qu. 53. art. 2. et 3.* Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quae hoc requirebat (1). Mens autem humana, quae iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo, et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut *in 1.* dictum est *quaest. 85. a. 1. et 2.* Et ideo iudicandum est secundum hoc de eius mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus, quod non est dare ultimum instans, in quo culpa infuit, sed ultimum tempus: est autem dare primum instans, in quo gratia inest; in toto autem tempore praecedenti inerat culpa.

(1) *Al.* quae ad hoc requirebat ur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, et Concilio insinuatum, quod iustificatio impii fit in istanti. A Scripturis quidem, ut *Actuum 9. Subito circumfulsit eum lux de caelo etc.* Per hanc enim extrinsecus factam instantaneam mutationem designata est interior translatio de culpa ad gratiam facta in istanti. Vide *q. 112. a. 2. ad 2.* Item *ab Actu. 2. Factus est repente etc.* ut *in arg. contr.* Ibi tamen id ostenditur solum, quod gratiae infusio fit in istanti, quoniam Apostoli tunc non sunt translati de culpe mortali ad iustitiam, ut patet, et pro tanto solum in hoc argumento adducitur, quandoquidem tota iustificatio impii in gratiae infusione consistit originaliter, ut in corporis principio. A Concilio autem Tridentino *sess. 6. cap. 7. In ipsa impii iustificatione haec omnia simul etc.* ut *ar. 6. appen.* Nota ly *simul.* Non enim posset tempore simul fieri, nisi in instanti. Vide *resp. ad quartum, et quintum.* Secundo vides etc.

ART. VIII.

Utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

4. d. 17. q. 2. a. 4. q. 1. et q. 2. a. 5. q. 1. ad 2. et ver. q. 26. a. 7.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod gratiae infusio non sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii. Prius enim est recedere a malo, quam accedere ad bonum, secundum illud *Psal. 33. 15. Declina a malo, et fac bonum.* Sed remissio culpae pertinet ad recessum a malo; infusio autem gratiae pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpae, quam infusio gratiae.

2. Praeterea. Dispositio praecedit naturaliter formam, ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quaedam dispositio ad susceptionem gratiae. Ergo naturaliter praecedit infusionem gratiae.

3. Praeterea. Peccatum impedit animam, ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpae, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiae.

Sed contra. Causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiae infusio causa est omnium aliorum, quae requiruntur ad iustificationem impii, ut *supra* dictum est *art. praec.* Ergo est naturaliter prior.

Respondeo dicendum, quod praedicta quatuor, quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est *art. praec.* sed ordine naturae unum eo-

rum est prius altero: et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae.

Cuius ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae, sive motus ipsius mobilis; ultimo vero est finis, vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio, ut dictum est *supra a.6.hu.q.* motus autem, vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii: terminus autem, vel finis motus est remissio culpae, ut ex supradictis patet *ibid.* Et ideo naturali ordine primum in iustificatione impii est gratiae infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberii arbitrii in peccatum: propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum: unde motus liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa, et ratio eius; quartum vero, et ultimum est remissio culpae, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est *a. 1. et 6. hu. q.*

Ad primum ergo dicendum, quod recessus a termino, et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo ex parte mobilis: et sic naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum: prius enim est in subiecto mobili oppositum quod abiicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso: agens enim per formam, quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras: et ideo ex parte solis prius est illuminare, quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris, quam consequi lumen ordine naturae; licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiae, et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio, quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis iustificati, est e cònverso: nam prius est ordine naturae liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis.

Vel potest dici, quod termini iustificationis sunt culpa sicut *a quo*, et iustitia sicut *ad quem*: gratia vero est causa remissionis culpae, et adeptionis iustitiae.

Ad secundum dicendum, quod dispositio subiecti praecedit susceptionem formae ordine naturae; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur: et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae; sequitur autem gratiae infusionem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit *in 2. Physicor. tex. 89. to. 2. in motibus animi omnino praecedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis*; sed in exterioribus motibus remotio impedimenti praecedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturae ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a Scripturis, quod infusio gratiae est prima ordine naturali inter illa alia tria, quae requiruntur ad iustificationem. Ut per illud quod dicitur *Ephes. 1. Gratia salvati estis per fidem*: et *Ps. 118. Dilexi mandata tua, propterea omnem viam iniquam odio habui:* et *Isai. 43. Ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas.* Per haec enim, cum demonstrent, quod Deus per gratiam suam, et liberum nostrum arbitrium movet ad se, per fidem movet, teste Apostolo, et idipsum movet contra peccatum per odium, teste psalmo, et remittit nobis culpam, teste Isaia, commonstrare intelliguntur, quod gratiae Dei infusio est formalis causa istorum, et consequenter Scripturae per haec, si scholasticam linguam inducant in proposito, dicunt: Gratiae infusio ordine naturali est prior, quam motus liberi arbitrii per fidem erga Deum, et quam motus eiusdem per odium contra peccatum, et quam remissio culpae. Nam causa, ut sic, est prior naturaliter suo effectu, ut patet. Secundo vides, quomodo etc.

ART. IX.

Utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei.

3. q. 43. ar. 4. ad 2. et 4. d.17. q. 1. ar. 5. q. 1. ad 1. et d. 46. q. 2. ar. 1. q. 3. ad 2. et Ioan. 14. lect. 4.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod iustificatio impii non sit maximum opus Dei. Per iustificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viae. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriae, quae maior est. Ergo glorificatio Angelorum, vel hominum est maius opus, quam iustificatio impii.

2. Praeterea. Iustificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est maius, quam bonum unius hominis, ut patet *in 1. Ethic. cap. 2. in fi. to. 5.* Ergo maius opus est creatio caeli, et terrae, quam iustificatio impii.

3. Praeterea. Maius est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti: sed in iustificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, idest ex impio iustum; et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est *a.3.hu.q.* Ergo instificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est, quod *in Psal. 144. 9.* dicitur*: Miserationes eius super omnia opera eius*: et in Collecta dicitur: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime, et miserando manifestas:* et Augustinus dicit *tract. 72. in Ioan. a med. tom. 9.* exponens illud *Ioan. 14. Maiora horum faciet*, quod *maius opus est, ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum, et terram.*

Respondeo dicendum, quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo ex parte modi agendi: et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus

magnum propter magnitudinem eius quod fit: et secundum hoc maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli, et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod *maius est, quod ex impio fiat iustus, quam creare caelum, et terram*, subiungit: *Caelum enim, et terra transibit; praedestinatorum autem salus, et iustificatio permanebit.*

Sed sciendum est, quod aliquid magnum dicitur dupliciter. Uno modo secundum quantitatem absolutam: et hoc modo donum gloriae est maius, quam donum gratiae iustificantis impium: et secundum hoc glorificatio iustorum est maius opus, quam iustificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus, et milium magnum: et hoc modo donum gratiae impium iustificantis est maius, quam donum gloriae beatificantis iustum: quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, qui erat dignus poena, quam donum gloriae dignitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est iustificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit *ibidem*: *Iudicet, qui potest, utrum maius sit iustos Angelos creare, quam impios iustificare. Certe si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod bonum universi est maius, quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est, quam bonum naturae totius universi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, Ecclesia, Augustino, et Concilio, quod iustificatio impii est maximum opus Dei. A Scripturis quidem, ut *Psal. 144. Miserationes etc.* ut *in arg. cont.* Ab Ecclesia vero, ut *in collecta Dom. 10. post. oct. Trin. Deus, qui omnipotentiam etc.* ut *in argum. eod.* A D. Augustino etiam, ut *ibid.* A Concilio autem Tridentino per hoc quod tam magnas causas, ingentiaque facta circa iustificationem impii assignat *sess. 6. c. 7. Huius iustificationis causae sunt. Finalis quidem gloria Dei, et Christi, ac vita aeterna. Efficiens vero misericors Deus, qui nos gratuito abluit, et sanctificat, signans, et ungens Spiritu Sancto, qui est pignus haereditatis nostrae. Meritoria autem dilectissimus unigenitus tuus, Dominus noster Iesus Christus, qui, cum essemus inimici propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit. Instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contingit iustificatio. Demum unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, quia videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur, et sumus, iustitiam in nobis recipientes, unusquisque secundum suam mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem, et cooperationem. Cum enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, in hac impii iustificatione eiusdem sanctissimae passionis merito, per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul accipit homo, fidem, spem et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat, et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit, neque vitam aeternam praestare potest.* Haec ibi. Ex quibus patet, quam abundantissime insinuari intentum articuli praesentis. Ubi tamen concilium assignat baptismi sacramentum pro causa instrumentali loco eius, si sermo contingat fieri de iustificatione lapsorum post baptismum, pone sacramentum poenitentiae edoctus ab eodem Concilio *ibid. c. 14. et sess. 14. c. 1.* Et, ubi assignat de merito Christi, ne inde erres cum sibi ipsis in sola fide blandientibus, sed vigilanter ex eodem concilio notabis ibi iy *cooperationem et dictum tuum c. 11. Nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans, fide sola se haeredem esse constitutum, haereditatemque consecuturum: etiamsi Christo non compatiatur, ut et glorificetur.* Haec ibi. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur etc.

ART. X.

Utrum iustificatio impii sit opus miraculosum.

Inf. q. 105. a. 7. ad 1. et 3. q. 44. a. 3. ad 1. et 3. et 2. d. 28. qu. 1. a. 3. ad 2. et 4. d. 17. q. 1. a. 5. q. 1. et po. q. 6. a. 2. ad 6.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod iustificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt maiora non miraculosis. Sed iustificatio impii est maius opus, quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum auctoritate inducta *ar. praec. arg. sed cont.* Ergo iustificatio impii est opus miraculosum.

2. Praeterea. Motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturae, est opus miraculosum, sicut cum illuminat caecum, vel suscitat mortuum; voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus iustificando hominem moveat eum in bonum; videtur quod iustificatio impii sit miraculosa.

3. Praeterea. Sicut sapientia est donum Dei, ita et iustitia. Sed miraculosum est, quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo. Ergo miraculosum est, quod aliquis impius iustificetur a Deo.

Sed contra. Opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed iustificatio impii non est supra potentiam naturalem: dicit enim Augustinus *in lib. de praedest. Sanct. cap. 5. sub fin. tom. 7.* quod *posse*

habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium. Ergo iustificatio impii non est miraculosa.

Respondeo dicendum, quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri. Quorum unum est ex parte potentiae agentis, quia sola divina virtute fieri possunt: et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut *in 1.* dictum est *q. 105. a. 7.* et secundum hoc tam iustificatio impii, quam creatio mundi, et universaliter omne opus, quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest.

Secundo in quibusdam miraculosis operibus invenitur, quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis: et quantum ad hoc iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax: eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit *loc. prox. cit.*

Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid praeter solitum, et consuetum ordinem causandi effectum, sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito praeter solitum cursum sanationis, quae fit a natura, vel arte: et quantum ad hoc iustificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste communis, et consuetus cursus iustificationis, ut Deo movente interius animam homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat: quia *caritas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, sicut Augustinus dicit *ex tract. 5. in epist. Io. ante med. to. 9. et epist. 106. to. 2.* Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione: et ideo conversio Pauli tamquam miraculosa in Ecclesia commemoratur celebriter.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam miraculosa opera, etsi sint minora, quam iustificatio impii quantum ad bonum, quod fit; sunt tamen praeter consuetum ordinem talium effectuum: et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum, quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum, alioquin miraculosum esset, quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum proiiceretur; sed quando hoc fit praeter ordinem propriae causae, quae nata est facere hoc. Iustificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis: et ideo iustificatio impii a Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam, et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium, et studium: et ideo quando praeter hunc modum homo sapiens, vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam iustificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Ecclesia, quod iustificatio impii non est miraculosa. A Scripturis quidem, ut *Gen. 1. Creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Eo enim ipso quod anima nostra est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ideoque capax iustificationis. Cum igitur opera miraculosa sint supra potentiam naturalem, ut patet *1. q. 105. ar. 7.* dum Scriptura ostendit ibi, quod opus iustificationis non est supra naturalem capacitatem animae, eo intelligitur ostendisse, quod iustificationis opus non est miraculosum. Maxime autem praedictam expositionem Genesis corroborat B Augustinus adductus *in argu. cont.* Cuius auctoritatem hanc vide interpretatam a Sancto Doctore nostro *2. 2. q. 10. ar. 1. ad primum*, et applica per te. Ab Ecclesia vero idem insinuatur. Ex hoc enim quod nec de Matthaeo, nec de Maria Magdalena, nec de Thoma Dydimo, nec similibus, qui fuerunt ex reatu culpae iustificati, non celebrat conversiones, et illam Pauli celebrat, ut patet 25. die Ianuarii, acutis scholasticis relinquit intelligendum, quod, ordinarie loquendo, iustificatio impii non est miraculosa. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUAESTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiae cooperantis, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo, Utrum homo possit aliquid mereri a Deo.
Secundo, Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam.
Tertio, Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno.
Quarto, Utrum gratia sit principium merendi, mediante caritate principaliter.
Quinto, Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.
Sexto, Utrum homo possit eam mereri alii.
Septimo, Utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum.
Octavo, Utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiae, vel caritatis.
Nono, Utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam.
Decimo, Utrum bona temporalia cadant sub merito.

ART. I.

Utrum homo possit aliquid mereri a Deo.

Sup. q. 21. a. 4. et 2. dis. 5. q. 2. a. 1. et dis. 28. art. 4. et Heb. 6. lect. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim vide-

tur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quae facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit *in 8. Ethic. cap. ult. post med. tom. 5.* Unde et *Luc. 17. 10.* dicitur: *Cum omnia, quae praecepta sunt, feceritis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.*

2. Praeterea. Ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum, cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo: dicitur enim *Iob 35. 7. Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

3. Praeterea. Quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est, ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor: unde dicitur *Rom. 11. 35. Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est, quod dicitur *Ier. 31. 16. Est merces operi tuo.* Sed merces dicitur, quod merito redditur. Ergo videtur, quod homo possit a Deo mereri.

Respondeo dicendum, quod meritum, et merces ad idem referunt. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis, vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiae; ita etiam recompensare mercedem operis, vel laboris, est actus iustitiae. Iustitia autem aequalitas quaedam est, ut patet per Philosophum *in 5. Ethic. c. 4. in prin. to. 5.* et ideo simpliciter est iustitia inter eos, quorum est simpliciter aequalitas: eorum vero quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiae modus potest esse: sicut dicitur quoddam *ius paternum*, sive *dominativum*, ut *in eodem libro cap. 6.* Philosophus dicit.

Et propter hoc in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti, et mercedis; in quibus autem est secundum quid iustum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi iustitiae ratio: sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a domino. Manifestum est autem, quod inter Deum, et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest homini ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quamdam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem, et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit: sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus, et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae; differenter tamen: quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium; unde sua actio habet rationem meriti: quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur: alioquin actus iustitiae, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis, quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis: et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibiipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim quorumdam Novatorum dicentium, merita humana non aestimari apud Deum. Contra hanc enim directe facit articulus iste, dum per concisionem docet, Deum ex immensa pietate sua talem ordinationem fecisse, ex qua patentissime constet, quod ipse magnopere aestimat merita humana. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Matth. 20. Conventione facta cum operariis, dixit procuratori suo, voca operarios, et redde illis mercedem.* Meritum enim, et merces ad idem referuntur, ut dicit textus corporis. Ergo Scriptura per ly *mercedem* monstrat, quod operarii meruerunt: sicut per ly *redde illis* commonstrat, quod aestimantur, seu magnificent merita humana apud Deum. Nec mirum, quoniam talia merita sunt dona sua, et dona sua non magnificari a Deo, impossibile est. Ibi etiam ostenditur, quod meritum hominis, nonnisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis est, quoniam, antequam de merito in mercede incluso ulla mentio fieret, praesuppositum fuit ly *conventione facta.* Quod autem conventionem talem faceret cum operariis, qui totum, quod erant, ipsius Domini erant, fuit ex ineffabili sua bonitate, quam admiratus vehementer Iob patrem familias ipsum sic alloquebatur *c. 14. Homo natus de muliere brevi vivens tempore, repletur multis miseriis etc. Et dignum ducis super huiuscemodi aperire oculos tuos, et adducere tecum in iudicium?* Aperuit enim oculos suos super huiuscemodi hominem miseriis undique plenum, quando conduxit, et misit operarios in vineam suam. Adduxit autem eum secum in iudicium, quando conventionem fecit cum illis, quibus et iuxta suam conventionem reddi mercedem statuit. Item merito haeresim illam damnari a Concilio Tridentino *sess. 6. cap. 16. Bonis operibus in sacris litteris usque adeo tribuitur, ut etiam, qui uni ex minimis suis potum aquae frigidae dederit, promittat Christus eum non esse mercede cariturum: et Apostolus testatur, id quod in praesenti est momentaneum, et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operari in nobis.* Et *can. 24. Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummo-*

do, et signa iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam: Anathema sit: et hoc esse operum meritum declarat *can. 32. Si quis dixerit, ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam, et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non mereri augmentum gratiae: Anathema sit.* Haec ibi. Item a dictis *supra art. num. 134.* Item a Veritatibus Aureis *sup. tot. leg. vet. Genes. 18. conclus. 5. et Exo. 32. concl. 3.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. II.

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam.

Sup. q. 109. ar. 5. et locis ibidem inductis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. Illud enim homo a Deo meretur, ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est *ar. praec.* Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem: unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quae est vita aeterna.

2. Praeterea. Idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum, quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est praeventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo, quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria: et ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam aeternam, multo magis ille qui non habet.

3. Praeterea. Misericordia, et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam, et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi numquam suam gratiam ante habuerit. Ergo videtur, quod multo magis homo absque gratia vitam aeternam possit a Deo mereri.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom. 6. 23. Gratia Dei vita aeterna.*

Respondeo dicendum, quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut *supra* dictum est *qu. 109. a. 2.* unus quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae.

Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus: hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem, et desiderium eius, secundum illud *1. ad Corinth. 2. 9. Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, ut patet per supradicta *q. 71. a. 6. et q. 113. a. 2.* nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud *Rom. 6. 23. Stipendia peccati mors.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiae: et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitae aeternae.

Ad secundum dicendum, quod homo sine gratia non potest habere aequale opus operi, quod ex gratia procedit: quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita aequalitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad primam rationem inductam dissimiliter se habet in Deo, et in homine. Nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine: et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri, nisi per donum eius; quod Apostolus signanter exprimit, dicens: *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo.

Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine, et de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit, nisi prius ei satisfaciens reconcilietur.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem directam, et indirectam, quod semper in similibus appendicibus intelligitur, interimas haeresim Pelagii dicentis, hominem posse mereri vitam aeternam absque gratiae Dei auxilio. Articulus enim praesens a fortiori reprobat ipsam, dum et hominem pro statu innocentiae sumptum, dummodo in puris naturalibus absque habituali gratia consideretur, non potuisse vitam aeternam mereri, determinat. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Matth. 9. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Et simul secundum Concilium Tridentinum *ses. 6. c. 2. Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Iesum dari, ut facilius homo iuste vivere, ac vitam aeternam promereri possit, quasi quod per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen, et difficulter possit: Anathema sit.* Haec ibi. Item a dictis *supra art. 7. 580. 581. et 2. 2. ar. n. 670. cum Eluc.* Item a Veritatibus Aureis *sup. tot. leg. vet. Lev. 18. concl. 1. et Deut. 6. concl. 4.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens etc.

ART. III.

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam ex condigno.

3. q. 48. a. 1. corp. et 2. d. 27. a. 3. et a. 5. cor. et 3. d. 4. q. 3. a. 1. ad 2. et 5. et Rom. 4. cor. 3. et co. 6. fin. et co. 8. et c. 41. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam aeternam ex condigno. Dicit enim Apostolus *ad Rom. 8. 18. Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriae sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitae aeternae ex condigno.

2. Praeterea. *Super illud Rom. 6. 23. Gratia Dei vita aeterna,* dicit glossa ordinaria Augustini *lib. de grat. et lib. arb. c. 9. t. 7. Posset recte dicere, Stipendium iustitiae vita aeterna: sed maluit dicere, gratia Dei vita aeterna; ut intelligeremus, Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris.* Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur, quod homo non possit per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

3. Praeterea. Illud meritum videtur esse condignum, quod aequatur mercedi. Sed nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae, quae cognitionem, et desiderium nostrum excedit: excedit etiam caritatem, vel dilectionem viae, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

Sed contra. Id quod redditur secundum iustum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita aeterna redditur a Deo secundum iudicium iustitiae, secundum illud *2. ad Timoth. 4. 8. In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex.* Ergo homo meretur vitam aeternam ex condigno.

Respondeo dicendum, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti.

Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem, sed est ibi congruitas propter quamdam aequalitatem proportionis. Videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam, secundum illud *Ioan. 4. 14. Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud *Rom. 8. 17. Si filii, et haeredes.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum illius glossae intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam aeternam, quae est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute; sicut semen arboris, in quo est virtus, ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae: unde et dicitur esse pignus haereditatis nostrae *2. ad Corinth. 1.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Lutheri dicentis, nullum esse meritum hominis ad gloriam assequendam. Item dicentis, fiduciam gloriae nullo pacto collocandam esse in nostris operibus. Secundo, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari *a 2. Tim. 4. In reliquo etc.* secundum quod cum discursu adducitur *in arg. cont.* Item, et abundanter *ab Hebr. 6. Abundate in omni opere bono scientes, quod labor vester non est inanis in Domino. Non enim iniustus est Deus,* ecce, quod dixi ly *abundanter, ut obliviscatur operis vestri, et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius.* Item *ab Hebr. 10. Nolite amittere confidentiam vestram, quae magnam habet remunerationem.* In his enim verbis *Hebr. 6. et 10.* Apostolus de mercede, quae est vita aeterna, loquitur: secundum quod exponit S. Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu, et interpretatione Scripturarum sanctarum, ut ait Concilium Tridentinum *sess. 4. decret. 2.* Nam ipsa Ecclesia in eodem sacro Concilio legitime repraesentata, postquam auctoritates Apostoli *ad Hebr.* praemissas ibi *sess. 6. cap. 16.* adduxit, immediate inferendo subnectit: *Atque ideo bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna, et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, et meritis fideliter reddenda.* Haec ibi. Ex quibus etiam accommodatissime declaratur, et confirmatur Conclusio 2. *art. 1.* ultra quod per eamdem, et hic, et ibi narratae haereses condemnantur. Item *ab eod. ibidem: Nihil iustificatis amplius deesse credendum est, quod minus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam, suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur: cum Christus Salvator noster dicat, si quis biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum, sed fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Haec ibi. Nota ly *promeruisse*, et ex textu articuli recognosce, quod meritum congrui non est proprie vere meritum, sed hoc vere esse, spectat ad meritum condigni. Item *ib. ca. 32. Si quis dixerit, iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam, et Iesu Christi meritum fiunt, non vere mereri vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in*

gratiam decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: *Anathema sit*. Haec ibi. Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Gen. 17. concl. 5. et c. 18. concl. 4.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IV.

Utrum gratia sit principium meriti principalius per caritatem, quam per alias virtutes.

2. 2. q. 182. a. 2. cor. et 3. d. 30. a. 5. et 4. d. 20. a. 2. q. 3. et 49. q. 1. ar. 4. q. 4. et po. q. 6. ar. 9. cor. et Rom. 8. lect. 5. prin. et Hebr. 6. lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur], quod gratia non sit principium meriti principalius per caritatem, quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud *Matth. 20. 8. Voca operarios, et redde illis mercedem suam*. Sed quaelibet virtus est principium alicuius operis: est enim virtus habitus operativus, ut *supra* habitum est *q. 55. a. 2.* Ergo quaelibet virtus est aequaliter principium merendi.

2. Praeterea. Apostolus dicit *1. ad Corinth. 3. 8. Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem*. Sed caritas magis diminuit laborem, quam augeat: quia, sicut Augustinus dicit *in lib. de verb. Dom. serm. 9. c. 3. et serm. 49. de temp. vers. fi. to. omnia saeva et immania, facilia, et prope nulla facit amor.* Ergo caritas non est principalius principium merendi, quam alia virtus.

3. Praeterea. Illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cuius actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei, et patientiae, sive fortitudinis, sicut patet in Martyribus, qui pro fide patienter, et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliae virtutes principalius sunt principium merendi, quam caritas.

Sed contra est, quod Dominus *Ioan. 14. 21.* dicit: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*. Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita aeterna, secundum illud *Ioan. 17. 3. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et vivum*. Ergo meritum vitae aeternae maxime residet penes caritatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis accipi potest *a. 1. hu. q.* humanus actus habet rationem merendi ex duobus. Primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis, ut per se agat voluntarie agens.

Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est, quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, inquantum habet ultimum finem pro obiecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus, ad quem pertinet finis, imperat habitibus, ad quos pertinent ea quae sunt ad finem, ut ex supradictis patet *q. 9. a. 1.*

Ad secundum dicendum, quod opus aliquod potest esse laboriosum, et difficile dupliciter. Uno modo ex magnitudine operis: et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti: et sic caritas non diminuit laborem, immo facit aggredi opera maxima: *magna enim operatur, si est*, ut Gregorius dicit *in quad. ho. ac. 30. in Evang. par. a princ.* Alio modo ex defectu ipsius operantis: unicuique enim est laboriosum, et difficile, quod non prompta voluntate facit: et talis labor diminuit meritum, et a caritate tollitur.

Ad tertium dicendum, quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur *ad Gal. 5.* Similiter etiam actus patientiae, et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex caritate haec operetur, secundum illud *1. ad Corinth. 15. 3. Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse a Scripturis, Gregorio, et Augustino insinuatum, quod principalitas merendi est penes caritatem. A Scripturis quidem, secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Item *Genes. 4. Respexit Dominus ad Abel, et ad munera eius*. Hoc est: Meruit respici a Deo Abel magis ex caritatis devotione, quam ex externa oblatione. Ubi vide Veritates aureas *sup. tot. leg. vet. concl. 1. 3.* A Divo Gregorio autem *hom. super Matth. 4. Ad vocem Dominicam uterque iste piscator quid, et quantum dimisit, qui pene nihil habuit? Sed hac in re, fratres carissimi, affectum debemus potius pensare, quam censum. Exteriora enim nostra Domino, quantumlibet parva, sufficiunt. Cor namque, et non substantiam pensat, nec perpendit, quantum in eius sacrificiis, sed ex quanto proferatur.* A Divo Augustino item *hom. super Ioan. 10. Si linguis hominum loquar, et Angelorum, caritatem autem non habeam etc. Ecce venitur ad passionem, ecce venitur et ad sanguinis effusionem, venitur et ad corporum incensionem, et tamen nihil prodest: quia caritas deest. Adde caritatem, prosunt omnia: detrahe caritatem, nihil prosunt cetera. Quale bonum est caritas ista, fratres? Quid pretiosius, quid luminosius, quid firmius, quid securius, quid utilius?* Haec ibi. Secundo vides, quomodo etc.

ART. V.

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

3. qu. 2. ar. 11. corp. et 2. d. 17. a. 4. ad 6. et 3. d. 19. q. 1. a. 1. qu. 1. cor. et 3. cont. c. 149. et 150. et ver q. 19. ar. 6. et 7. cor. et Io. 10. lect. 4. et Ephes. 2. lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit *in praef. psalm. 31. aliquant. ante med. to. 8. fides meretur iustificationem.* Iustificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Praeterea. Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Praeterea. Apud homines aliquis potest promereri donum iam acceptum: sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est, quam homo. Ergo multo magis primam gratiam iam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

Sed contra est, quod ratio gratiae repugnat mercedi operum, secundum illud *Rom. 4. 4. Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo, quod imputatur sibi secundum debitum, quasi merces operum eius. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Respondeo dicendum, quod donum gratiae considerari potest dupliciter. Uno modo secundum rationem gratuiti doni: et sic manifestum est, quod omne meritum repugnat gratiae: quia, ut *ad Rom. 6. 11.* Apostolus dicit: *Si autem gratia, iam non ex operibus.*

Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei, quae donatur: et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam: tum quia excedit proportionem naturae: tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, ut *supra* dictum est *q. 109.* Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiae praecedentis, iam non erit prima.

Unde manifestum est, quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *in lib. 1. Retract. c. 23. post med. t. 1.* ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo: quod ipse ibidem retractat: et ad hunc sensum videtur pertinere, quod fides iustificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei (1) veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam: et ita non potest esse meritorius primae gratiae. Per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem, sed quia dum iustificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem impii, ut *supra* dictum est *q. 113. a. 4.*

Ad secundum dicendum, quod Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus *potest facere mundum de immundo conceptum semine.*

Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio, non autem procedit a quocumque humano dono: et ideo non est similis ratio de dono gratiae, et de dono humano.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem tamquam in radice interimas haeresim Pelagii dicentis, quod initium boni operis est ex nobis, licet consummatio sit ex Deo. Nam, si initium esset ex nobis, posset homo mereri iustificationem, idest primam gratiam, quando hac primo iustificatur. Cum igitur articulus hic declaret efficacissime, quod homo non potest promereri primam gratiam, oppugnare, et expugnare radicitus cointelligitur superbam insaniam hanc Pelagianam, scilicet quod initium boni operis sit ex nobis. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illam merito damnari *a Rom. 4.* secundum quod adducitur cum discursu *in arg. cont.* Item *Rom. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Si gratis: ergo nihil initii boni in nobis praefuit ad promerendam ipsam gratiam, qua primo iustificatos nos fuisse dicit. Item a Concilio Tridentino *sess. 6. cap. 8. Cum Apostolus dicit, hominem iustificari gratis: ideo dicimus gratis iustificari, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promerentur. Si enim gratia est, iam non ex operibus. Alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia iam non est gratia.* Haec ibi. Item, et quidem abundantissime, condemnatur a Concilio Arausicano *cano. 22. Nemo habet de suo, nisi mendacium, et peccatum.* Haec ibi. Dixi ly *abundantissime*, quia ad illam haeresim insaniae plenam, atque tumoris propulsandam non tantum dicit Concilium, quod nullum boni operis initium, vel parvissimum fuerit prius in nobis, quod ad propositum suffecisset, sed etiam addit, quod contrarium cuiuscumque initii boni fuit in nobis; et adeo, ut fuerit de nostro, et universaliter nihil sit in nobis de nostro, nisi illud cuiusvis boni contrarium, scilicet mendacium, et peccatum. Item *a 2. Corinth. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed omnis sufficientia nostra ex Deo est.* Nota ly *a nobis*, *quasi ex nobis*, idest quasi de nostro, ut exposuit nunc Concilium. Nota ly *cogitare* ly *aliquid* ly *omnis sufficientia*, idest quantumcumque parva, quantumcumque initialis etiam ad cogitandum quid minimum boni. Repete concilium, tamquam huius legitimam interpretationem. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis etc.

(1) *Al.* rei.

ART. VI.

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam.

2. d. 27. a. 6. et 3. d. 10. qu. 1. ar. 2. qu. 1. a.5. q.3. ad 5. et 4. d. 45. q. 2. art. 1. q.1. cor. et 1. Tim. 4. lect. 2. fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia *Matth. 9. super illud, Videns Iesus fidem illorum etc.* dicit Glossa ordinaria: *Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus, et extra sanaret hominem!* Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Praeterea. Orationes iustorum non sunt vacuae, sed efficaces, secundum illud *Iac. ult. 16. Multum valet deprecatio iusti assidua.* Sed ibidem praemittitur: *Orate pro invicem, ut salvemini.* Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Praeterea. *Lucae 16.9.* dicitur: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.* Sed nullus recipitur in aeterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam aeternam, ut *supra* dictum est *art. 2. hui. qu. et qu. 109. ar. 5.* Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est, quod dicitur *Ierem. 15. 1. Si steterit Moyses, et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*: qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo, quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *art. 1. et 4. hu. qu.* opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem ex vi motionis divinae: et sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus: et ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est, ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.

Ex quo patet, quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae, ut ipse ad vitam aeternam perveniat: et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiae, et auctor salutis humanae, secundum illud *Hebr. 1. 10. Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis etc.*

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius; licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Ieremiae ultimo adducta.

Ad primum ergo dicendum, quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis innititur misericordiae, meritum autem condigni innititur iustitiae: et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quae tamen non meretur secundum iustitiam, secundum illud *Danielis 9. 18. Neque enim in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

Ad tertium dicendum, quod pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in aeterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiae, quae quis in pauperes exercet, meretur recipi in aeterna tabernacula.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse a Scripturis, et Ecclesia, quod aliquis potest, et non potest mereri alteri primam gratiam. A Scripturis quidem, quod possit, ut *Act. 7. Positis genibus clamavit magna voce, dicens: Domine, ne statuas illis hoc peccatum.* Unde illud dictum exponens D. Augustinus *in quodam serm.* dicit: *Si martyr Stephanus non sic orasset, Ecclesia Paulum non haberet; sed ideo de terra erectus est Paulus, quia in terram inclinatus exauditus est Stephanus.* Ab Ecclesia iterum insinuatur, quod possit per illud quod de S. Monica matre Augustini dicit: *Huius mater devotissima, quem carne prius pepererat mundo, caritatis visceribus postmodum multo semine lacrymarum genuit Christo.* Haec illa *in Officio oct. S. Augustini.* A Scripturis vero, quod non possit per hoc insinuatur *in Ezech. 14. Si fuerint tres viri iusti in medio eius Noe, Daniel, et Iob, nec filios, nec filias liberabunt, sed ipsi soli iustitia sua liberabunt animas suas.* Item per illud *Genes. 19. Habes hic quempiam tuorum generum, aut filios, aut filias? Omnes, qui tui sunt, educ de urbe hac. Egressus itaque Loth locutus est ad generos suos, et dixit: Surgite, et egredimini de loco isto: quia delebit Dominus civitatem hanc. Et visus est eis, quasi ludens loqui.* Patet enim hic perspicacibus Theologis, et quod Loth congrui merito liberavit, quantum in se fuit, suos generos de incendio, ut importatur per ly *omnes qui tui sunt, educ de urbe hac,* et nihilominus quod illi alii apposuerunt impedimentum, ne liberatio ad seipsos transiret, per ly *visus est eis, quasi ludens loqui.* Per quae, tamquam in figura, conspiciunt scholastici veram esse conclusionis secundae utramque partem ab articulo positae. Secundo vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VII.

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.

3. d. 27. a. 4. ad 3. et Hebr. 6. lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod iuste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil iustius a Deo petitur, ut Augustinus dicit *implic. enarrat. 1. super haec verba Psal. tom. 8.* quam quod reparetur post lapsum, secundum illud *Psalm. 70. 9. Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me Domine.* Ergo homo potest mereri, ut reparetur post lapsum.

2. Praeterea. Multo magis homini prosunt opera sua, quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Praeterea. Homo, qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quae fecit, meruit sibi vitam aeternam, ut ex supradictis patet *a. 2. hui. qu. et qu. 109. art. 5.* Sed ad vitam aeternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur, quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est, quod dicitur *Ezech. 18. 24. Si averterit se iustus a iustitia sua, et fecerit iniquitatem, omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo nihil valebunt ei praecedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

Respondeo dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui.

Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest: quia ratio huius meriti dependet ex motione divinae gratiae: quae quidem motio interrumpitur per sequens peccatum: unde omnia beneficia, quae postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tamquam motione prioris gratiae usque ad haec non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum, quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur: hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium, quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur; et similiter oratio, qua petit eiusmodi reparationem, dicitur iusta, quia tendit ad iustitiam: non tamen ita quod iustitiae innitatur per modum meriti, sed solum misericordiae.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam: quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis; quod invenitur, dum aliquis post meritum gratiae a iustitia recedit.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, quod nullus meretur absolute vitam aeternam, nisi per actum finalis gratiae, sed solum sub conditione, si perseverat.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimae gratiae non est magis meritorius, sed minus quam actus praecedentes, propter aegritudinis oppressionem.

Unde dicendum, quod quilibet actus caritatis meretur absolute vitam aeternam, sed per peccatum sequens ponitur impedimentum praecedenti merito, ut non sortiatur effectum, sicut etiam causae naturales deficiunt a suis effectibus propter supervenieus impedimentum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas, tamquam in radice sua comite, haeresim quorumdam dicentium, quod iustificationis gratia nonnisi in praedestinatis ad vitam aeternam datur. Ex qua postmodum et aliam pariunt, scilicet quod iustificatus tenetur ad certo credendum, se esse de numero praedestinatorum. Radix enim comes haeresis primae erat, cum a gratia aliquos viderent cadere, quod in gratia ipsimet constituti reparationem post lapsum futurum meruissent; et consequenter quod talibus non posset denegari actualis reparatio, utpote prius per merita, quotiescumque lapsi fuissent. Et sic, ex hoc praesupposito falso, sequebatur, quod omnis qui semel gratiam habuisset, erat finaliter a quocumque lapsu de necessitate reparandus, et in vita aeterna collocandus: id quod est in sensu, gratiam nonnisi praedestinatis ad vitam aeternam dari; ad quod ex concomitantia sequitur, omnem in gratia constitutum esse de numero praedestinatorum: et teneri ad credendum pro certo, se esse de tali numero. Vide, quod phantasmata noctis, atque tenebrarum, haereticos dico, lucidissimus Ecclesiae sanctae Doctor uno suo articulo evanescere faciat: dum praedictae illorum radicis infectae oppositum efficacibus rationibus decernit, scilicet quod nullus sibi mereri ullo modo potest reparationem post lapsum futurum. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari *ab Ezech. 18.* secundum quod cum discursu, tamquam ad radicem praedictae haeresis securim ponendo, adducitur *in arg. contr.* Item a Concilio Tridentino *sess. 6. cap. 12. Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit.* Haec ibi. Et *can. 15. Si quis dixerit, hominem renatum, et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum: Anathema sit.* Et *can. 17. Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit: Anathema sit.* Haec ibi. Quae, sicut et alia ubique, applicare sigillatim, prout opus fuerit, ad revincendas haereses pro tempore narratas, tuum est officium. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. VIII.

Utrum homo possit mereri augmentum gratiae, vel caritatis.

2. d. 27. a. 5. et 4. d. 20. a. 2. q. 36. co.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod homo non possit mereri augmentum gratiae, vel caritatis. Cum enim aliquis receperit praemium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur *Matth. 6. 2. Receperunt mercedem suam.* Si igitur aliquis mereretur augmentum caritatis, vel gratiae, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud praemium; quod est inconveniens.

2. Praeterea. Nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia, vel caritas, ut ex supradictis patet *art. 2. et 4. hui. quaest.* Ergo nullus potest maiorem gratiam, vel caritatem mereri, quam habeat.

3. Praeterea. Id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia, vel caritate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam aeternam. Si igitur augmentum gratiae, vel caritatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum caritate informatum aliquis mereatur augmentum caritatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens: dicitur enim *2. ad Tim. 1. 12. Scio cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare.* Sic ergo sequeretur, quod per quemlibet actum meritorium gratia, vel caritas augeretur: quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad caritatis augmentum. Non ergo augmentum caritatis cadit sub merito.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *super epist. Ioa. implic. tract. 5. ante med. to. 9. et epist. 106. to. 1.* quod *caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.* Ergo augmentum caritatis, vel gratiae cadit sub merito.

Respondeo dicendum, quod, sicut *supra* dictum est *a. 6. et 7. hu. qu.* illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis, vel gratiae secundum illud *Prov. 4. 18. Iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem,* qui est dies gloriae. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni.

Ad primum ergo dicendum, quod praemium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus, et medius, qui est et principium, et terminus: et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt: unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod augmentum gratiae non est supra virtutem praeexistentis gratiae, licet sit supra quantitatem ipsius: sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae, sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore: ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem interimas haeresim Melancthonis dicentis, opera nostra non mereri praemia spiritualia, sed tantum corporalia. Item aliorum quorumdam dicentium, quod Deus nihil tribuit hominibus propter iustitiam, et aequitatem cordis nostri. Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari a dictis *sup. artic. num. 134.* Item *ab Addit. Elucid. artic. num. 435.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Genes. 18. concl. 5. et Exod. 32. concl. 3.* Item a D. Augustino, ut ponitur *in argum. cont.* Item a Concilio Tridentino *sess. 6. can. 14. Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo, et signa iustificationis acceptae, non autem ipsius augendae causam: Anathema sit.* Et *canon. 14. Si quis iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam, et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: Anathema sit.* Haec ibi. Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina praesens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ART. IX.

Utrum homo possit perseverantiam mereri.

4. d. 45. q. 2. a. 1. q. 1. cor.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim, quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent: alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis Dominicae, ut Augustinus dicit *in lib. de bono persev. c. 2. et 17. to. 7.* Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2 Praeterea. Magis est non posse peccare, quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito: meretur enim aliquis vitam aeternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Praeterea. Maius est augmentum gratiae, quam perseverantia in gratia, quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiae, ut *supra* dictum est *art. praec.* Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia, quam quis habet.

Sed contra est, quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam: nec potest dici, quod hoc fiat propter impedimentum peccati: quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiae; ita quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum

cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

Respondeo dicendum, quod cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum, et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo: uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque ad finem.

Sicut autem ex dictis patet *a. 6. 7. et 8. praec.* illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad praedictum motum sicut principium. Unde patet, quod perseverantia gloriae, quae est terminus praedicti motus, cadit sub merito; perseverantia autem vitae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiae bonum largitur cuicumque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ea quae non meremur, orando impetramus: nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum *super illud Ioan. 9. Scimus quia peccatores Deus non exaudit tr. 44. in Iou. a. med. 9.* alioquin frustra dixisset Publicanus, *Deus propitius esto mihi peccatori*, ut dicitur *Luc. 18. 13.* Et similiter perseverantiae donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum, quod perseverantia, quae erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viae, ratione praedicta *in corp. art.*

Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratiae, ut per praedicta patet *ibid. et art. praec.*

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem tamquam in radice interimas haeresim Ioviniani, ut refert Alfonsus de Castro, dicentis, quod iustificatus semel per gratiam non potest amplius illam amittere. Sed et haereses quorumdam praerecitatas *art. 7. app.* Harum enim haeresum velamen quoddam habere poterant ii, et de hoc velamine fallaciter iactari, quod scilicet existens in gratia meretur sibiipsi perseverantiam. Quod si verum fuisset, iam illis iustificatis a Deo collata fuisset perseverantia, ut colligitur ex *arg. cont.* et sic numquam a gratia cecidissent, et ad patriam praedestinatorum pervenissent. Cum itaque haec, scilicet et in gratia constitutum numquam illam amittere, et gratiam solis praedestinatis dari, sint falsa: relinquitur, ut et id, unde sequuntur, scilicet quod ii perseverantiam mereri possint, sit falsum. Hoc ergo nunc facit articulus praesens, ut tetigimus, videlicet quod in sua ipsarum radice subvertit haereses illas, dum perseverantiam viae sub merito non posse cadere monstrat. Secundo habes, quomodo illas, pro quanto perseverantiae merito inniti videntur, ostendas per rationem iure damnari ab *Apoc. 3. Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*: quod exponens B. Augustinus dicit: *Alius non est accepturus, nisi iste perdiderit.* Item a *Iob 34. Conteret multos, et innumerabiles*, scilicet permissive, *1. quaest. 23. art. 6. ad 1. et stare faciet alios pro eis.* Item a *Iob 6. Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Ubi patet, quod aliqui eliguntur ad gratiam, qui tamen non eliguntur ad gloriam: qui et dicuntur electi secundum quid, non autem electi simpliciter. Item *Ps. 58. 68. Deleantur de libro viventium.* Hoc enim dicitur de ibi scriptis secundum quid, idest secundum praesentem gratiam, a qua, dum postmodum excidunt, dicuntur inde deleri. Item a Concilio Tridentino *sess. 6. c. 13. De perseverantiae munere, quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum qui cadit, restituere, nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur: tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare, et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle, et perficere;* et infra: *Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo. In quo victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti: Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus; si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Haec ibi. Ubi *nota* ly quod *aliunde haberi non potest*, ly *nemo sibi certi aliquid*, ly *formidare debent, quod nondum in gloriam*, ly *victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia etc.* Item *ibi. canon. 16. Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta, et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc speciali revelatione didicerit: Anathema sit.* Et *can. 23. Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, et gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur, et peccat, numquam fuisse vere iustificatum; aut contra, posse in tota vita sua peccata omnia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia: Anathema sit.* Haec ibi. Ubi nota ly *iustificatum non posse vitare peccata in tota vita, nisi ex speciali dono, seu privilegio.* Item a dictis *art. 7. append.* prout proportionaliter huc applicari possunt, quod lectori acuto faciendum relinquitur. Item a dictis *1. p. q. 23. ar. 1. et 82. a. q. cum Eluc.* Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Num. 13. concl. 4.* Item *supra in hac 1. 2. art. num. 656.* Tertio vides, quomodo etc.

ART. X.

Utrum temporalia bona cadant sub merito.

2. 2. q. 121. a. 5. ad 4.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut praemium iustitiae, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces iustitiae, ut patet *Deut. 28.* Ergo videtur, quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Praeterea. Illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio, quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia: dicitur enim *Exod. 1. 21. Et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos etc.* ubi Glossa Gregorii *lib. 18.*

Moral. c. 4. ante med. dicit, quod *benignitatis earum merces potuit in aeterna vita retribui: sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit*. Et *Ezech. 29. 18.* dicitur: *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei*. Et postea subdit: *Erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Aegypti, pro eo quod laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Praeterea. Sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus poenis, sicut patet de Sodomitis *Genes. 19.* Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

Sed contra est, quod illa quae cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia, et mala similiter se habent ad bonos, et malos, secundum illud *Eccle. 9. 2. Universa aeque eveniunt iusto, et impio, bono, et malo, mundo, et immundo, immolanti victimas, et sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

Respondeo dicendum, quod illud quod sub merito cadit, est praemium, vel merces, quod habet rationem alicuius bòni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis eius, secundum illud *Psal. 72. 27. Mihi autem adhaerere Deo bonum est*; et per consequens omnia illa quae ordinantur ut ducentia ad hunc finem: et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid, et non simpliciter hominis est, quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum: et huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe, et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiae, et omnia illa, quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam: et intantum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Unde dicitur *in Psal. 33. 11. Timentes autem Dominum non minuentur omni bono:* et alibi *Ps. 36. 25. Non vidi iustum derelictum etc.*

Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid: et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo favente: ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum iustitiae per relationem ad motionem divinam, sicut *supra* dictum est *a. 2. et 6. hu. qu.* ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda: licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *cont. Faust. lib. 4. cap. 2. tom. 6. In illis temporalibus promissis figurae fuerunt futurorum spiritualium, quae implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitae praesentis inhaerebat, et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

Ad secundum dicendum, quod illae retributiones dicuntur esse divinitus factae secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, praecipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum, quod temporalia mala infliguntur in poenam impiis, inquantum per ea non adiuvantur ad consecutionem vitae aeternae. Iustis autem, qui per huiusmodi mala iuvantur, non sunt poenae, sed magis medicinae, ut *supra* dictum est *qu. 87. ar. 8.*

Ad quartum dicendum, quod omnia aeque eveniunt bonis, et malis quantum ad ipsam substantiam bonorum, vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem: quia boni per huiusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et haec de moralibus in communi dicta sufficiant.

APPENDIX.

Ex articulo habes primo, quomodo per rationem tamquam ex abundanti, interimas haereses illas quorumdam in idem, scilicet ad tollendum liberum arbitrium, et merita humana, tendentium, atque ideo dicentium, meritis hominum nihil penitus tribuendum esse. Item, merita humana non aestimari apud Deum. Vidisti enim hic, ut cetera omittamus, quanti Deus aestimaverit meritum, etiam modo dicto obliquum regis Babylonis, et quod multum satis tribuendum esse meritis humanis, monstravit in facto obstetricum. Quod et melius perpendes, si adiunxeris huic textui Veritates aureas, *Exo. loco citato in ad 2.* Secundo habes, quomodo per rationem ostendas, illas merito damnari *a Luc. 10. Dignus est operarius mercede sua.* Loquitur enim ibi de rebus temporalibus, ut patet in contextu. Item *a Marc. 10. Nemo est, qui reliquerit domum, fratres etc. propter me, qui non accipiet centies tantum nunc in tempore hoc, domos, fratres etc. cum persecutionibus, et in saeculo futuro vitam aeternam.* Vide hic, quod etiam persecutiones temporales cadunt sub merito, in bonum iustorum. Item a Veritatibus aureis *sup. tot. leg. vet. Gen. 18. concl. 5. et cap. 30. concl. 3.* Item *Exod. 32. concl. 3.* Tertio vides, quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim doctrina praesens Angelici, et S. Ecclesiae Doctoris, cuius meritis, et precibus etc.

FINIS PRIMAE SECUNDAE PARTIS SUMMAE THEOLOGICAE D. THOMAE AQUINATIS.

INDEX

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM

SECUNDI VOLUMINIS

PRIMAE SECUNDAE PARTIS

SUMMAE THEOLOGICAE

DE FINE ULTIMO HOMINIS IN COMMUNI.

QUAESTIO VI.

DE VOLUNTARIO, ET INVOLUNTARIO.

QUAESTIO VII.

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM, IN QUIBUS VOLUNTARIUM, ET INVOLUNTARIUM INVENITUR.

QUAESTIO VIII.

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM.

QUAESTIO IX.

DE MOTIVO VOLUNTATIS.

QUAESTIO X.

DE MODO, QUO VOLUNTAS MOVETUR.

QUAESTIO XI.

DE FRUITIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS.

QUAESTIO XII.

DE INTENTIONE, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS.

QUAESTIO XIII.

DE ELECTIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE AD EA QUAE SUNT AD FINEM.

QUAESTIO XIV.

DE CONSILIO, QUOD PRAECEDIT ELECTIONEM.

QUAESTIO XV.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE EORUM QUAE SUNT AD FINEM.

QUAESTIO XVI.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE AD EA QUAE SUNT AD FINEM.

QUAESTIO XVII.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE.

6 Utrum actus rationis imperetur.
7 Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.
8 Utrum actus animae vegetabilis imperetur.
9 Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

QUAESTIO XVIII.

DE BONITATE, ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI.

1 Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua sit mala.
2 Utrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto.
3 Utrum hoc habeat ex circumstantia.
4 Utrum hoc habeat ex fine.
5 Utrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.
6 Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.
7 Utrum species, quae est ex fine, contineatur sub specie, quae est ex obiecto, sicut sub genere, vel e converso.
8 Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.
9 Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.
10 Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.
11 Utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

QUAESTIO XIX.

DE BONITATE, ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM INTERIORIS VOLUNTATIS.

1 Utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.
2 Utrum dependeat ex solo obiecto.
3 Utrum dependeat ex ratione.
4 Utrum dependeat ex lege aeterna.
5 Utrum ratio errans obliget.
6 Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.
7 Utrum bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.
8 Utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.
9 Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.
10 Utrum necessarium sit, voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito ad hoc quod sit bona.

QUAESTIO XX.

DE BONITATE, ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM.

1 Utrum bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.
2 Utrum tota bonitas, et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis.
3 Utrum bonitas, et malitia sit eadem interioris, et exterioris actus.
4 Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, et malitia supra actum interiorem.
5 Utrum eventus sequens aliquod addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.
6 Utrum idem actus exterior possit esse bonus, et malus.

QUAESTIO XXI.

DE HIS, QUAE CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS, ET MALITIAE.

1 Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.
2 Utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.
3 Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.
4 Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

QUAESTIO XXII.

DE PASSIONIBUS ANIMAE IN GENERALI.

1 Utrum aliqua passio sit in anima.
2 Utrum magis sit in parte appetitiva, quam in apprehensiva.
3 Utrum magis sit in appetitu sensitivo, quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

QUAESTIO XXIII.

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM.

1 Utrum passiones, quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili.
2 Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni, et mali.
3 Utrum sit aliqua passio animae non habens contrarium.
4 Utrum sint aliquae passiones differentes specie in eadem potentia non contrariae ad invicem.

QUAESTIO XXIV.

DE BONO, ET MALO CIRCA PASSIONES ANIMAE.

1 Utrum bonum, et malum morale possit in passionibus animae inveniri.
2 Utrum omnis passio animae sit mala moraliter.
3 Utrum passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.
4 Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

QUAESTIO XXV.

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM.

1 Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso.
2 Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.
3 Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.
4 Utrum istae quatuor, scilicet gaudium, tristitia, spes, et timor, sint principales passiones.

QUAESTIO XXVI.

DE PASSIONIBUS ANIMAE IN SPECIALI; ET PRIMO DE AMORE.

1 Utrum amor sit in concupiscibili.
2 Utrum amor sit passio.
3 Utrum amor sit idem, quod dilectio.
4 Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae, et amorem concupiscentiae.

QUAESTIO XXVII.

DE CAUSA AMORIS.

1 Utrum bonum sit sola causa amoris.
2 Utrum cognitio sit causa amoris.
3 Utrum similitudo sit causa amoris.

QUAESTIO XLI.

DE TIMORE SECUNDUM SE.

QUAESTIO XLII.

DE OBIECTO TIMORIS.

QUAESTIO XLIII.

DE CAUSA TIMORIS.

QUAESTIO XLIV.

DE EFFECTIBUS TIMORIS.

QUAESTIO XLV.

DE AUDACIA.

QUAESTIO XLVI.

DE IRA SECUNDUM SE.

QUAESTIO XLVII.

DE CAUSA EFFECTIVA IRAE, ET DE REMEDIIS EIUS.

QUAESTIO XLVIII.

DE EFFECTIBUS IRAE.

QUAESTIO XLIX.

DE HABITIBUS IN GENERALI QUANTUM AD SUBSTANTIAM EORUM.

QUAESTIO L.

DE SUBIECTO HABITUUM.

QUAESTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM.

QUAESTIO LII.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD AUGMENTUM.

QUAESTIO LIII.

DE CORRUPTIONE, ET DIMINUTIONE HABITUUM.

QUAESTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM.

QUAESTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD SUAS ESSENTIAS.

QUAESTIO LVI.

DE SUBIECTO VIRTUTIS.

QUAESTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM.

QUAESTIO LVIII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS.

QUAESTIO LIX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM COMPARATIONEM AD PASSIONES.

QUAESTIO LX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INVICEM.

QUAESTIO LXI.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.

QUAESTIO LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

QUAESTIO LXIII.

DE CAUSA VIRTUTUM.

QUAESTIO LXIV.

DE MEDIO VIRTUTUM.

QUAESTIO LXV.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM.

QUAESTIO LXVI.

DE AEQUALITATE VIRTUTUM.

QUAESTIO CXIII.

DE GRATIA, QUANTUM AD EIUS EFFECTUM, ET PRIMO DE IUSTIFICATIONE IMPII, QUAE EST EFFECTUS GRATIAE OPERANTIS.

QUAESTIO CXIV.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIAE COOPERANTIS.

FINIS INDICIS PRIMAE SECUNDAE PARTIS.